

**İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE
ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ
ve TAHAMMÜL AHLÂKI**

التراث النقدي وأخلاق التسامح في الفكر الإسلامي
(الندوة الدولية)

**THE CRITICISM CULTURE AND MORALITY OF
TOLERANCE IN ISLAMIC THOUGHT
(INTERNATIONAL SYMPOSIUM)**



ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

© Eserin her türlü basım hakkı anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.

ISBN : 978-605-7619-52-5 (I. Cilt)

ISBN: 978-605-7619-54-9 (Tk.)

Sertifika No: 17576

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 26
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 95

Kitabın Adı

İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı

Koordinatörler

Prof. Dr. Ahmet POLAT - Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN

Editörler & Organizasyon

Dr. Öğr. Üyesi Mahsum AYTEPE

Dr. Öğr. Üyesi Teceli KARASU

Yayına Hazırlayan

Arş. Gör. Şaban ARGUN

Son Okuma:

Arş. Gör. Ahmet Numan ÜNVER - Arş. Gör. Muhammed Ali ACAR

Arş. Gör. Nuray SARMAN

Kapak Tasarım

Halil YILMAZ

Baskı:

Çınar Mat. Yay. San. Tic. Ltd. Şti.

100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Caddesi

Ata Han No.: 34/5 Bağcılar / İstanbul, 0212 628 96 00

Sertifika No: 12683

1. Basım

Ekim 2019 / 1000 adet basılmıştır.

İletişim Adresi:

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.

Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sok. No: 7 Eyüpsultan / İstanbul

Tel: (0212) 491 19 03 - 04 – Faks: (0212) 438 42 04

www.ensarneyriyat.com.tr – siparis@ensarneyriyat.com.tr



İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE
ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ
ve TAHAMMÜL AHLÂKI

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı
26 - 28 Nisan 2019

Muş Alparslan Üniversitesi
1071 Malazgirt Kongre ve Kültür Merkezi

CİLT -I-

İstanbul 2019

® Bu kitap İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından yayına hazırlanmış olup tebliğlerin ilmî ve fikrî muhteva ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine, te'lif hakları İSAV'a, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.



Toplantıyı Tertipleyenler:



I- MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ

Muş Alparslan Üniversitesi Külliyesi, 49250- MUŞ
Telefon: 90(0436) 249 49 49 - Fax 90(0436) 249 13 18
e-posta: bilgi@alparslan.edu.tr - web: www.alparslan.edu.tr

II- İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI (İSAV)

Kızıtaşı, Kâmil Paşa Sokak, No. 5; Fatih-34080/İstanbul
Tel: +90 (0212) 523 54 57 – 523 74 36 Faks: 523 65 37
Web Sitesi: <http://www.isavvakfi.org> – isav.org.tr
e-posta: isav@isavvakfi.org – isav@isav.org.tr

Bu kitapta yer alan araştırma metinleri, hakem heyetinden geçmiş olup “Kitapta Bölüm” olarak değerlendirilmiştir. Çalışmaların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve **Ahlâkı/ Mahsum Aytepe** (ed.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, c. 1, s. 624, 23,5 cm.

ISBN : 978-605-7619-52-5 (I. Cilt) / 978-605-7619-54-9 (Tk.)

1. Kur'ân, 2. Toplum, 3. Fıkıh; 4. Dinî ve Sosyal Hayat; 5. Hukuk Tarihi
200.9 DC20

İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ ve TAHAMMÜL AHLÂKI

ALAN EDİTÖRLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA

Dr. Öğr. Üyesi Ali BALTACI

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT

Dr. Öğr. Üyesi Bekir KARADAĞ

Dr. Öğr. Üyesi Cahit KARAALP

Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul CESUR

Dr. Öğr. Üyesi M. Emin SULAR

Dr. Öğr. Üyesi M. Ruzibaki

Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT

Dr. Öğr. Üyesi Rafiz MANAFOV

Dr. Öğr. Üyesi Rıfat YILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi Sadrettin BUĞDA

Dr. Öğr. Üyesi Şirin GÜL

Dr. Öğr. Üyesi Teceli KARASU

Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz CEYLAN

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDIN

Arş. Gör. Abdulalim DEMİR

Arş. Gör. Abdullah DOĞAN

Arş. Gör. Ahmet İGĐİ

Arş. Gör. Ayhan BİLMEZ

Arş. Gör. İzzet GÜLAÇAR

Arş. Gör. Muhammet BAĞÇIVAN

Arş. Gör. Rıdvan SAİTOĞLU

Arş. Gör. Şaban ARGUN

Arş. Gör. Şeyma YEŞİLYAYLA

SEKRETERYA

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDIN

Öğr. Gör. Güler KOCA

Arş. Gör. İbrahim YILDIZ

Arş. Gör. İzzet GÜLAÇAR

Arş. Gör. Zehra ORUK

Mehmet BEYAZGÜL

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN.....Muş Alparslan Üniversitesi

Prof. Dr. Ali ÖZEKİSAV Müttevelli Heyeti Başkanı

Prof. Dr. Salih TUĞİSAV Müttevelli Heyeti II. Başkanı

Prof. Dr. Mahmut KAYA.....İSAV Müttevelli Heyeti Üyesi

Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNERİSAV Müttevelli Heyeti Üyesi

Dr. Öğr. Üyesi Ali BALTACIMuş Alparslan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENTMuş Alparslan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Cahit KARAALPMuş Alparslan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul CESURMuş Alparslan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi İsmail KURT İslâmî İlimler Araştırma Vakfı

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut GAVSANIMuş Alparslan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mahsum AYTEPE.....Muş Alparslan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Teceli KARASUMuş Alparslan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDIN.....Muş Alparslan Üniversitesi

Arş. Gör. İzzet GÜLAÇARMuş Alparslan Üniversitesi

Ali Ziver ÇİFTÇİMuş Alparslan Üniversitesi

Ahmet YILDIZİSAV Müttevelli Heyeti Üyesi

Sabri ÖZPALA.....İSAV Müttevelli Heyeti Üyesi

Seyit Ali TÜZ İslâmî İlimler Araştırma Vakfı

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER	Muş Alparslan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet YAMAN.....	Necmeddin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU	Emekli Diyanet İşleri Başkanı
Prof. Dr. Ayhan ÇİTİL	29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Burhanettin TATA	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ.....	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ	Siirt Üniversitesi
Prof. Dr. Erdal BAYKAN.....	Mersin Üniversitesi
Prof. Dr. Ergün YILDIRIM.....	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ.....	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Fehrullah TERKAN.....	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Fikret KARAMAN.....	İnönü Üniversitesi
Prof. Gustavo Jose FERRERO	La Sierra University
Prof. Dr. Harun ÖĞMÜŞ.....	Necmeddin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK.....	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan ÇİFTÇİ.....	Bingöl Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN.....	Necmeddin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Henrik MİLLHOUSE.....	Yale University
Prof. Dr. Henry William WATSON.....	Duke University
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN.....	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK	Bingöl Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. İhsan TOKER.....	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ.....	29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Itzhak BERNSTEIN.....	Yale Divinity
Prof. Dr. Luis CARLSSON.....	Campbell University Divinity School
Prof. Dr. Micheal KIPTON.....	University of California Los Angeles
Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AKGÜL	Necmeddin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ.....	Kırklareli Üniversitesi
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR.....	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mürteza BEDİR.....	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer TÜRKER.....	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL.....	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Saffet KÖSE	Katip Çelebi Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Sait REÇBER.....	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Yasin AKTAY.....	Milletvekili

Prof. Dr. Yunus APAYDIN	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Ali KARATAŞ	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Ebrahim FATHOLLAHİ	İran Peyam-ı Nur Üniversitesi
Doç. Dr. Eyüp ŞİMŞEK	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Kemal ATAMAN	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Lütfi SUNAR	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa ALİCAN	Muş Alparslan Üniversitesi
Prof. Dr. Nesim DORU	Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Recep ASLAN	Gaziantep Üniversitesi
Doç. Dr. Tuncay BAŞOĞLU	İslâm Araştırmaları Merkezi
Doç. Dr. Yunus CENGİZ	Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK	Balıkesir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Âdem LEVENT	Muş Alparslan Üniversitesi
Dr. Abdülaziz MÜNADİL	Fas İbn Tüfeyl Üniversitesi
As. Prof. Dr. Adis ZILIC	Cemal Biyedic Üniversitesi
As. Prof. Dr. Almir MARIC	Cemal Biyedic Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Asaf GANBAROV	Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü
Dr. Öğr. Üyesi. Hacı Agai KAŞANİ	Camiatü'l-Mustafa el-Alemiye
As. Prof. Dr. Faruk TASLİDZA	Cemal Biyedic Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mail YAGUB	Hazar Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ruzi BAKİ	Muş Alparslan Üniversitesi
Dr. Muhammed Beni SELAME	Umman Camiatü'l-ULûmi'l-İslamiyye
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÜNERİGÖK	Muş Alparslan Üniversitesi
Dr. Necdet SUBAŞI	MEB Müşaviri
Dr. Öğr. Üyesi Rafız MANAFOV	Muş Alparslan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Şirin GÜL	Muş Alparslan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz CEYLAN	Muş Alparslan Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

CİLT -I-

TAKDİM	13
<i>Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT - Prof. Dr. Ali ÖZEK</i>	

AÇILIŞ KONUŞMASI

Prof. Dr. Ali ÖZEK	17
<i>İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) Başkanı</i>	

AÇILIŞ KONFERANSI

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT	21
<i>Muş Alparslan Üniversitesi Rektörü</i>	

AÇILIŞ OTURUMU

Başkan: Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN <i>Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı</i>	
Bir Savunma Refleksi Olarak Eleştiri ve Tartışma.....	31
<i>Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN</i>	
İslâm'da Eleştirel Düşüncenin Yöntemleşmesi: Fahreddin er-Râzî ve Takipçileri	37
<i>Prof. Dr. Ömer TÜRKER</i>	

TEBLİĞ ve TEBLİĞCİLER

OTURUM I-A

ELEŞTİRİ AHLAKI ve TAHAMMÜL (KAVRAMSAL ÇERÇEVE)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Bünyamin ERUL	
Anlam Değişimleri Bağlamında "Eleştiri" Kavramının Eleştirisi	45
<i>Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN</i>	
Kur'an'da Eleştirel Düşünce Eğitimi - Kavramsal Analiz	55
<i>Doç. Dr. Yusuf BATAR</i>	
İlk Dönem İslâm Tarihinde Eleştirel Düşünce ve Tahammül Kültürü	75
<i>Doç. Dr. M. Kasım ÖZGEN</i>	

OTURUM I-B

KLASİK DÖNEM İSLÂM HUKUKUNDA ELEŞTİRİ

- Oturum Başkanı: Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN
- İmâm Şâfiî'nin "Benim Görüşümün Hadise Ters Düştüğünü Görürseniz, Hadisle Amel Edin ve Görüşümü Duvara Çarpın" Sözü Bağlamında Eleştiriye Açık Olması91
Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN
- İmâm Şâfiî'nin Erken Dönem Fakihlerine Eleştirileri107
Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN
- Mezhep İçi Eleştiri ve Tenkih Faaliyeti: Nevevî'nin Gazzâlî Eleştirisinde Kullandığı İfadelerin Tahlili121
Dr. Öğr. Üyesi Abdulbasit SALTEKİN

OTURUM I-C

KUR'ÂN'DA ELEŞTİRİ VE TAHAMMÜL ÖRNEKLERİ

- Oturum Başkanı: Doç. Dr. Yusuf BATAR
- Kur'ân'da İnkârcıların Eleştirilerine Karşı Peygamberlerin Tahammül Örnekleri ve Bunların Dinî Tebliğdeki Pratik Değeri137
Dr. Öğr. Üyesi Yakup BIYIKOĞLU
- Kur'ân ve Hadislerde Hz. Peygamber'e Yöneltilen Eleştiriler ve Hz. Peygamber'in Tavrı159
Arş. Gör. Habibe ELMAS

OTURUM I-D

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE ELEŞTİRİ

- Oturum Başkanı: Doç. Dr. Hacı Mustafa AÇIKÖZ
- Said Nursî'ye Göre Müsamaha169
Doç. Dr. Atik AYDIN
- Müslüman Aydınımın Dilemması: Şiilik ve Sünnilik Arasında Ali Şeriatî'nin Verdiği "Rahatsızlık"189
Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul CESUR

OTURUM II-A

KELÂM İLMİNDE TEKFİR PROBLEMİNE YAKLAŞIM

- Oturum Başkanı: Prof. Dr. Yaşar KARADAĞ
- İbn Teymiyye'nin Eleştirel Kelâmı197
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
- Farklı Fikir ve Düşüncelere Karşı Tahammül Bağlamında İbn Hazm'ın Mu'tezile'yi Değerlendirmesi (Tenkit mi Tekfir mi?)227
Dr. Öğr. Üyesi Fikret SOYAL

OTURUM II-B
FIKHÎ ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜNÜN İSLÂM HUKUKUNUN GELİŞİMİNE
KATKISI

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU	
Hanefî Mezhebinde Reddiye Literatürüne Dair Bazı Eserler	245
<i>Doç. Dr. Halis DEMİR</i>	
İslâm Medeniyetinde Tefakkuh ve Tenkidin İki Önemli Mirası: Mezhepler ve İlm-i Hilâf	275
<i>Dr. Öğr. Üyesi Şirin GÜL</i>	

OTURUM II-C
ÇAĞDAŞ ARAP EDEBİYATINDA ELEŞTİRİ

Oturum Başkanı: Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDIN	
Yapısal Eleştiri Kuramının Arap Dünyasına Yansıması - Abdüsselâm el-Misiddî Örneği	311
<i>Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR - Arş. Gör. Esma KAYA</i>	
Subhî Fehmâvî'nin "Sadikati'l-Yahudiyye" Adlı Romanında Eleştiri Üslûbu	319
<i>Arş. Gör. Mazhar DEDE</i>	

OTURUM II-D
İBN HALDUN VE ELEŞTİRİ

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU	
İslâm İlim Geleneğinde Eleştirinin Önemi -İbn Haldun Örneği: Bir Giriş Denemesi	329
<i>Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ</i>	
İbn Haldun'da Eleştirel Aklın Güncelliği	345
<i>Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÜNERİGÖK</i>	
Eleştiri mi Karşıtlık mı? İbn Haldun'un Felsefeye Yaklaşımı	357
<i>Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami BAGA</i>	

OTURUM III-A
HZ. OSMAN DÖNEMİ SİYASET VE ELEŞTİRİ

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Mustafa SARIBIYIK	
Tahammül ve Toplumsal İlişkiler Dengesi Bağlamında Hz. Osman Dönemi	371
<i>Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ</i>	
Ötekinin Kitabını Oku/ma/mak: Haricî/İbâzî Tarih Literatüründe Farklı Mezhep Kitaplarına Bakış	379
<i>Arş. Gör. Ahmet İÇDİ</i>	
İslâm Tarihinde Ebû Zer el-Ğifârî Örneğinde Eleştirel Yaklaşım	393
<i>Dr. Öğr. Üyesi Gencal ŞENYAYLA</i>	

OTURUM III-B
DİN EĞİTİMİNDE ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Yusuf BATAR	
Din Eğitimi Öğretmen Adaylarının Dini Fundamentalizm Eğilimleri.....	407
<i>Doç. Dr. M. Kamil COŞKUN</i>	
Eleştirel Düşüncenin Geliştirilmesinde Din Eğitiminin Rolü	425
<i>Dr. Öğr. Üyesi Ayşe İnan KILIÇ</i>	
Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Eleştiri	443
<i>Dr. Öğr. Üyesi Teceli KARASU</i>	

OTURUM III-C
EDEBİYAT VE ELEŞTİRİ

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Yaşar KARADAĞ	
Tanzimat Sonrası Türk Modernleşmesinde Pozitivistlerin Dine Eleştirileri	457
<i>Doç. Dr. Nurullah ULUTAŞ</i>	
Ultra Politik Hidâyetten Post Politik Aşka: İslâmî Edebi Metinlerdeki Epistemik Kopuş	471
<i>Dr. Öğr. Üyesi Ejder ULUTAŞ</i>	
Bazı Modern Kürt Aydınlarının “İslâm” Eleştirilerine Reddiye	487
<i>Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN</i>	

OTURUM III-D
ÇOK KÜLTÜRLÜLÜK VE TAHAMMÜL

Oturum Başkanı: Dr. Öğr. Üyesi Ali BALTACI	
Dini Çeşitlilik Bağlamında Müslüman Toplumlarda Şiddet, Eleştiri ve Birlikte Yaşam Kültürü.....	505
<i>Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT</i>	
Hiyerarşik Üstünlük İfade Eden “Hoşgörü”den Eş Değer Saygı Anlayışı Çokkültürcülüğe ...	521
<i>Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz CEYLAN</i>	
Comparative Study Of The Concepts Of “Tolerance” and “Violence” In The Thought Of Islam and Liberalism	533
<i>Mohammad MALEKZADEH</i>	

OTURUM IV-A

İSLÂM HUKUKÇULARINDA ELEŞTİRİ DİLİ

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Sahip BEROJE

Eleştirinin Ötekinin Dünyasındaki Örnekleri: Şiilikte Klasik Bir Ayrışma Olan Ahbârî-

Usûlî Tartışmasındaki Eleştirel Dilin Doğası Üzerine.....541

Dr. Öğr. Üyesi Sefa ATİK

Fıkhü'l-Hilâf ve İlk Dönem İslâm Hukukçularının Kullandığı Nezaket Dili.....553

Dr. Öğr. Üyesi İsa ATCI

Eleştiride Uçlarda Gezinmek: İbn Hazm Örneği571

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TÜRKAN

OTURUM IV-B

İSLÂM KELÂMI AÇISINDAN ELEŞTİRİDE İTİDAL

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ

Klasik Dönem Entelektüel Bir Tartışma Metodu Örneği: Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin

Gazzâlî'ye Eleştirel Yaklaşımı.....581

Prof. Dr. Ramazan BİÇER

“Dışlayıcı Dil” ile “Yapıcı Söylem” Arasında Mezheplerin İtikâd Savunusu593

Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN

Negatif Bir Dini Eleştiri Olarak “Tekfir” Problemi ve Teolojik Bir Çözüm Olarak “Ehl-

i Kible” Kavramı611

Dr. Öğr. Üyesi Mahsum AYTEPE

TAKDİM

Muş Alparslan Üniversitesi ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) 26 - 28 Nisan 2019 tarihlerinde Muş Alparslan Üniversitesi 1071 Malazgirt Kongre ve Kültür Merkezi'nde **“İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahkâkı”** konulu milletlerarası ilmi bir toplantı tertiplemiş ve toplantıya yurtdışı ve yurtiçinden 131 ilim adamı iştirak etmiştir.

1970 yılındaki kuruluşundan bugüne kadar 94 millî ve milletlerarası tartışmalı ilmi toplantı gerçekleştiren İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), bu defa Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi ile işbirliği yaparak mahiyeti itibarı ile güncel değerini koruyan, ülkemizin içinde bulunduğu dinî, siyasî, sosyo-kültürel vasatın makul zeminine çekilmesinde referans değeri taşıyan **İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahkâkı** başlığını taşıyan bu ilmi toplantının behemahal yapılmasında fayda mülahaza edilmiştir.

İslam düşüncesi, İslam'ın ana metinleri etrafında düşünce ve pratik geliştiren pek çok kişi, ekol ve gelenek tarafından bugünlere getirilmiştir. Dinî, siyasî, sosyal, kültürel pek çok hadisenin müdahil olduğu bu vetirenin ara vermeden, sürekli seyretmediği açıktır. Tarih boyunca Müslümanlar, hem kendi aralarında hem de farklı inanç ve düşünce havzalarından beslenen insanlarla dinamik bir ilişki içerisinde olmuşlardır. Bu dinamik ilişki biçimi, İslam düşüncesinin birbirinden farklı tutumları ve kabulleri barındıran zengin bir müktesebata sahip olması sonucunu doğurmuştur. İslam düşüncesinin kendisini farklı yerlerde konumlandıran fikrî ve amelî okuma biçimlerini tahkim eden ve bugüne taşıyan iki temel, zengin eleştiri kültürü ve engin tahammül ~~ahlakıdır.~~

İnsanlar tarafından üretilen hiçbir nazari ya da pratik ürünün kusursuz olmadığı gerçeği, eleştiriye; insanların farklılıklarıyla bir arada yaşamaya mahkûm olması ise tahammülü zorunlu kılar. Yapıcı eleştiri ve acziyet boyutuna taşınmamış tahammül, sadece düşüncenin değil, bu düşünceye somut bir varlık kazandıran toplum yapısının da dirlik ve düzenini sağlar. Esasen İslam düşüncesi, eleştiri ve tahammülün farklı düşünsel ve toplumsal örneklerde nasıl tecrübe edildiğini gösteren benzersiz bir laboratuvar gibidir. Bu tecrübe, günümüzde farklı coğrafyalara yayılmış olan ve her türlü inanç, kültür ve medeniyet ~~mensubuyla~~ iç içe yaşayan Müslümanlar için müstesna bir kazanımdır.

Günümüz Müslümanları, yaşadıkları pratik farklılıkların da etkisiyle tezat karakterli fikir ayrılıklarına sahiptir. İslam düşüncesinin kadim tartışma konularından azımsanmayacak bir kısmı, modern çağın önümüze yığmış olduğu pek çok yeni tartışma konuları münderecatında ulemanın yeniden ilgi alanına girmiştir. Hz. Peygamber'in rahmete işaret saydığı “farklı düşüncelere saygı” zeminini berhava eden, fitne ve tefrika ateşini

körükleyen tartışmalar, çoğunlukla eleştiri kültüründen mahrum, tahammül ahlakından yoksun bireylerin ya da grupların gündeme getirdiği gereksiz ve yersiz meseleler etrafında cereyan etmektedir.

Yaşadığımız fikrî problemlerin ele alınma biçimlerine İslam düşüncesinin içerikte olduğu kadar şekil ve üslupta da yol gösterici olabileceği düşüncesi, konuyu bir kongre seviyesinde ele almamıza gerekçe teşkil etmiştir. Kongremiz, Müslümanlar arasında özellikle entelektüel seviyede gerçekleşen tartışma ve ihtilafların nasıl bir çerçeveye alınacağına dair kuşatıcı bir perspektif geliştirmeyi gaye edinmektedir.

Farklı ülkelerden ve Türkiye'nin dört bir yanından onlarca akademisyenin katıldığı milletlerarası toplantı, selamlama konuşmaları ile başlamış, İslâmî İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Abdülcelil Bilgin, Prof. Dr. H. Yunus Apaydın ve Prof. Dr. Ömer Türker'in katıldığı açılış oturumu gerçekleştirilmiş, ardından toplantı programı 1071 Malazgirt Kongre ve Kültür Merkezi'nin beş ayrı salonunda iki gün boyunca çeşitli oturumlarla devam ettirilmiştir.

Eleştirinin kavramsal analizi, metodolojisi, eleştiri-bilim ilişkisi, eleştirelilik ve maslahat diyalektiği, İslam düşüncesinde eleştiri geleneği, tahammülün Kur'an'daki ve sünnetteki çerçevesi, tahammülün sınırları, Müslüman toplumlarda yeni olana tahammülün siyasi ve sosyo-kültürel arka planı, fundamentalizm ve radikalizm gibi konu başlıkları masaya yatırılmış, genel değerlendirme oturumu ile toplantı neticelendirilmiş, 1071 Malazgirt Kongre Kültür Merkezi'nde farklı türlere ait 42 adet İslam Sanatları eseri sergilenmiştir.

Toplantıda "Farklılığın Öğreticiliği-İslam Düşüncesinde Farklı Olanla Yüzleşme (İmkân ve Sınırlılıklar); Klasik Dönem İslam Hukukunda Eleştiri; Kur'an'da Eleştiri ve Tahammül Örnekleri; Çağdaş İslam Düşüncesinde Eleştiri; Kelâm İlminde Tekfir Problemine Yaklaşım; Fıkhi Eleştiri Kültürünün İslam Hukukununun Gelişimine Katkısı; Çağdaş Arap Edebiyatında Eleştiri; İbn Haldun ve Eleştiri; Hz. Osman Dönemi Siyaset ve Eleştiri; Din Eğitiminde Eleştiri Kültürü; Edebiyat ve Eleştiri; Çok Kültürlülük ve Tahammül; İslam Hukukçularında Eleştiri Dili; İslam Kelâmı Açısından Eleştiride İtidal; Fıkhi Mezheplerin Birbirlerine Yönelttiği Eleştiriler; Tefsir Geleneğinde Eleştiri Kültürü; Osmanlı: İlim-Siyaset ve Eleştiri; İslam Kültür Tarihinde Eleştiri; Eleştiri Ahlakı ve Tahammül (Kavramsal Çerçeve); Te'vil ve Tekfir Arasında Tenkid Kültürü; Tasavvuf Geleneğinde Eleştiri; İslam Hukukunda Eleştiri Metodolojisi; Popüler Dindarlık, Halk Dindarlığı ve Eleştiri; Kur'an'da Eleştiri İlkeleri ve Tahammül Sınırları; Hadis Tarihinde Eleştiri Kültürü; Klasik Arap Edebiyatında Eleştiri; İslam'ın Temel Kaynakları Açısından Eleştiri Geleneği; İslâm ve Batı Düşüncesinde Tahammül Örnekleri; Sahabe ve Eleştiri; Edebiyat ve Eleştiri; Şiddet ve Eleştiri; Klasik Tasavvuf Literatüründe Eleştiri; Kelâm Tarihinde Eleştirel Düşünce ve Sınırları; Klasik ve Modern Dönem Problemlerin Çözümünde Eleştiri ve Tahammül Sınırları; Kur'an'ın Eleştirel Dili; Karşılaştırmalı Eleştiri Literatürü; Eleştiri Kültürü ve Fıkıh; Hadiste Eleştiri ve Tahammülün Tarihi Seyri; Tehâfüt ve Reddiye Literatürü; Fıkıh ve Eleştiri; Eleştiri ve Felsefi Düşünce" ana başlıkları altında top-

lam yüzotuz akademisyen tarafından konu ele alınmış, toplantı metinleri bir araya getirilerek bu eserde ilim âleminin hizmetine sunulmuştur.

~~Okuyanlara~~ ve araştırmacılara önemli katkı sağlayacağını düşündüğümüz bu çalışmayı benzer çalışmaların takip etmesi dilek ve ümidiyle, toplantı çalışmalarından bu eserin ortaya çıkmasına kadar geçen sürede desteğini aldığımız herkese, değişik kademelerde emek veren, katkıda bulunan şahıs, kurum ve kuruluşlara, eserin basımını gerçekleştiren yayınevi mensuplarına bu vesile ile bir daha teşekkür eder, başarılar dileriz.

Prof. Dr. Ali ÖZEK

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
Mütevelli Heyet Başkanı

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT

Muş Alparslan Üniversitesi Rektörü

AÇILIŞ KONUŞMASI

Ah ÖZEK*

Muş Alparslan Üniversitesi değerli rektörü, İslâmî İlimler Fakültesi değerli dekanı, Muş Üniversitesinin değerli hocaları, bu tartışmalı ilmî toplantıya katılmış olan değerli katılımcılar ve değerli hazirün sizleri hürmetle ve saygıyla selamlıyorum.

Biz İSAV olarak sempozyum demiyor tartışmalı ilmî toplantı diyoruz. Çünkü bu toplantıda biz tartışıyoruz.

Ben önce Vakfımızla ilgili bir şeyler söylemek istiyorum. İslâmî İlimler Araştırma Vakfı 1970 yılında yani, bundan 49 sene önce İstanbul-Fatih'te 48 kurucu üye ile kurulmuş bir vakıftır. Bu vakfın gayesi vakıf senedinde yazıldığı üzere: İslâmî ilimler sahasında araştırma yapmak, yaptırmak ve bu yoldan araştırmacı âlimler yetiştirmektir. Ancak biz on sene hiçbir çalışma yapamadık. Neden? Tabii bizim istediğimiz konularda -dini konular- Türkiye'de araştırmacı kimseler yoktu. Üniversitelerde bile araştırmacı yoktu. Vakfımız bugüne kadar 25 tanesi uluslararası olmak üzere 94 tane tartışmalı ilmî toplantı düzenlemiş ve bu toplantıları kitap halinde neşretmiştir. İnşallah bu toplantının mahsulünü de kitap haline getireceğiz. İSAV olarak biz bunu üzerimize aldık Allah'ın izniyle bunu da başaracağız.

Bu toplantımıza kısaca eleştiri ve hoşgörü toplantısı diyoruz. Zaten eleştirilmeyen hiçbir şeyin değeri yoktur. Çünkü eleştirilmeyen hey şey tehlikelidir. Ölçün nedir diye sorarsanız Kur'an ve peygamberlerdir. Elimizdeki Kur'an-ı Azîmüştân'da bütün peygamberler eleştirilmiştir. Bu eleştiriler de Kur'an'da geçmektedir. Eleştirinin nasıl yapılacağı hususuna tebliğlerde temas edilecektir.

Müsamaha meselesine gelince: Bizim en büyük hatamız veya açmazımız bu müsamaha ve af meselesindeki eksiklerimizdir. Bu da bize Kur'an'da ve Efendimizin sünnetinde açık şekilde gösterilmiştir. Biz öyle garip işler yapıyoruz ki mesela, çocuklarını döğen anne-babalar, hanımlarını döğen kocalar. Bunların İslâm'da yeri yoktur. Sen bu döğme yetkisini nereden alıyorsun? O yüzden bu yanlışlar bizi geri bırakmıştır.

Bunlar benim düşüncem. Siz de araştırın bu düşünceler doğru da olabilir, yanlış da olabilir. Ben eleştiri yapıyorum. Bu eleştirileri neden yapıyorum? Benim çocukluğumda babam annemi döğdi. Babam hoca idi buna rağmen kendi aklına, gençliğine, örfüne, âdetine uyuyordu. Benim doğduğum köyde herkes öyle idi,

* Prof. Dr., İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) Başkanı

hepsi de Müslümandı yani Müslümanlık yönünden bir eksikleri yoktu. Bugünkü insanların çeşitli nedenlerle birbirlerine yaptıkları küfürler, kötü muameleler İslâm'da var mı? Elbette yok ama, bunlar Müslümanlar arasında o kadar yaygınlaşmıştır ki, rahat bir şekilde küfrediyor, hakaret ediyor, en ufak bir suçunu gördüğü zamanda müsamaha ve hoşgörü göstermiyor. Bütün bunlar bizim eksiklerimiz ve inancımıza aykırı hareketlerimizdir. İslâmî İlimler Araştırma Vakfı olarak biz bu konular üzerinde durmaya çalıştık.

Ben Kazakistan Almatı şehrinde bir üniversite kurdum. O üniversitenin şu anda üç bin üzerinde öğrencisi var. Kazakistan Rusya'nın en büyük Cumhuriyetlerinden birisidir. Rusya bir federasyondur ve yetmiş dört özerk bölgeden oluşur. Bunların içinde yirmi beş tanesi Türk Özerk Bölgesidir. Çünkü Orta Asya Türk Cumhuriyetleri diyoruz. Müslümanları temsil eden müftü Kazakistan'ın başkentinde duruyordu. O müftü genç bir mihmandar ile yanıma geldi. Ben o mihmandara Türkçeyi nereden öğrendiğini sordum. Türkiye'de Eskişehir'de öğrendim dedi. Nasıl oldu diye sordum. Biz dört arkadaşla birlikte Türkiye'ye gittik ve Eskişehir'de bir Kur'an Kursu'na kaydolduk. O kursta iki sene okuduk ve Türkçe'yi de öğrenmiş olduk. Sonra biz o kurstan kaçtık dedi. Neden kaçtınız diye sordum: "Birincisi, bizi Kur'an Kursunda döğüyorlardı. İkincisi, dersimizi yapmadığımız zamanda bir öğün yemeğimizi kesiyorlardı. Üçüncüsü, hasta olduğumuz zamanda bizi doktora göndermiyorlardı sonunda dayanamadık kaçtık" dedi.

Ben Türkiye'ye döndüm ve Kur'an Kursu hocalarını İstanbul'a topladım. Beş yüz tane Kur'an Kursu hocası katıldı ve ben onlara bu konuyu anlattım. Kurslarda çocukları döğüyor musunuz dedim. Hocalar ikiye ayrıldı. Yarısı döğmeden yana çıktı ve döğmeden bu iş yürümez dedi. Diğer yarısı da dövülmemesinden yana çıktı. Hocalara sordum: Peki siz Kur'an eğitiminde çocukları nasıl döğersiniz, neye göre döversiniz?

Bizim eleştiriye o kadar ihtiyacımız var ki, sadece Müslümanlar arasında câri olan meseleleri araştıralım onları eleştirelim yeter. Bu işin bir de ilmî tarafı var, tarihî tarafı var.

Mesela, tarihte "hulefa-i raşidîn" diyoruz. Otuz senelik emirlik yapmış ilk devlet reislerine deniyor. Bunların adı hulefa-i raşidîn değil, "Ümerâi'l-Mü'minin" dir. Sonradan bunlara halifelik izafe edilmiştir. Bunların araştırılması ve eleştirilmesi lazımdır.

Müsamaha ile ilgili söylenecek çok söz var. ~~Bu gün~~ Türkiye'de Jandarma teşkilatı var, polis teşkilatı var, mahkemeler var, hapishaneler var ve buralarda devlet bütçesinden milyonlarca insan besleniyor. Çünkü af kültürü ortadan kalktığı için her suça bir ceza veriliyor. Aslında af da bir eğitimidir. Dolayısıyla birçok suçların affedilmesi gerekir. Peygamberimiz Allah'dan günde yetmiş defa af diliyor. Rasûlullah sahabe-i kirama ceza vermemiştir. Yalnız sürgün ettikleri var. Efendimize şu suçları işledim beni cezalandır diye gelen sahabeyi affediyor. Eğer suçu afferseniz çoğunluk ondan ibret alır. Bazıları tekrar suç işler, tekrar affedilirse daha

da azalır. İslâm'da sürgün cezası vardır ama biz Müslümanlar kendi ceza hukukumuzu uygulamıyoruz. En ufak bir anlaşmazlıkta git mahkemeye, mahkemeyi meşgul et. Bu nedir? İşte bu insanlar arasındaki suçü körüklüyor.

Bunlar benim düşüncemdir. Yanlış şeyler söylediysem özür dilerim. Bunlar benim araştırmalarım neticesinde elde ettiğim fikirlerdir.

Cenâb-ı Allah bizlere gerçek mânâda düşünen, gerçek mânâda araştıran, gerçek mânâda sorgulayan ve eleştiren kullarından eylesin. Bize bu gücü ve bu yetkiyi versin. Eğer biz bu yetkiye sahip olursak pek çok problemleri hallederiz.

Sayın rektörümüzün himayesinde ve idaresinde Muş'da yapılacak olan bu toplantının çok faydalı ve başarılı olacağına inanıyorum. Bu başarının devamını Cenâb-ı Allah'dan niyaz eder selam ve saygılar sunarım.

AÇILIŞ KONFERANSI

Fethi Ahmet POLAT*

Hem Rahman hem de Rahim olan, affediciliği ve merhameti bütün bir âlemi ~~kuşa-tan~~ Rabbimize hamd-ü senâlar olsun! Rehberimiz, efendimiz, sabrın ve hoşgörünün tarihte örneği görülmemiş temsilcisi Muhammed Mustafa'ya ve onun yürekli ashabına salât u selâm olsun!

Sayın Valim! Kıymetli Belediye Başkanım! Pek aziz hocalarım! Basınıımızın güzide mensupları! Ülkemizin dört bir yanından yurdumuzu yuvamızı şenlendirmek, ilim neşesi ile gönüllerimizi şâd etmek üzere bizleri onurlandıran aziz misafirlerimiz, sevgili öğrenciler!

Uluslararası nitelikte icra ettiğimiz “İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı” başlıklı sempozyumu ve bu vesileyle beğenilerinize arz edilen Uluslararası İslam Sanatları Sergisini teşrif eden siz değerli misafirlerimizi saygıyla selamlıyor, sempozyumda ele alınacak temel bazı sorunlara hâzirûn tarafından teklif edilecek önerilerin, kamu kurumlarından sivil toplum kuruluşlarına, ekranlardan sosyal medyaya kadar hepimizi derinden üzen dinî tartışmalardaki usul ve âdâba dair kaygıları, eksiklikleri ve kusurları asgariye indirecek bir referans kaynağına dönüşmesini samimiyetle temenni ediyorum.

Saygıdeğer misafirler,

İnsanların tek bir görüş üzerinde cem edilmemiş olması, Kur'an'ın da ifadesiyle, bir ilahi hikmet ve hayatın doğal akışının bir sonucudur. “Şayet Rabbin dileseydi, insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, insanlar farklı düşüncelere ve inançlara sahip olmaya devam edecektir. Zaten (hikmetin ve hayatın doğal akışının) gereği de budur. Rabbinin, ‘Ant olsun ki cehennemi hem cinlerden hem insanlardan (suçlularla) dolduracağım’ sözü de bu sayede gerçekleşecektir.”¹

Âyetten anlaşıldığı kadarıyla insanların tevhitte cem olmaları tavsiye edilmiş, ancak bu emrin hayatın doğallığını zorlamayan bir ısrar tonunda kalması murat edilmiştir. Varoluşun temel nedeni olarak işaret edilen imtihan gerekçesi, farklılıklara imkân veren bir vasat olmaksızın anlamını kaybedeceği gibi yeryüzünü imara

* Prof. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi Rektörü, Tefsir A.B.D Öğretim Üyesi.

¹ Hüd 11/118-119.

memur insanın vazifesini ifa edebilmesi de bazen fizikî, sosyal ve kültürel yapısı, bazen de dini, dili, etnik çehresi farklı insanların birbirini tamamlayarak dünyayı yaşanılır kılmasıyla mümkün olabilir. Aynı şekilde yaptığı iyiliklere mukabil öte dünyada erişilecek nimetler karşısında duyulacak sevincin büyüklüğü ile hayatı yalnızca dünyadan ibaret bilen inkârcının bedbahtlığının az ya da çok oluşu ancak bu hikmet mevcut ise gerçekleşmiş olur.

Allah Teâlâ insanlara ilahi kitap göndererek o kitaba sahip çıkanları farklılık kültürüne en üst düzeyde hayat hakkı tanıma sorumluluğunu yüklemiştir. Modern dünyada haksızlıklara, adaletsizliklere, zulme karşı sabah-akşam fiili ve sözlü olarak "hayır" diyebilmek, Müslümanların her şeyden önce imanî sorumluluğudur. Bu sorunlara karşı çıkışın ertelendiği durumlarda iman salt bir teori, hayatın gerçeğinden uzaklaşmış bir inançlar manzumesine dönüşür. Hayatın ikili yüzü, biri maişet (geçimlik/dünya) diğeri gerçek hayat (ebedî hayat/ahiret) olmak üzere iki veçheden oluşur. Ne ilkinin ikincisinden ne de ikincisini ilkinden ayırmak mümkündür. O yüzden hakikati bir yüzünden tanımlayan her felsefe eksiktir, bütüncül olmayıp hayatı ve hakikati parçalayan karakterdedir. Sorumluluk, mümini hakikatin her iki yüzüne karşı teyakkuz halinde tutar ve onun tanıklığını zamanın ve mekânın tüm mesuliyetini yüklenmiş bir vicdanî tanıklığa dönüştürür.

Hüküm sahibi elbet Allah'tır; ancak vaz olunan hükmü şartlara, zamana, zemine göre yorumlayıp en doğru biçimde uygulanması için kanaatler belirtmek, Müslüman'ın olağan hayatının bir parçasıdır. Hiçbir düşünce veya inanç sistemi yoktur ki eleştiriden muaf olsun. Çünkü eksiklikleri gösterilmeden ve uyarılmadan ne bireylerin gelişiminden bahsedebiliriz ne de toplumların. Nitekim bu yönü dikkate alındığında muhalefet ve buna bağlı olarak şekillenen eleştiri, hakikat arayışının birçok yönteminden biri olarak fonksiyon görür. Farklılıkları müşterek bir hedefe ulaşma noktasında zenginlik sayan toplumlar; dil, din, kültür ve etnik çeşitliliklerini, hatta coğrafi mekân farklılıklarını bir zenginliğe dönüştürebilirler. O halde Rabbimizin doğal ve hatta ilahî bir lütuf olarak tanımladığı bu hakikati tersine çevirecek her tasarruf, ilahî iradeye zımnî muhalefettir.

Esasen farklılıkların zenginliğe dönüştürülmesi gerektiğine dair kâinat âyetlerinde bize örnek olabilecek sayısız veri bulunmaktadır. Su, bir hidrojen iki oksijen atomundan oluşur. Hidrojen yanıcı bir maddedir, oksijen yanmayı mümkün kılan... Ancak bu iki element, hidrojenin hidrojen oluşundan, oksijenin de oksijen oluşundan herhangi bir taviz vermeksizin, mamafih yeni bir terkinin unsuru olmaktan da imtina etmeden bir araya gelerek varlığın mucizesi olan suya dönüşür. Ancak suyun kimyasına müdahale edildiğinde, iki elementten herhangi biri süreçten dışlandığında yahut sürece eksik veya fazla katıldığında, suyu su yapan özellikler ortadan kalkar. Demek ki mucizeyi gerçekleştiren şey, farklılıklara saygı çerçevesinde bir araya gelme kıvamıdır. Suyu su yapan atomlar bölünüp parçalandığı zaman da su yakıcı bir ateşe dönüşür. Hidrojen tabiatı gereği yanmaya, oksijen

de yine tabiatını uygun olarak bu yangını körüklemeye başlar. “Denizler kaynatıldığı zaman...”² âyeti bu kaotik sahneyi ne de güzel tasvir etmiştir!

Her ne kadar su örneğinde vakıayı tanımlamak ve sonuçlara dair çıkarımlarda ~~bu lunmak~~ kolay olsa da söz konusu Hz. İnsan olunca konuşmak son derece güçleşir. Çünkü bir elma ağacından beklenen sadece elma vermesidir. Elma sağlam ya da çürük olabilir, büyük ya da küçük yetişebilir; ancak ürün elmadır. Aynı şekilde taşın sertliği, buzun soğukluğu, acının yakıcılığı gibi hepsi de maddesi ve mahiyetiyle uyumlu vasıflar, eşyadan beklediğimiz normal davranışlar olarak tezahür eder. Ancak insan böyle değildir. Altın madeni beklerken demire, sağlam meyve devşirenken bir anda çürüğe denk gelebiliriz insanda. İnsanı insan olmaktan çıkaran, **bel hüm edall** tavsifine uyan nice ~~ör-nekler~~ yaşarız günlük hayatta. İşte bu farklı, çelişik hatta çatışık haldeki insan davranışlarının bulunduğu bir dünyada farklılıkları kuyumcu terazisinde tanımlayacak mekanizmalara, onları hukukun adil yargılarına konu edinecek enstrümanlara hayati ihtiyaç vardır.

Kıymetli misafirler,

İhtilaf, biri çatışma, diğeri farklılık anlamına gelen iki öz manayı içerir. Hak ile batılın ihtilafı bir farklılık değil çatışmadır ve makbuldür. Ne var ki Müslümanların birbirini tekfir eder tarzda ayrılığa düşmesi farklılık değil çatışmadır ve merdüttür. Ancak Müslümanla Hıristiyan’ın, Türk ile Kürt’ün kendilerine özgü dinî, kültürel, sosyolojik farklılıklarını muhafaza ederek aynı topraklarda yaşamaya devam etmesi bir çatışma değil farklılıktır. Hanefî ile Şâfiî’nin, Eş’arî ile Maturidî’nin aynı dini metinlerden besleniyor olmalarına rağmen farklı seslerin tercümanı olmaları bir çatışma değil farklılıktır.

İhtilaflarımız ve eleştirilerimiz hayra vesile olduğu müddetçe övülüp teşvik edilmiştir. Müslümanlara her önemli işte mutlaka istişare etmelerinin emredilmiş olması, ihtilafın rahmete dönüşme potansiyeliyle ilgilidir. Bizim geleneğimizde ihtilaf ve buna bağlı olarak eleştiri, nihâyetinde taraflara bir hakikat armağan eder. Bahşedilen hediyeye kavuşanlar, fikhî tartışmalarda ortak karara varan ilim taliplerinin örneğinde olduğu gibi, tekbirler getirerek Allah’a hamd eder. İşin bu kısmında mutlu sonu temin eden sâik, samimiyettir.

İhtilafların bilgiye dayalı olmayan **hali**, yanlış ya da eksik bilgiye, zanna, ama ~~hep-sinden~~ önemlisi hevâya dayalı nefsanî iddialar olmakla **maluldür**. Oysa ilmin hangi kanallarla elde edileceği bellidir. “Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, işte bunların hepsi yaptığından sorumludur”³ âyeti, özellikle dinî konularda gelişigüzel konuşulmasını yasaklar. “Ağzımıza geldiği gibi yalan yanlış konuşarak ‘Bu helâldir, bu haramdır’ deyip durmayın; çünkü Allah hakkında asılsız şeyler söylemiş oluyorsunuz; Allah hakkında asılsız şeyler söyle-

² Tekvîr 81/6.

³ İsrâ 17/36.

yenler kesinlikle kurtuluşa eremezler"⁴ âyeti, bu konuda hepimiz için ciddi bir uyarıdır. Çünkü din hakkında sağlam bir delile dayanmadan söz söyleme hastalığı, işin sonunda Allah hakkında ulu orta konuşmaya varır: "Öyleyse, sakın Allah'la (başkaları arasında) kendi kafanızdan benzerlikler kurmaya kalkmayın! Çünkü Allah [her şeyin aslını] bilmektedir, ama siz bilmezsiniz"⁵

İhtilafın ittihadı bölen şekli, Kur'ân terminolojisinde nifâk, şikâk, fitne, nizâ', adâvet, bağı gibi her biri İslam toplumunu yok eden; onun rengini, kokusunu ve istikametini bozan ürkütücü kavramlar altında irdelenir. Rahmete ve ittihadı sebep olan ihtilaf dikkatli biçimde yönetildiğinde insanı ve toplumu güçlendiren bir role bürünürken zahmete ve tefrikaya sebep olan ihtilaf, sadece sosyolojik anlamda değil, aynı zamanda zihni ve kalbi bakımdan kopuşlara yol açar. Toplumda birlik ve dirliğin buhar olup uçması, adı geçen zihni ve kalbi kopuşlar sonrasında **husule** gelir. İşbu sebeple İslam, her konuda itidali tavsiye ile adalet sahibi olamayanların takvaya erişemeyeceğini ihtar eder: "Siz ey imana ermiş olanlar! İnsaf ile hakikate şahitlik yaparak Allah'a bağlılığınızda sımsıkı durun. Bir kimseye karşı nefretiniz, adaletten sapmanıza sebep olmasın sakın. Adil olun! Çünkü adalet, takva sahibi olmaya en yakın davranıştır"⁶

Kıymetli misafirler,

İhtilafın toplumu tefrikaya götürmesinin nedenlerinden bir diğeri, şahsî görüşlerini mutlak hakikatle özdeş kılanların karşıdakinin görüşlerini dikkate değer bulmamasıdır. Hâlbuki bizler, "Hiç şüphe yok ki Allah, kendi yolunda, birbirine kurşunla berkitilip **ke-netlenmiş** bir duvar gibi saf kurarak savaşanları sever."⁷ âyetlerinde ifade edildiği üzere, bir duvarın tuğlaları gibi birbirimize kenetlenir, kendimizi tüm farklılıklarıyla birlikte İslam cemaati içerisinde ifade ederiz.

Bahse konu bu ortak yaşam kültürü, belirli birey ya da toplumların ortak yarar ekseninde yardımlaşması anlamında bir simbiyoz yaşamdan çok daha öte ve derin anlamlara sahiptir. Kur'ân, İslam toplumunu sadece kendisi ve yakın komşuları için değil, özü itibarı ile iyi insan ve tüm insanlık için bir değer olarak tanımlar: "Siz, tüm insanlığın iyiliği için tarihe gönderilmiş en hayırlı topluluksunuz; marufu tavsiye eder, münkerden alıkoyarsınız"⁸ Mahza iyilik kaynağı olan mümin, iyiliği neşrederken üslubuyla da iyidir. "(Ey Resulüm!) Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır! Onlarla en güzel şekilde mücadele et."⁹

⁴ Nahl 16/116.

⁵ Nahl 16/74.

⁶ Mâide 5/8.

⁷ Saf 61/4.

⁸ Âl-i İmrân 3/110.

⁹ Nahl 16/125.

Özü ve sözüyle iyilik elçilerinden oluşan İslam toplumunda sarkastik dil kullanılması, vahdet duvarına çamur atmaktan, tuğlalarını söküp duvarı yıkmaktan başka anlama gelmez. Bundan daha üzücü olanı, söz konusu tartışmalara bir samimiyet testine tabi tutularak kıymet atfediliyor olmasıdır. İnsanların samimiyet testine tabi tutulması ya da kişinin kendisini hakikate hükmeden özne olarak konumlandırması, toplum mühendislerinin itiyadındandır. Toplum mühendisleri için bireylerin ya da kitlelerin itibarı ancak nicelikselidir. Niceliğin niteliğe baskın geldiği toplumlarda sayılar her şey, değerler hiçbir şeydir. Müntesibi olmakla iftihar ettiğimiz ecdadımız böyle midir peki? Kat'a! "Allahu a'lemu bi's-savâb: Allah en doğrusunu bilendir." vecizesi, selef-i sâlihînin kitaplarında olmazsa olmaz ifadelerdendir. Çünkü doğrunun tek sahibi olduğunu iddia eden özne başkalarını yok sayar; eleştiriyi bırakıp ithama başlar. Eleştirinin ithama dönüştüğü yerde tartışmanın amacı insan kazanmaktan çıkıp insan harcamaya dönüşür. Oysa Müslüman'ın işi insan biriktirmek, yangından can kurtarmaktır. "Ben gelmedim davi için, Benim işim sevi için, Dostun evi gönüllerdir, Gönüller yapmaya geldim." diyen Yunus'a bir Fâtiha hediye edelim.

Saygıdeğer hâzirün,

Eleştirinin işlevi ifsada dönüşmüşse takip edilen usulün ya da kullanılan kavramların dinî görünümlü olmasının kaymet-i harbiyesi yoktur. Unutmayalım ki şeytan dahi insanı Allah ile aldatmaya çalışır. Toplumunu tefrikaya düşüren her usul ve kavramdan, Kur'ânî olarak adlandırılıyor olsalar da, behemehâl uzaklaşmak gerekir. Ashâb-ı Kirâm'dan iki kişi bir münakaşa esnasında taraflarından istimdat eylemişti. Birinin Ensâr'ı, diğeri Muhâcirün'u yardıma davet etmesi sonrasında bu iki Kur'ânî kavramın kullanılması Peygamber efendimiz tarafından geçici olarak yasaklandı. Erbabınca malum olan yedi harf münasebetiyle de Peygamberimiz, "Kalpleriniz üzerinde ülfet bulup ittifak ettiği müddetçe Kur'ân'ı okumaya devam edin; ancak olur da bir âyet üzerinde ihtilafa düşüp kalbinizde şüpheler uyanırsa kalkıp o meclisi terk edin." buyurmuştur.

Esasen tefrikaya yol açmamakla birlikte boş bir tartışma olarak kalan fikir farklılıkları da İslam'da hoş görülmemiştir. İhtilaf ve eleştirinin değerli olması, yol gösterene sonuçta bir öneri eşliğinde hakikat ışığını göstermesidir. Pür eleştiri, futboldaki golsüz ataklara benzer. Yanınıza kâr kalan sadece yorgunluklarınızdır.

Değerli misafirler,

İhtilafın ve eleştirinin doğal bir olgu olarak kabul edilmesi normal olsa da tahammül ahlâkının sınırsız bir tolerans durumu, sağ yanağına vurana sol yanağını çevirme acziyeti olduğu da düşünülmemelidir. Çünkü hiçbir tahammül düşüncesi tahammül vasatını ortadan kaldırmayı amaçlayan bir tümelci ideolojiye müsaade etmez. Bu sebeple tedhîs ve terör bir eleştiri yöntemi değildir, kalplere korku salma bir eleştiri yöntemi değildir, tekfir ve tehdit bir eleştiri yöntemi değildir, tahkîr ve tezyîf bir eleştiri yöntemi değildir, istihkâr ve istihfâf bir eleştiri yöntemi değildir.

Burada reel olanla ideal olan arasındaki muvazeneyi ciddiyetle korumak elzemdir. İdeal tutkusu, insanın en soylu ve ulvî yönlerinden sayılır. Elhak toplumları ataletten kurtaran ve ileri doğru sıçrama yapmasını sağlayanlar, tarihin tembel akışını değiştirip onu hızlandıranlar; müstesna insanlar, kesin inançlılardır. Ancak idealist insanların amaca ulaşmada fanatizm derecesinde sahip oldukları tutkulu bağlanış, farklılıklar söz konusu olduğunda tehlikeli olabilir. Özellikle din sahasında bu durum, hiçbir eleştiriye açık olmayan, tahammülsüz bir ruh halinin ortaya çıkmasına sebep olabilir. Bu durumda olanlar açısından eleştiriye kapalı olmak bir umursamazlık hali olmaktan çıkıp göreve dönüşmüştür. Haricilerin bağnaz bir zihnin esiri olarak kişisel görüşlerini nassın yerine geçirmesi, Hasan Sabbah'ın fedailerinin en mutena İslam büyüklerini katletmesi ve FETÖ terör örgütünün besleme çekerek insan kıyımı yapması bir aşk ve esrime hali olarak belki izah edilebilir, ancak bir İslami duruş olarak asla tavsif edilemez.

Kıymetli dinleyiciler,

İhtilaf, asıl ile fer'in, usûl ile vusûlün, vesîle ile gayenin birbirine karıştırılması durumunda rahmet olma vasfını yitirir. Aslın konuşulacağı yerde fer', vesilenin konuşulması gereken yerde gaye konuşulmaya başlarsa, deve dışı büyüklüğündeki sorunlara dürbünün ters tarafından bakar, bugün için dinî ya da ictimaî değeri olmayan meselelere pertav tutarız. Kuyuların temizliği, cariyelik, recm gibi aktüel değeri neredeyse hiç bulunmayan konuların gündeme oturduğu bir yerde sosyal adalet, kamu hukuku, rüşvet, yolsuzluk, bağımlılık gibi konular gölgede kalmaya devam eder.

Dinde usûl esasa mukaddem olduğundan, ihtilaf edilen meselelerde bir usûl ve ~~as-ında~~ işaret etmeyi daha önemli bulduğum bir üslup problemi neredeyse bütün âlimlerimizin ve aydınlarımızın ortak sorununa dönüşmüş durumdadır. Nezâhetini kaybetmiş bir üslubun din adına vereceği mesaj ne olabilir? Hâzirûnun affına mağrûren, hadislerde deve idrarının şifa amaçlı kullanımıyla ilgili akdedilen bir televizyon tartışmasından akıllarda kalan, masa üzerinde koca bir turşu kavanozunda sergilenen imajdan başkası değildir.

Günümüzde tartışma ve eleştiri denildiğinde can sıkıcı bir sorun haline gelen ~~alan-lardan~~ diğeri de medyadır. En geniş anlamda iletişim vasatı anlamına gelen medyada şahit olduğumuz endazesini kaybetmiş dinî tartışmalar sebebiyle ulemamız saygınlığını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Dinî tartışmalarda artık din ve dindarlar, dindarların önemli temsil makamları olarak diyanet, ilahiyat, imamahatipler ve medreseler günah geçisine dönüşmüş durumdadır. Sabah uyandıığımızda rast geldiğimiz sorunlardan hiç olmazsa birisinin sebebi artık din ya da dindarlardır. Medyanın ayartıcı cazibesi, dinî meselelerdeki ihtilaflı konuların, dip bucakta kalmış tartışmalı meselelerin kolayca ve kolaycı bir üslupla medyaya aktarılmasına yol açmaktadır. Oysa ~~ilmin~~ dolayısıyla ulemanın afeti kolaycılık değil midir?

Öte yandan bu tartışmalarda nice zamandır geleneği dışlayan bir din müdafasına savrulmuş olmamız daha acıdır. Din üzerine konuşmak için dinin sahih bilgi kaynaklarına, Kur'ân'a ve Hadis külliyyâtına, on dört asırlık kültür mirasına bilgisine sahip olmak yetmez. Aynı zamanda söz konusu bilgi kaynaklarından yararlanma yöntemine, usûl bilgisine, kadim bilginin çağdaş hayatla ilişkisi konusunda analitik bir yorum yeteneğine de sahip olmak gerekir. Doğrudur, son üç asırdan bu yana entelijansiyamız asırların biriktirdiği tortular ve yığınlar arasında şaşkın şaşkın gezip durmaktadır; ancak daneyi saptan ayırmasını bilenler için bu ambarda bilirse nice hazineler saklıdır!

Terim olarak; insanın bir amaca yönelik olarak kendi iradesi/arzusu ile iyi davranışlarda bulunup kötülüklerden uzak durması anlamına gelen ahlâk, davranışları düzenleyen ve iyiliği bir eylem haline getiren hayatı okuma biçimi olarak eleştiri kültürümüzde hak ettiği konumu bulmalıdır. Oysa bugün etik hepimizin dilinde, ancak ahlâk çok azımızın hayatındadır. Ahlâk İslam toplumunun en belirgin özelliğidir. Söylemekte hiçbir beis yok, etik anlayışımızı belirleyen en önemli kaynak din, etik'in davranıştaki tezahürü olarak ahlâkın numunesi Hz. Peygamber'dir. Bu sebeple Kur'ân'ın ifadesiyle Hz. Peygamber en yüce ahlâk üzeredir. Aişe annemizin o muhteşem cevabı ile "O'nun ahlâkı Kur'ân'dır". Aslında hayatın her sahası ve safhası ahlâk süsü ile göz alıcı hale gelir; ahlâkını kaybeden, hayat ışıltısını yitirir. Ticaretin, siyasetin, savaşın, gücün ve kardeşliğin nasıl ki ahlâkı varsa, eleştirisinin de ahlâkı vardır. Bilmek bir durum, inanmak bir duruş, ahlâk bir temsil keyfiyettir.

Konuşmamın tam da burasında, özellikle modern çağın dayattığı din ve bilim ~~anla-yışlarının~~ gölgesi altında ihtilaf ve eleştirisinin mahiyeti ve işlevine dair birkaç hususa işaret etmek isterim. Eleştiri, çoğu zaman entelektüel bir ilgiyi seslendirdiğinden, aklın uzanmadığı alanlarda fonksiyonel olmaktan uzaktır. Din denilince eleştirisinin belki de insanı en fazla üzen yanı, dinin duygu ve coşku boyutuna kör kalınmasıdır. Örneğin mucize, dua ve kerâmet kavramlarını idrâk edemediği için bunları ancak modern bilimin izahı ile dinî düşüncenin sınırlarına sığdırabilen bir bakış açısı sorunlu ve sorumsuzdur. Hâl böyle olunca "ilâhî müdahale" yahut "ruhî arınma" terkibi ile icmâl edebileceğimiz tüm gerçeklikler dolaysız biçimde eleştiriye muhatap olsa da eleştirisinin fonksiyonuna uygun biçimde ortaya herhangi bir netice çıkmamakta ya da ortaya çıkan amorf nesne kimse için bir anlam ifade etmemektedir.

Kafka'nın bir eserini okuyan Einstein, "Onu okuyamadım; çünkü insan ruhu onu anlamak için yeterince karmaşık değil." demektedir. Esasen din, eleştirel olmayan bir tâbi kitlesi talep eder. Çünkü eleştirel okuma, dini bir mesaj yığını olarak görür. Eleştirel okuma için Kur'ân da diğer eserler gibi Arap dilince yazılmış bir metinden ibaret olur. Tek farkı onun yüksek karakterli bir Arap dili metni olmasıdır. O sebeple din dili bir "eda dili" olmaktan ziyade bir "telakki, telakki bi'l-kabûl" dilidir. Din dilini teolojik bir metne dönüştürürken gerekli hassasiyet gösterilmedi-

ğinde, en sıradan dinî kabullerin dahi mezhebî bir çatışma alanına dönüşmesi kaçınılmazdır. Hadisler konusundaki eleştirel dilin nasıl olduğu ise bahs-i diğer...

Ahlâk da böyledir. Ne fonksiyonel olduğu için değerlidir ne de herkesçe ittifak edilen bir rasyonaliteye sahip olduğu iddia edilebilir. Hayatını tehlikeye atan bir itfaiyeci kucağında ölü çocukla dışarı çıktığı için eleştirilemez; oysa vazife ahlâkı itibarıyla yerinde bir davranışta bulunmadığı gibi sonuçları itibarıyla fedakârlığı da işe yaramamıştır. Neticesi olmayan bu çabaya değer veren tek şey ahlâktır; iman gibi... Peygamber olarak Hz. İbrahim'in, rüyasında aldığı talimat doğrultusunda evladını kurban etmesini rasyonel bir davranış olmadığı gibi fonksiyonel bir durum da değildir. Ancak imanın olduğu yerde mümine düşen tek seçenek itaattir. Parmak basmaya çalıştığım husus, dinin sâbiteleri olarak duran nasrlara yahut aklın ancak vahiy bilgisiyle künhüne vâkıf olabileceği alanlara 'eleştirel söylemin özgürlüğü' bahanesiyle müdahale etmenin yanlış olduğudur.

Son olarak işaret ettiğim bu husus, eleştirilerimizde insana dokunan üslup ile insanı es geçen üslup arasında ne kadar önemli farklar bulunduğunun da bir göstergesidir. İnsana dokunmayan yahut insanın dokunmadığı hiçbir vetire kalıcı olamaz. Bu, canı olmayan binalar için dahi böyledir. Süleymaniye Camii asırların gerisinden hala ruhumuzla bağ kurmaya devam ederken insana dokunmayı unuttuğumuz şehirlerimizde sokaklarımız insansız kalmıştır. Ruh ile donattığımız bir eserin sadece ayakta duran hali değil, harabesi dahi değerlidir. Ruhu olmayan yapıtların harabesi sadece hurdadır. Bâbil'in asma bahçeleri bugün dahi ziyaretçileri kendisine hayran bırakan harabelere sahipken teknoloji çöplüğüne dönen hurdalıklar metal değerinden fazlasına sahip değildir.

Kim bilir, belki de çoktandır unuttuğumuz bir kültürü bugün yeniden hatırlamak ve hatırlatmak vaktidir. Uzunca bir dönemdir, yerinde susmanın gücünü hafife alan bir eleştiri kültürünün bütün bir ilim dünyasını esir almış olması düşündürücüdür. Suskunluk, yerine göre en müessir mürşittir. "Susmam bir şey anlatmıyorsa şayet, konuşmam neye yarar" diyen bilge ne kadar da haklıdır! Kabul edelim ki vicdanı dumûra uğramış bir insanı bazen yalnızca susmak hakikate uyandırabilir. İnsan, kimi zaman bir ilahi müjdenin alameti olarak susar; yaşlı Zekeriya peygamberin çocuk sahibi olacağına dair verilen haberin gerçekliğine işaret olarak 3 gün konuşmaması gibi... Kimi zaman da ancak hakikatin kendisi dile gelsin diye susar insan; Meryem'in sustuğu yerde İsa'nın konuşması gibi...

Kıymetli misafirler,

Hepinizin malumu olduğu üzere bu büyüklükte bir sempozyumun sorunsuz icra edilmesinde teşekkürü ziyadesiyle hak eden pek çok ilim sevdalısı kardeşimiz var. Muş Alparslan Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Abdülcelil Bilgin'in şahsında İslamî İlimler Fakültesinin fedakâr akademik ve idari personeli, İslamî Araştırmalar Vakfı Mütevelli Heyet Başkanı Prof. Dr. Ali Özek hocamızın şahsında Vakfın bağışçıları ve çalışanlarını tebrik ediyor, kendilerine minnettarlığımı bildiriyorum. Üniversitemiz Genel Sekreteri Öğr. Görevlisi Harun Demir'in

şahsında tüm idarî personelimize özverili gayretleri sebebiyle teşekkür ediyorum. Sempozyum vesilesiyle açılan sergide katılımcıların sanat duygularına hitap eden kıymetli eserleriyle ruhumuzu incelten sanatkârlarımıza ayrıca teşekkür ediyorum. Uzaktan yakından gelmek suretiyle bilim şölenimize katkı sunan çok kıymetli hocalarıma saygılarımı sunuyor, hepinizi muhabbetle selamlıyorum. Allah'a emanet olunuz...

BİR SAVUNMA REFLEKSİ OLARAK ELEŞTİRİ VE TARTIŞMA

H. Yunus APAYDIN*

“Ümmetim içerisinde farklı görüşlerin olması rahmettir.”
(Hadis)

Kur’an esas itibariyle inanç, ahlak ve amel yönünden bireyin istikamet üzere olmasını sağlamaya yönelik bildirimler içerir.

Bireyin hem dünyada hem ahirette mutluluğunu sağlamaya yönelik bu bildirimlerin anlamının tespiti ve yorumlanması konusunda ilk dönemlerden itibaren farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Her birinin farklı bir din algısı olan bu yaklaşımlar ekolleşmiş ve doğal olarak kendi algısının doğru olduğunu düşünen her bir ekol öteki ekollerin hakikat karşısındaki konumlarını niteleyen bir dil oluşturmuştur. Farklı ekollerin birbirlerini nitelenecek için kullandıkları ifadelerin en bilinenleri küfür, dalalet, bid’at ve hatadır. Bu jargonun esas itibariyle sahih din algısı noktasında merkezi bir konumda olan sünni çizgiye ait olduğu söylenebilirse de zaman içinde bütün mezhepler bu terminolojiyi kendi dışındakiler için kullanmışlardır.

Gazzali öteki hakkında nasıl bir nitelirmede bulunulacağı konusunda şöyle bir şablon önerir¹:

Nazari konular, -yani dinin yukarıda sözü edilen üç boyutu üzerinde düşünme ve akıl yürütme yoluyla oluşturulan algılar veya tespit edilen anlamlar- kesinlik düzeyi bakımından kat’iyyât ve zaniyyât olmak üzere başlıca iki grupta toplanır. Gerek kelâmî, gerek usulî gerekse fikhî konularda kat’iyyat bulunmaktadır.

Kat’iyyât Alanında Ötekinin Durumu:

Kat’iyyat kategorisine dahil olan konularda doğru tektir ve bu doğruyu tuttu-ramayan kimse günahkar olur. Gazzali burada “günahkarlık” kavramını -kategorik olarak farklı düzeylerde gerçekleşen günahkarlık durumlarını içine alan- bir üst kavram olarak kullanmış ve kapsamı içerisine küfür, dalalet ve bid’ati yerleştirmiştir. Buradan kat’iyyat alanına giren konuların da kategorik olarak farklı düzeylerde tasavvur edildiği anlaşılmaktadır. Kat’iyyat kavramlaştırmasının, doğrunun tek olacağı varsayılan konuları ifade etmek amacına matuf olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Gazzalî “kat’î kelâmî konular” derken bununla münhasıran “sırf akli” olan

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Ebû Hamid Muhammed b. Gazzâlî, *Mustasfa*, Klasik Yayınları, çev. Yunus Apaydın, İstanbul 2019, s. 910-949.

konuları kastettiğini belirtmektedir. Sırf kelâmî konular; düşünen kimsenin, gerçekliğini -Şer'in vüruduna bağlı olmaksızın- akıyla idrak edebileceği hususlardır. Bu konularda gerçek tek olup bu gerçeği tutturamayan günahkâr olur. Ancak sırf kelâmî konular tek düze olmayıp farklı düzeylerde. Mesela Allah ve Resulüne iman gibi konularda hata eden kâfir olur. Allah ve Resulünü bilmeye engel teşkil etmeyen konularda (mesela Allah'ın görülmesi, kulların fiillerinin yaratılması ve olup biten şeylerin Allah'ın irade etmesiyle olması gibi konularda) hata eden ise kafir olmayıp değerlendirmenin yapıldığı noktaya göre başka nitelendirmelere tabi tutulur. Bu kişi, haktan ayrılıp dalaletle düştüğü için *günahkâr*; yakinen bilinen gerçeği tutturamaması yönüyle *hatalı* ve selef arasında yaygın olan görüşe muhalif bir görüş ortaya attığı için de *bid'atçı* olarak nitelendirilir.

Ehl-i sünnet uleması ve Mutezile'nin geneli kat'iyat konusunda doğrunun tekliğini savunur. Ama Mutezili bilginler arasında farklı düşünenler de vardır. Mesela Câhız, kat'iyat alanında her ne kadar doğrunun tek olduğunu kabul etse de, kitâbî olsun olmasın başka bir dine mensup olan Yahudi, Hıristiyan ve Dehriilerin, inatlaşmadan, kendi dinlerinden ayrılmayı Allah'ın gösterdiği yoldan ayrılmak olarak görüp samimiyetle kendi dinlerinde kalmak istemeleri durumunda ahirette mazur olacaklarını öne sürmüştür.² Câhız'ın bu görüşü, bazı yönlerden eleştiriye açık olsa da ötekini anlamının ve hoş görmenin yüksek bir seviyesini temsil eder. Yine Mutezili bilginlerden Abdullah b. el-Hasen el-Anberî, kat'iyat konusunda da doğrunun tek değil çok olduğunu öne sürmüştür. Anberî'nin maksadının ne olduğu konusunda farklı yorumlar bulunsa da öyle görünüyor ki Anberî, sağlam gerekçelere dayanan ve sahih bir yöntemden hareketle oluşturulan bir görüşün her halükarda doğru olacağını öne sürmektedir. Anberî'nin bu görüşü aşırı bulunarak Mutezili bilginler de dahil olmak üzere birçok kelimacı ve usulcü tarafından eleştirilmiş ve yanlışlanmıştır. Sonraki kimi Mutezili bilginler Anberî'nin bu sözünü şöyle tevill etmişlerdir: "Anberî, bu sözünü Müslümanlar arasındaki rü'yet, fiillerin yaratılması, halku'l-Kur'ân ve irâdetu'l-kâinât gibi küfrü gerektirmeyen kelâmî meselelerdeki ihtilafı kastetmiştir. Bu meseleler hakkındaki ayet ve hadisler müteşabih olduğu ve deliller arasında tearuz bulunduğu için bu meselelerde küfür söz konusu olmaz. Netice de farklı görüşlere sahip olan kişi ve gruplardan her biri kendince Allah'ın ve Resulünün kelâmına daha uygun bulduğu ve Allah'ın azametine ve dininin sebatına daha layık gördüğü görüşü benimsemiş olmaktadır. Ötekini "hoşgören" bu gibi yaklaşımların genelde Mutezile bilginlerinden gelmesi ayrıca değerlendirilmesi gereken bir husustur.

² Yahudiler, Hıristiyanlar ve Dehriiler gibi, İslâm dinine muhalif olanlar, kendi inançlarının dışındakilere karşı inatçı bir tutum içerisinde iseler günahkârdırlar. Düşünüp araştırmış fakat gerçeği yine de bulamamış iseler, bu takdirde günahkâr olmayıp mazurdurlar. Düşünüp araştırmanın gerekliliğini bilmedikleri için araştırmamış iseler yine mazurdurlar. Azab görecektir olan günahkâr ise yalnızca inatçı davranandır. Çünkü Allah teâlâ hiç kimseye gücünün üzerinde yük yüklemeyiz. İnatçı olmayan diğerleri ise öğrenmenin yolu kendilerine kapanmış olduğu için gerçeği idrakten aciz düşmüş ve Allah korkusuyla inançlarına bağlı kalmışlardır. Gazzali, *Mustesfâ*, s. 913.

Usûlî konular ifadesiyle kastedilen ise icmân, kıyasın ve haber-i vahidin hüccet olması gibi hususlardır. Bu hususlarda da doğru tektir. *Fıkhi konular* ifadesiyle beş vakit namazın, zekâtın, haccın ve orucun vacipliği; zinanın, adam öldürmenin, hırsızlığın ve şarabın haramlığı gibi, Allah'ın dininden olduğu kesin olarak bilinen şeyler kastedilmektedir. Bu konularda gerçek birdir ve bilinmektedir. Bu konularda aykırı düşünenler günahkâr olur. Bu konuda aykırı düşünen kimse, Şâri'in maksadından olduğu kesin olarak bilinen şeyleri inkâr ediyorsa kâfir olur. Mesela şarap içmenin ve hırsızlığın haramlığını, namaz ve orucun vacipliğini inkâr eden kâfir olur. Çünkü böyle bir inkâr ancak Şer'i yalanlayan birinden sadır olabilir. İcma'ın, kıyasın ve haber-i vahidin hüccetliği, her ne kadar kesin olarak bilinse de bu bilgi zarurî olarak değil akıl yürütme yoluyla oluştuğu için bunları inkar eden günahkâr ve hatalıdır ama bunları inkar eden kimse kâfir olmaz. İcmâ ile bilinen fikhî konular da böyledir.

Bu noktada altı çizilmesi gereken hususlardan birisi şudur: Kat'iyat alanında doğrunun teklîğinin savunulması anlaşılabilir bir durumdur. Bu durum bir dini tercih edip ona mensup olmanın ve hayatı o doğrultuda yaşamının doğal bir sonucu olarak görülebilir. Esasen bu tür nitelendirmeler bir tür koruma refleksi olarak da değerlendirilebilir. Şöyle ki bir dine giriyorsunuz, mesela beş vakit namaz, oruç, zekat o dine göre yaşamının göstergeleri olarak değerlendiriliyor. Bu durumda birisi dinde bunların aslının olmadığını söylediğinde veya bunları olmadık veya görülmedik biçimde yorumladığında sizin sessiz kalmanız bir bakıma içinde olduğunuz binanın temellerinin yıkılmasına, dolayısıyla binanın üzerinize çökmesine sessiz kalmanız anlamına gelecektir. Bu bakımdan dinde kat'i olarak bulunan ilkelere yönelik saldırı bir şekilde karşılık bulmak durumundadır. Ancak burada hassas nokta şudur: Sizin kat'iyat konusunda farklı düşünen birini bir günahkarlık düzeyi ile nitelendirmeniz bir yönüyle teorik düzeydedir. Daha açık söyleyecek olursak mesela birini bir görüşünden dolayı tekfir etmeniz, yani onun bu düşüncesinden dolayı kafir olduğunu söylemeniz sizinle sınırlı olup, sizin bu algınız sebebiyle onun mürted olması gerekmez. Bunun pratik sonuçları kamu düzenini ilgilendirir ve benimsenen kamusal hukuki prosedür olmadan bunların hiçbirisi gerçekleşmez. Ayrıca birine yönelik tekfir nitelemesi bir yönüyle (hele hele günümüz açısından) subjektif bir değerlendirmedir ve bu nitelemeye muhatap olan kimsenin size aynı nitelemeyle karşılık vermesi imkân dâhilindedir. Özetle bir savunma veya koruma refleksiyle farklı düşünceler hakkında bir nitelemede bulunmak normal ama -bir siyasal ve sosyal tanıma olmadan- bu nitelemenin -geçmişte öngörülen- pratik sonuçlarını gerçekleştirme çalışmak anormaldir.

Zanniyât Alanında Ötekinin Durumu:

Zanniyât alanı ise içtihadî konulardır. İctihat yoluyla ulaşılan görüş epistemolojik olarak bilgi değil zan, yani kanaat ifade edeceğinden içtihadî konularda farklı görüştekilere küfür, bid'at ve dalalet içerikli nitelendirme kesinlikle yapılmaz. İctihadi konularda öteki görüşlere yöneltilebilecek en ağır niteleme "hata"dır. Yani farklı görüşte olan birine en fazla "Senin görüşün yanlış!" denilebilir.

Öteki görüşlerin yanlış olarak nitelendirilmesi de sadece içtihadî konularda tek bir doğrunun bulunduğu diğerlerinin yanlış olduğu görüşünde olanlar açısından söz konusu olabilir. Çünkü içtihadî konularda doğrunun tek olup olmadığı, yani mevcut içtihatlardan sadece birisinin mi yoksa hepsinin birlikte mi doğru olduğu konusunda belli başlı iki görüş vardır ve doğruların çokluğunu savunanlar açısından farklı görüş sahiplerine bu niteleme bile yapılamaz; çünkü o görüş de doğrudur, bu görüş de doğrudur. Her içtihat doğruysa hata diye bir şeyden söz edilemez. Bu anlayış bir hoşgörü ortamının oluşması bakımından olağanüstüdür. Doğruların çokluğu görüşü esas itibariyle Mu'tezile bilginleri tarafından ortaya atılıp savunulmuştur. Gazzali'nin tercihi de budur.³

Aslında tek doğrunun bulunduğu, yani mevcut içtihadî görüşlerden sadece birinin doğru diğerlerinin yanlış olduğunu savunanlar açısından da aynı hoşgörü ortamının varlığından söz edebiliriz. Çünkü bu anlayışa göre içtihadî konularda tek doğru olmakla birlikte hangi görüşün doğru olduğunun kesin bir şekilde bilinmesi mümkün olmadığından her görüşün kendine nispet ettiği doğruluk iddiası teorik olarak eşdeğerdedir. Ancak her bir görüş, özellikle sistematik yapılarından oluşmasından sonra her bir mezhep kendinin doğruluğunu ispat sadedinde çeşitli gerekçelendirmelere başvurmuştur. Bu gerekçelerin söz konusu iddiaı ne ölçüde desteklediği ayrıca tartışılabilir ancak bir mezhebe mensup olan kişinin o mezhebin doğruluk ihtimalinin diğerlerinden fazla olduğuna kanaat getirtmek durumundadır. Bir kimsenin doğruluk ihtimalini zayıf bulduğu bir mezhebe mensup olması mantıksal açıdan çelişkili olduğu gibi etik olarak da sorunludur.

İçtihadî konularda doğruların çokluğu görüşünü benimseyen Gazzali, "Madem bütün görüşler doğruysa tartışmanın, münazara yapmanın anlamı kalmaz." şeklindeki itiraza verdiği cevap da tartışmanın amacının hasmı alt etmek değil, yüksek ve değerli bir gayeye hizmet olduğunu çarpıcı bir şekilde ortaya koyar.⁴

Gazzali der ki, münazaranın asıl amacı hasmı görüşünden vazgeçirmek değildir. Münazara ikisi vacip altısı mendup sekiz amaç için yapılır. Vacip olan münazara, hasmın gözden kaçırdığı kesin bir delil varsa buna dikkat çekerek onu günaha düşmekten korumak ve tearuz eden iki delil arasında tercih yapmakta zorlanan müctehide tercih konusunda yardımcı olmak için yapılan münazaradır. Mendup olanlar ise sırasıyla, hasmın sırf haset ve inattan dolayı muhalefet ettiğinin anlaşılması durumunda kendi görüşünün delile dayalı olduğunu göstermek ve onu kendisi hakkında suizanda bulunma töhmetinden kurtarmak; kendisinin delile aykırı davrandığının, dolayısıyla hata ettiğinin öne sürülmesi durumunda kendisinden söz konusu töhmeti, onlardan da bilgisizce ithamda bulunma günahını gidermek; kendi içtihat yöntemini ortaya koyarak, hasmın kendi içtihat yöntemindeki eksikleri fark etmesine fırsat hazırlamak; hasmı 'iyi'den 'daha iyi'ye çekmek; münazarayı dinleyenlerin farklı içtihat yöntemleri hakkında bilgilenmelerini sağ-

³ Yunus Apaydın, "İctihâd", *DİA*, İstanbul 2000, c. 21, s. 441.

⁴ Gazzali, *Mustesfa*, s. 935-936.

lamak ve delillerin kullanımının kolaylaştırılmasına imkan vermektir (bir tür zihin jimnastiği).

Genel Tespit ve Tavsiyeler:

*) Tanımlanmış ve eleştirilebilir bir duruş yeri olmayan kimsenin eleştiri hakkı yoktur. Mezhep de esas itibariyle temel kabulleri, ilkeleri ve yöntemi olan bir duruş yeridir. (Duruş yeri olmayan vuruş hakkını kaybeder.)

*) Bir görüşü/mezhebi isabetli ve üstün bulup ona bağlanmak ve onu savunmak yanlış değildir. Klasik dönemde ortaya çıkan “reddiye” geleneği esasen bu anlayışın bir sonucudur. Yanlış olan, bir mezhebi körü körüne taklit etmek ve hakikatin başka yerde olduğunu bile bile ona teslim olmamaktır. Hakikatçilik, yani sahip olduğu görüşün veya mensup olduğu mezhebin hakikati temsil ettiğini düşünmek normal, ama tek hakikatin bu olduğunu, diğerlerinin kesinlikle hatalı ve batıl olduğunu öne sürmek yanlıştır.

*) Rasyonel olarak temellendirilmemiş kanaat veya inanç kaçınılmaz olarak tahammülsüz ve doğmatiktir.

*) Bir insanın mensup olduğu mezhebi savunması sadece bir hak değil aynı zamanda sorumluluktur. Hilafiyat literatürünün ortaya çıkışının asıl sebebi budur. Hilafiyat literatürünün ortaya çıkışını taassuba bağlamak da bir tür taassuptur. Yanlış olan şey mezhebi savunmak değil, taassuptur. Gerçeğin peşinde olmak gerekir.

*) Kendi görüşünün doğruluğunu göstermeye çalışmak, onu savunmak, başka görüşleri eleştirmek ve farklı görüş sahipleriyle tartışmak, onları ötekileştirmek anlamına gelmez. Bu bakımdan eleştirilen görüşlerin sahiplerinin alınganlık göstermesine ve kendini ötekileştirilmiş hissetmesine gerek yoktur. O benim ötekimse ben de onun ötekisiyim, şartlar ve statüler eşit.

*) Şu anda ülkemizde maalesef ilahiyatlar, cemaatler, medreseler birbirlerini eleştiriyorlar ama ortada sağlıklı bir eleştiri zemini yok. Kimisi donuk, statik bir ehl-i sünnet algısı üzerinden, kimisi sistematik temele dayalı olmaksızın Kur’an üzerinden, kimisi aktüalize edilmemiş mezhep görüşü üzerinden birbirini eleştiriyor. İç eleştiri için sağlıklı bir zemine acil ihtiyaç var.

*) Eleştiri din üzerinden değil, dil, mantık, usul zemini üzerinden ve makullük çerçevesinde yapılmalıdır. Sözü edilen zemine oturmayan görüş ve eleştirileri dik-kate almak gerekmez. Bir görüş öne sürmek için ehliyet şart olduğu gibi eleştiri için de şarttır. Eleştiri ve tartışmanın beklenen sonucu verebilmesi için ayrıca adalet, objektiflik, empati ve entelektüel tevazu da gereklidir.

*) Küfür de dahil olmak üzere başka görüşlere yönelik her nitelendirme aslında tanım gereğidir. Yani siz imanı tanımlıyorsanız, bu tanıma uymayan durumu ister istemez -imanın zıttı ne ise onunla- nitelemiş olursunuz zaten. Burada üzerinde yoğunlaşılması gereken nokta tanımın doğruluk derecesidir.

*) Eleştirel düşünme yeteneğine sahip olmayanların eleştirilerinin entelektüel kıymeti olmaz.

*) Eleştirel düşünme “Hakikate nasıl ulaşırım?” sorusuyla başlar. Klasik dönemde bazı bilginlerin “muhakkik” olarak nitelendirilmesi, onların eleştirel düşünme yeteneğine sahip olmalarıyla da ilgilidir. Bu yüzden özellikle Hanefilerden Cessâs’ın, Şâfiilerden Gazzalî’nin bazı usulî konularda Mutezilenin savunduğu görüşleri benimsemesi şaşırtıcı değildir.

*) Eleştiri yapıcı olmalı, bir sorunu çözmeyi veya problemi kaldırmayı hedeflemelidir. Şimdi ne yapılması gerektiğine dair makul öneri olmadan başkalarının hataları, hele hele geçmiş şahsiyetlerin hatalarında takılıp kalmak, gerilimden ve patinajdan başka bir yarar sağlamaz. Geçmiş sevicilik de geçmiş sövücülük de şimdiki görmemize, şimdiye göre çözüm önermemize hizmet etmediği sürece gereksizdir, yanlışdır. Altı kazındığında geçmiş sövücülük ve geçmiş sevicilik zihniyetlerinin altından “şimdilik korkusu” çıkar.

*) Eleştiride kişi değil, görüş hedefe konulmalı, görüş eleştirilmelidir.

*) Eleştiri yaparken, birlikte yaşamaya mahkûm olduğumuzu da hatırdan tutmalıyız.

Ne mutlu hakikatin peşinde olana!

KAYNAKLAR

Gazzalî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mustesfa*, Klasik Yayınları, çev. Yunus Apaydın, İstanbul 2019.

Yunus Apaydın, “İctihâd”, *DİA*, İstanbul 2000, c. 21, s. 432-445.

İSLÂM'DA ELEŞTİREL DÜŞÜNCENİN YÖNTEMLEŞMESİ: FAHREDDİN ER-RÂZÎ VE TAKİPÇİLERİ

Ömer TÜRKER*

İslam diğer ilâhî dinler gibi bireyin kendisine ve genel olarak toplumsal yapıya eleştiriyle yola çıkar. Bütün eleştirilerin temelinde insanı Allah'tan uzaklaştıran fikrî ve ahlâkî yozlaşmalar bulunur. Fakat İslam, fikrî ve ahlâkî yozlaşmayı geride bırakılan bir durum olarak vaz etmez, irâde sahibi insanın hayatının her anında karşı karşıya kaldığı, bilerek yahut bilmeyerek düştüğü bir tuzak olarak görür. Bu sebeple imanda tahkik ve davranışta istikamet, mü'minin ulaşması ve ısrarlı bir şekilde koruması gereken bir hedeftir. Bu hedef, varıldığı zaman işlevini kaybeden diğer bütün hedeflerden farklıdır, zira sapmaya, gaflete, şehvetin türlü tuzaklarına açıktır. Bu bağlamda İslam, hayatı Allah'la birlikte olmaktan ibaret gören bir peygamberin tebliğ ettiği dindir ve bu yakınlığın en gözde parçası, Hz. Peygamber'in (s) yaşantısından öğrendiğimiz kadarıyla Allah'tan uzaklaşmanın her türünden korunmak anlamında sürekli istiğfar, ölüm rabitası ve emr-i bil-maruf nehy-i anil-münkerdir. Her üçü de kişinin kendisi de dâhil olmak üzere bireysel ve toplumsal hatalara karşı müteyakkız davranmasını sağlayan "eleştirel" uygulamalardır. Fakat İslam ne sadece bir nefy veya tenzih dinidir ne de bir ispat ve teşbih edindir, kelimenin hakiki anlamıyla bir tenzih-teşbih dengesi dinidir. Bu sebeple eleştirel uygulamaların tamamı, en genel anlamıyla Allah'ı zikirle anlamlı hale getirilir. Dolayısıyla dinin doğrudan kendisi, eleştirinin değişik uygulamalarını içerir.

Hz. Peygamber'in (s) vefatından sonra dinî hayatın sürekliliği amacıyla Müslümanlar dinî ilimleri inşa ettiklerinde İslam'ın aslındaki bu eleştirel uygulamaların bir kısmı, kurumsallaşmıştır. Fakat dinî ilimlerin kuruluş süreci, yeni bir eleştirel sürecinin doğuşuna zemin hazırlamış ve İslam geleneğinde eleştirel düşünce, disiplinler bir hüviyet kazanmıştır. Zira hicrî ilk iki asırda özellikle hadislerin ve genel olarak tarihsel malzemenin derlenmesi ve nasların yorumlanması, iki ana yöntem geliştirilmesine sebep olmuştur: Rivayet ve dirayet yöntemleri. Rivayet yöntemi, nakiller arasında tercihte bulunmanın ve güvenilirliği sağlamanın ölçütlerini belirleme, dirayet veya istidlâl yöntemi ise bir mesele yahut olguyu illetleriyle birlikte tespit etmeyi amaçlar. Her iki yöntem de konularında ilişkin dakik bir kavrayışa ulaşmak amacıyla geliştirilmiştir. Dolayısıyla zorunlu olarak eleştirel bir yaklaşım ifade ederler. Haddi zâtında herhangi bir bilim, eleştirel bir yaklaşım olmaksızın kurulamaz ve bilim olamaz. Diğer deyişle bir bilim, konusunu hangi açıdan inceliyorsa o açıdan onda ortaya çıkan durumları gerekçeleriyle birlikte

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi,

tespit etmeyi amaçlar. Bu amaca ulaşmak için yapılan çalışmalar ve varılan sonuçlar yanlışlıklar da barındırır. Nitekim bilim tarihi, bir zamanlar doğru olduğu veya olabileceği düşünülen hatta bir dönem önemli işlevler gören ama sonradan yanlış veya eksik olduğuna karar verilen görüş ve teorilerle meşbudur. Lakin doğru ya da yanlış her türlü bilimsel tespit, konunun tabiatına bağlı olarak, bir sorgulama, sınama ve eleştirmeyi gerektirir. Bu sebeple bir konuya ilişkin bilgilerin belirli bir açıdan ilişkilendirilerek bilime dönüştürülmesi başlı başına eleştirel bir düşüncedir. Bilimsel araştırmanın yönteminin açık seçik bir anlatıya kavuşması, bilimdeki eleştirel yaklaşımın açık seçik hale getirilmesi ve bizzat bu eleştirel yaklaşımın da eleştirel değerlendirmelere konu olabilecek bir veriye dönüşmesi demektir. Nitekim fıkıh, hadis ve kelim ilimlerinin yöntemleri hicrî ikinci yüzyılın ikinci yarısında vaz edilmiştir. Yöntemin açık seçik hale gelmesi fıkıh söz konusu olduğunda "mükellefin fiilleri" hakkında Şâri'in hükümlerine hangi kaynaklardan ve nasıl ulaşıldığı belirgin olmakla kalmamış, bu soruya verilen cevapların kendisi de sorgulanabilir ve eleştirilebilir hale gelmiştir. Benzer durum hadis ve kelim için de geçerlidir. Yine Hz. Peygamber'in (s) temsil ettiği dindarlığın bir kısım temel uygulamalarını hayat tarzı ve Şâri'in hükümlerine ulaşmanın yöntemi haline getiren erken dönem zühd hayatı -sonradan tasavvufa evrilecek- için de aynı durum geçerlidir. Zira zühd, hem nassın nihai anlamına ilişkin bir iddiadır hem bu anlama nasıl ulaşılacağına dair bir iddiadır. Zühdün yöntem olarak teklifi ise anlama ulaşma iddiasındaki diğer yöntemlere yönelik bir eleştiri olduğu gibi kendisini de eleştiriye açık hale getirir. Me-seleye bu açıdan bakıldığında İslâm'da eleştirel düşüncenin bizzat dinî bilimlerin kurulması ve onların yöntemlerinin vaz edilmesiyle disipline edildiğini söylemek gerekir.

Bilimler geleneğinin inşası, süreç içinde hem bilimlerin konularına ilişkin kavram ve önermelerin hem de bunlara ulaştıran yöntemlerin dakikleşmesinin yolunu açar ki İslâm düşünce geleneğinde de böyle olmuştur. Hatta İslâm düşünce geleneğinde bilimlerin tarihine ilişkin dönemlendirmeler ekseriyetle söz konusu bilgi ve yönetime ilişkin dakikleştirme faaliyetleri dikkate alınarak yapılmıştır. Mesela İslâm düşünce tarihinde hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısında kelim ilminin Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) elinde yeni bir sürece girdiği görülür. Bu sürecin ayırt edici özellikleri, önceki kelimcilerin ileri sürdüğü görüşler arasında ayıklama yapılması, görüşler arasındaki tutarsızlıkların giderilmesi, bilim adamlarının veya müslüman halkın maşeri vicdanında kabul görmeyen öğretilerin kabule şayan hale getirilmesi, sonuca ulaştırdığı iddia edilen yöntemlerin kusurlarının giderilmesi ve akıl yürütmelerdeki yöntemden değil, yöntemi uygulama zaafından kaynaklanan hataların düzeltilmesi olarak özetlenebilir. Bu sebeple Ebû Ali el-Cübbâi öncesi Mutezile geleneğine müteakaddimün, sonrakilere müteahhirün denilmiştir. Böylesi dönemlendirmeleri çeşitli bilimlerin tarihinde gözlemlemek mümkündür. Neredeyse tamamının ortak paydası, (i) bilimin konusu her ne ise o konuya ilişkin durumların ve (ii) bunların sebeplerinin dakik bir şekilde tespit edilmesi, (iii) tespit sürecini yöneten yöntemin başarı ve başarısızlık

larına ilişkin zihin berraklığı, (iv) nihayet bütün bunların üzerine kurulan görüşlerin gücü ve zaaflarına ilişkin hesabı verilebilen bir kavrayıştır.

Bilimsel araştırma doğası gereği eleştirel olmak zorunda olduğundan dönemlendirmede milat kabul edilen şahıs, olay veya keşiflerden önce de sonra da her sahanın yukarıda sayılan dört maddeyi karşılayan üstatları var olagelmıştır. Hicrî beşinci yüzyıla gelinceye kadar özellikle dinî ve akli bilimlerin eleştirel düşüncüyü temsil eden üstatlarına “muhasıl âlimler” unvanı verildiği görülür. Zaman zaman “tahsîl” kelimesi yerine “tahkîk” kelimesinin de kullanıldığını görürüz fakat yaygın olarak “tahsîl” ve “muhasıl” kelimeleri kullanılır. Bununla birlikte İslâm düşünce tarihinde bütün düşünce akımlarını şu veya bu ölçüde etkileyen ve süreç içinde tamamını etkisi altına alan yönetsel bir dönüşüm de görülmektedir. Bilindiği üzere İslâm düşünce tarihi genellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) milat kabul edilecek mütekaddimûn ve müteahhirûn (öncekiler ve sonrakiler) olarak iki ana döneme ayrılır. Aslında bu ayırım Eş’arî kelamının dönemlendirmesidir. Fakat Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi Eş’arî geleneği dönüştüren kelimcilerin görüşleri, İslâm düşüncesinin hem diğer kelim okullarını ve felsefe tarihini hem de kelim dışındaki disiplinlerin tarihini de derinden etkilemiştir. Bu bağlamda kendi döneminde kelim, felsefe, tasavvuf ve bâtinîliğin hakikat iddiasını ve yöntemlerini değerlendiren Gazzâlî, sonraki dönemi şekillendiren iki büyük dönüşüme yol açmıştır.

Bunlardan ilki, Cüveynî’nin önceki kelimcilerin yöntemlerine yönelik eleştirilerini Gazzâlî’nin kelama tatbik etmesidir. Cüveynî ömrünün sonlarına doğru kelim aldıkları *el-Burhân* adlı fıkıh usulü eserinde önceki kelimciler tarafından kullanılan kıyas uygulamalarını eleştirmiş ve kelimde düz kıyas, ters kıyas, sebr ve taksim yöntemlerinin kullanılması gerektiğine, bunların dışındaki yöntemlerin doğru sonuca ulaştırmaya elverişli olmadığına işaret etmiştir. Cüveynî gâibin şahide kıyası ile ittifak edilenden ihtilaf edilene istidlâl yöntemlerini tamamen reddetmiş, sebr ve taksim eksik uygulamalarına dikkat çekmiş, Tanrı’nın zâtî ve sıfatları ile atomların yapısına ilişkin bilgilerin tamamen nazarî olduğunu belirterek bu meselelerde sadece ters kıyasın kullanılabileceğini ifade etmiştir. Fakat Cüveynî herhangi bir kelim kitabında kendi eleştirilerini kelimî meselelere tatbik etmemiştir. Gazzâlî’nin *el-İktisâd fi’l-itikâd* adlı eseri, Cüveynî’nin eleştirilerinin karşılık bulduğu ilk kelim eseridir ve sonraki dönemde Cüveynî’nin eleştirdiği yöntemler kelimden tamamen elenecektir.

İkincisi, Gazzâlî’nin felsefe eleştirilerinin kelimcilerin temel muhataplarını değiştirmesidir. Gazzâlî *Tehâfütü’l-felâsife*¹ adlı eserinde, yirmi meselede filozofla-

¹ Bu eser Türkçeye “Filozofların Tutarsızlığı” başlığıyla çevrilmiştir. Fakat eserin içeriğine daha uygun bir çeviri “Filozofların Temelsizliği” şeklinde olmalıdır. Haddi zatında “tehâfüt” kelimesi, tutarsızlık anlamında değil, çürüklük anlamına gelir. Gazzâlî de eserinde birkaç istisna hariç bütün meselelerde filozofların görüşlerinin temellerinin çürük olduğunu ve yöntemlerinin görüşleri intaç etmeye elverişli olmadığını iddia eder. Bu durum sadece alt başlıklarından dahi kolaylıkla anlaşılabilir.

rın görüşlerini ayrıntılı bir şekilde eleştirerek üç meselede filozofların küfre, on yedi meselede de dalaletle düştüklerini iddia eder. Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerinin İslam düşünce tarihinde onun da muhtemelen tahmin etmediği tuhaf bir etkisi olmuştur: Beklenenin aksine felsefe yaygınlık kazanmış, kalamcılar süreç içinde felsefe mütehasısı haline gelmiş ve neredeyse sonraki dönemin bütün kalamcıları birer İbn Sînâ şârihi olmuşlardır. Zira Gazzâlî ilk kez kelamın odağını muhalif kelam fırkaları ve diğer dinlerden felsefe geleneğine yöneltmiştir. Dahası, sonraki kalamcılar önemli ölçüde Gazzâlî'nin eleştirel tavrını sürdürmüş ama tartışma çerçevesini küfür ve dalalet seviyesinden uzaklaştırmış ve tamamen teorik tercihler seviyesinde taşımıştır. Bu sebeple Gazzâlî'de, öncesinde ve sonrasında gördüğümüz felsefe eleştirilerini, İslam'ın genelde kadim geleneklerle özelde Yunan geleneğiyle hesaplaşması, içselleştirmesi ve içselleştirerek aşması süreci olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim Gazzâlî'den sonra kelam eserlerine filozofların görüşleri girmeye başlamış, nihayet Fahreddin er-Râzî'de sonraki bütün dönemlerde kelam ve felsefenin seyrini etkileyecek bir dönüşüm gerçekleşmiştir.

Fahreddin er-Râzî, kelam ilminin Gazzâlî öncesindeki ana tertibini korumakla birlikte mesele sıralamasını yeniden düzenlemiştir. Râzî'nin yeni düzenin temel özelliği, İbn Sînâ'nın (ö. 428/2017) *eş-Şifâ* külliyyatında ifade edildiği haliyle filozofların fiziksel dünyaya ilişkin bilimsel açıklamalarını kelama dâhil etmesi ve kalamcılarının varlığa ilişkin araştırmalarını İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ve zorunluluk mümkün ayrımlarıyla zenginleştirmesi, yenilemesi ve derinleştirmesidir. Dahası, Râzî kelam ve felsefenin meselelerini birleştirdiğinden felsefi görüş ve delilleri de eleştirme, derinleştirme ve yenileme imkânı elde etmiştir. Râzî'nin özellikle *Muhassal* ve *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye* adlı eserlerinde görülen bu tavır, ister bir Râzî takipçisi sayılsın, isterse ona muhalif kabul edilsin yirminci yüzyıla kadar bütün kelam kitaplarının temel özelliğine dönüşmüştür. Bu bakımdan Râzî ve takipçilerinin kelam kitapları, daha öncesinde gerek felsefe gerek kelam eserlerinde görülmeyen yeni bir eleştirel okuma barındırır. Bu eleştirel okuma, kelam ve felsefe geleneklerine eşit mesafelidir ve herhangi bir görüşün savunusu, kaçınılmaz olarak bütün karşı eleştirileri göğüslemeyi gerektirir. Bu okumanın iki temel maksadı vardır: Birincisi, herhangi bir bilgiye ulaştıran yöntemin hakikaten o bilgiyi garanti edip etmediğinin sağlamasını yapmaktır. İkincisi ise herhangi bir ekol tarafından savunulan bir düşüncenin aynı ekolün hem genel ilkeleriyle hem de diğer görüşlerle tutarlı olup olmadığını sınamaktır.

Aslında bu maksatlar, yukarıda belirtildiği gibi bilim geleneklerinin öteden beri gözettiği maksatlardır. Fakat disiplinler ve gelenekler arası etkileşimin güçlenmesi ve İslam medeniyetindeki bilgi birikiminin önde gelen düşünürlerde temerküzü yeni bir bilimsel ayıklığın ortaya çıkmasına imkân vermiştir. Bu ayıklık, Aristoteles mantığındaki beş sanatın toplumdaki çeşitli zümrelere tatbikinin yanı sıra bizzat belirli bir ekolün bilgiler kümesine ve bilimsel araştırma izleklerine tatbiki şeklinde özetlenebilir. Temel soru şudur: Herhangi bir ekol tarafından ileri sürülen görüşler, kesin öncüllerden intaç edilen burhânî bilgiler midir, bir dönemde insan-

ların çoğu tarafından kabul edilen meşhur öncüllerden intaç edilen cedeli bilgiler midir, o ekolün otorite şahsiyetlerinin görüşlerinin öncüller haline getirildiği kıyaslardan intaç edilen hatabî bilgiler midir, yoksa kişinin bilerek yahut bilmeyerek lafız veya anlam kargaşasına düştüğü sofistik kurgular mıdır? Cedeli ve hatabî kıyaslar, yalnızca muhatap susturulmak (cedel) veya ikna edilmek (hatâbet) için kurgulanmış olabileceği gibi konuya ilişkin araştırmalar bir türlü burhânî seviyeye ulaşmadığından da kurgulanmış olabilir. Fahreddin er-Râzî kelam ve felsefe metinlerini derinlemesine tetkik ederek bu sorulara cevap vermeyi amaçlayan bir dizi eser yazmıştır. Onun maksadı, kendi dönemine intikal eden bilimsel bilgi hacminin kesinlik değerini ortaya çıkarmaktı. Bunu, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve mantık* ve *Şerhu'l-İşârât* gibi eserlerinin yanı sıra Muhassal'ın adlı eserinin tam künyesinden rahatlıkla anlayabiliriz: *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-felâsife ve'l-mütekellimîn* (Önceki ve Sonraki Bilginler, Filozoflar ve Kelamcıların Görüşlerinin Özü). Her ne kadar sadece *Muhassal*'ın adı onun projesini ele veriyor ise de aslında diğer eserleri de benzer tarzda kurgulanmıştır ve Râzî tekrar tekrar aynı hedefi gerçekleştirmeyi dener.

Râzî'nin yaptığı incelemeler, özellikle kelamcıların zât-sıfat ve kadîm-hâdis ayrımları ile İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımları üzerine tartışmaları, ona ve onun sonraki dönemdeki takipçilerine yöntemsel bir ilke ve yeni bir eleştirel yöntem kazandırmıştır. Yöntemselsel ilke, bir görüşe ulaştırılan yöntemin o görüşü garanti edip etmediğine ilişkin araştırma ile o görüşü savunmak için getirilen delillere ilişkin araştırmanın gerçekten birbirinden bağımsız oluşudur. Bu ilke yöntemin bütün uygulamalarına eşlik eden ve tarafların düşüncelerini değerlendiren araştırmacıya görüşlerin lehinde yahut aleyhinde bulunmaksızın eşit mesafede yaklaşmasını mümkün kılan zemini yahut ana tavrı oluşturur. Eleştirel yöntem ise kıyas sanatının imkânları ile kelamî ve felsefî ontolojinin imkânlarını buluşturan bir tartışma tekniğine delillerin dayanıp dayanmadığını sınamaktır. Yöntemin birkaç bileşeni vardır. Birincisi, vucûdî-ademî karşıtlığıdır. Bu bileşen, tartışmaya konu olan şeyin bir varlık durumunu yoksa bir yokluk durumunu mu ifade ettiğini tespit etmeyi amaçlar. İkincisi, mahiyetin oluşturan unsurlar ile dışta kalan unsurlar anlamında dâhili-hâricî karşıtlığıdır. Bu bileşen, bir şeyin zâtını oluşturan, etki ve edilgenlerine kaynaklık eden ve dolayısıyla bütünü nü ifade eden suret ile bu suretin gereği olarak ortaya çıkan durumları ayrıştırmayı amaçlar. Üçüncüsü, terimlerin kapsamı ile kavramının dikkatlice ayrıştırılmasıdır. Bu bileşenin amacı, delalet yanlışları ile kavramsal karmaşayı gidererek safsatanın önünü almaktır. Dördüncüsü, bir mahiyet ya da olgunun kendisi ile gereklerinin ayrıştırılmasıdır. Bu bileşenin amacı, gereğin suret ve mahiyet yerine kullanılıp kullanılmadığını belirlemektir. Beşincisi, tartışmaya konu olan şeyin hangi güçle idrak edildiğini belirlemektir. Bunun amacı, konu hakkındaki sahte idrakler ve konuya başka bir konu ve güçten yanlışlıkla taşınan idrakler ile hakiki idrakleri ayrıştırarak konuya ilişkin gerçek bilgi hacmini belirlemektir. Altıncısı ise bir şeyin varlığını veya hallerini açıklamak için kullanılan illetlerin gerçekte illet olup olmadığını belirlemektir. Bu bileşenin amacı, bir anlamın lafızlardan istihraç edilmesi, bir otoriteden yahut

yaygın kabullerden alınış olması ile idrak güçlerinden biri tarafından kavranmış olmasını ayırtmaktadır.

Doğrusu maddeleri artırmak veya ayrıntılandırmak mümkündür. Râzî'nin kelamcıların ve filozofların görüşlerini kıyasıya eleştirmesine imkan veren bu eleştirel teori, esas itibarıyla herhangi bir meseleye ilişkin psikolojik bir durum olarak kesinlik ve itminan hissi ile akıl yürütmenin hakikaten bilimsel oluşunu ayırt etmeyi hedefler. Bu durum, Fahrreddin er-Râzî'ye her bir görüş hakkında mantıken kusursuz ama bilimsellik şartlarını taşımadığı için yanlış olan deliller serdetme imkânı vermiştir. Bu nedenle Fahrreddin er-Râzî'nin bir görüşün tercihe şayan olması ile o görüşü destekleyen delillerin mantıksal değerini sağduyuya aykırı bir şekilde değerlendirdiği sıklıkla görülür. O, uzun uzadıya delillerle desteklediği bir görüşü iki cümleyle reddedebilir. Bir delilin cedelî gücü ile delillendirilen görüşün doğruluğu arasında herhangi bir ilişki bulunmadığı, o döneme kadar hiçbir eserde Râzî'nin eserlerinde görüldüğü kadar açıklıkla görülmez.

Râzî'nin bu yöntemini takip eden sonraki dönem filozof ve kelamcıları, tam da yöntemin uygulaması ve hedefinden hareketle kendilerine “muhakkik düşünürler”, kullandıkları yönteme de “tahkik” ve yöntemi uygulamadaki şaşırtıcı derinliğe ise “tedkik” adını vermişlerdir. Böylece Râzî ve takipçileri felsefî ve kelamî kabullerin zorunlu sonuçlarını takip ederek felsefe ve kelamın gücü ve sınırlarına ilişkin herhangi bir filozof veya kelamcının müstağni kalamayacağı tespitler yapmıştır. Böylece Fahrreddin er-Râzî sadece kelamı yeniden düzenlemekle kalmamış aynı zamanda İbn Sînâ'da en güçlü ifadesini bulan meşşâî felsefeyi yeni bir tertibe sokmuştur. Bu sebeple Râzî sonrasında onun düşüncelerinden bağımsız bir kelam ve felsefe geleneği yoktur ve Râzî dikkate alınmadan 12. yüzyıl sonrasındaki kelam ve felsefenin tarihini kavramak imkânsızdır. Felsefe ve kelam eserleri onun sorduğu sorularla şekillenmiş ve on dokuzuncu yüzyıla kadar etkisini sürdüren kelam ve felsefenin yeni klasikleri onun yaklaşımını benimseyen düşünürler tarafından kaleme alınmıştır.

Selçuklu ve Osmanlı medreselerindeki felsefe ve kelam tahsilini belirleyen söz konusu yeni klasikler şunlardır: Esirüddin el-Ebherî'nin (ö. 663/1265 [?]) *Hidâyetü'l-hikme*, Necmeddin Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *Hikmetü'l-ayn*, Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *el-Muhâkemât*, Adudiddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* ve *el-Akâidü'l-Adudiyye*, Ömer Neseî'nin (ö. 537/1142) *Akâid-i Neseîyye* adlı eseridir. Bu listeye Kâtibî'nin *er-Risâletü'ş-Şemsiyye*, Ebherî'nin *İsagoji* gibi mantık eserleri de dâhil edilebilir. Yine Şihâbüddin es-Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserini de ekleyebiliriz. Bu eserler, çok geçmeden yorum gelenekleri oluşturmuş ve on dördüncü yüzyılda Mübârekşah el-Mantıkî (ö. 784/1382'den sonra), Sadeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi önde gelen düşünürlerce yorumlanmış ve *Şerhu Hidâyetü'l-hikme*, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, *Şerhu'l-Akâid*, *Şerhu'l-Makâsîd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi İslâm'ın ikinci klasik döneminin yorumlayıcı klasikleri oluşturmuştur.

Bu klasikleri topluca değerlendirdiğimizde önemli bir sonuca ulaşırız: Bu eserler, İnan, Hindistan, Anadolu ve Balkanlarda hâkim olan bilim ve düşünce geleneğini Eş'arilik, Meşşâilik ve Mâtüridîliğe bağlar. Özellikle Eş'arilik ve Meşşâilik yorumlarının kaynağı doğrudan Fahreddin er-Râzî'dir. Fahreddin er-Râzî, Gazzâlî ve bilhassa Cüveynî üzerinden Eş'arîliği, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) üzerinden Mu'tezileyi ve İbn Sînâ üzerinden Meşşâî felsefeyi tevarüs eder. Dolayısıyla bir düşünce geleneğinin Fahreddin er-Râzî'ye bağlanması zikredilen bütün nazarî gelenekleri tevarüs etmesi demektir. Ayrıca özellikle Osmanlı düşünürleri, Ömer Nesefî'nin *Akâid*'i ve bu akaidle irtibatlı olarak değerlendirilebilecek eserler (İmâm-ı Azam'ın *el-Fıkhu'l-ekber* gibi akaidle dair eserleri ile Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebsvatü'l-edille* gibi Mâtüridî geleneğinin önemli kitapları) aracılığıyla Maturidî veya Hanefî kelamını da tevarüs etmiştir. Sadeddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî gibi Fahreddin er-Râzî geleneğine mensup düşünürler yanı sıra zamanda Hanefî çevrelerde bulunduğundan Mâtüridî geleneğinin temel klasiklerini yorumlayarak Râzî geleneğinin tartışmalarını bu geleneğe de taşımışlardır. Düşünce geleneklerinin yöntemleri ile iddiaları arasındaki ilişkinin sınındığı bu tahkik tavrı yahut eleştirel düşünce, özellikle Osmanlı tecrübesi söz konusu olduğunda İslâm'da nazarî geleneklerin bütününe tevarüs, temsil ve tahkik etme kabiliyetini haizdir.

ANLAM DEĞİŞMELERİ BAĞLAMINDA “ELEŞTİRİ” KAVRAMININ ELEŞTİRİSİ

Abdülcelil BİLGİN*

GİRİŞ

Dilin toplumsal yaşamla beraber, doğadaki birçok şey gibi tarihsel, dilsel ve sosyolojik hatta psikolojik nedenlerden dolayı zamanla geliştiği, dönüştüğü ve değişim geçirdiği bilinmektedir. Dilde meydana gelen değişikliklerin farklı şekillerde gerçekleştiği söylenebilir. Kelimelerin zamanla unutulması, anlam değişimlerine uğraması; yeni kelimelerin dile geçmesi; bir dile ait kelimenin bazen form, fonetik ve telaffuz gibi açılardan dönüşüm geçirerek başka bir dile geçmesi, kaynak dildeki kelimenin başka bir dile geçişte anlam değişimine uğraması gibi durumlar dile dair değişimlerden bazıları olarak değerlendirilebilir. Kelimelerdeki anlam değişimleri aynı dil içinde söz konusu olduğu gibi dil dışında/diller arası geçişte de meydana gelebilmektedir. Kelimenin aynı dil içinde yaşadığı anlam olayları aşağıda ele alınacaktır. Ancak burada diller arası geçişte kelimelerin yaşadığı anlamsal değişimlere de değinmek yararlı olacaktır. Bir dilden diğerine geçişte yaşanan anlam değişimlerini, Arapça *ketebe/yazdı* kökünden türeyen *mekteb/p* kelimesi üzerinden izah etmek mümkündür. Arapçadaki *mekteb/p* kelimesinin harf, hece sayısı, vurgu, tonlama, form ve benzeri açılardan neredeyse hiç değişmeden Türkçeye geçtiği görülmektedir. Bununla beraber iki ayrı dilde sayılan özellikleri açısından aynı olan kelimenin anlam olarak değiştiği izlenmektedir. Zira Arapçada mekteb kelimesi, öncelikle üzerinde yazı yazmaya elverişli rahle, masa gibi bir eşyayı akla getirmektedir. Ancak Türkçede kullanıldığında mektep kelimesi, üç-dört katlı, sınıfları, koridorları olan, içinde öğrenci ve öğretmenlerin bulunduğu bir yapıyı akla getirir. Görüldüğü üzere iki farklı dilde kullanım alanı bulunan aynı kelime farklı dillerde başka anlamlara gelebilmektedir. Bununla beraber iki farklı dilde kullanılan aynı kelimenin anlam değişimine uğramadığını görmek de mümkündür. Kâtip kelimesi gibi... Zira bu kelime gerek Arapçada gerekse Türkçede kullanılmakta ve hem sözcük anlamı hem de işaret ettiği iş kolu açısından aynı anlama gelmektedir.

Bir kelimenin temelde işaret ettiği anlam süreç içinde daralmaya, genişlemeye, iyileşmeye veya kötüleşmeye uğrayarak başka bir nesne ya da durumu anlatır hale gelebilir. İşte kelimenin anlamında zamanla meydana gelebilen bu değişikliklere *anlam değişmesi* denir. Anlam değişmelerini kısaca, anlam iyileşmesi, anlam kötüleşmesi, anlam daralması, anlam genişlemesi ve anlam kayması şeklinde sıralamak

* Prof. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, a.bilgin@alparslan.edu.tr

mümkündür.¹ Dildeki bu tür değişimleri, örnekler üzerinden açıklamak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Temelde kötü bir anlamı olan kelimenin zamanla değişerek iyi bir şeye işaret etmesine **anlam iyileşmesi** denir. Mesela önceleri, *yavuz hırsız ev sahibini bastırır* meseline olduğu üzere *perişan, kötü, fena* gibi olumsuz anlamlarda kullanılan *yavuz* kelimesi, zamanla değişerek *yiğit, iyi, güzel* gibi manalarda kullanılmaya başlanmıştır: Yavuz Sultan Selim gibi... Keza eski Türkçede *acı, eziyet, zahmet* anlamlarında kullanılan emek kelimesi, günümüzde *beden ve kafa gücü* anlamında kullanılır olmuştur. Arapçadaki *beyt/ev* kelimesi, önceleri kıl çadır anlamına gelirken bu gün artık oturduğumuz evler için kullanılır olmuştur.²

Temelde anlamı iyi olan bir kelimenin, zamanla kötü bir anlamı ifade edecek hale gelmesine **anlam kötüleşmesi** denir. Örneğin *canavar* kelimesi, temelde *canlı, yaşayan* anlamındayken şimdilerde *yırtıcı, masal yarattığı* gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Dolayısıyla zamanla iyi bir anlama sahip olan *canavar* kelimesi, sonraları kötü bir anlamı ifade eder hale gelmiştir.³

Kelimenin geniş anlam alanında daralma meydana gelmesine **anlam daralması** denir. Başka bir ifadeyle anlam daralması, birden çok anlama gelen kelimenin, bazı anlamlarının zamanla yitirmesidir. Örneğin *oğlan* kelimesi, eskiden hem kız hem de erkek çocuklar için kullanılmışken bugün yalnızca erkek çocuklar için kullanılır hale gelmiştir.⁴

Bir kelimenin gerçek anlamından uzaklaşarak yeni bir anlamı ifade eder duruma geçmesine **anlam kayması** denir. Örneğin *sakınmak* kelimesi, önceleri *düşünmek, üzerinde durmak, kederlenmek* gibi anlamlardayken şimdilerde *uzak durmak, yapmamak, korunmak* gibi anlamlara geçmiştir.⁵

Temelde dar anlamlı olan bir kelimenin gittikçe daha geniş bir anlam alanına işaret eder duruma geçmesine **anlam genişlemesi** denir. Örneğin önceleri, *düz ve açık yer* anlamına gelen *alan* kelimesi, *meslek kolu, araştırma-inceleme konusu, uzmanlık* gibi anlamları da karşılar duruma gelmiştir.⁶

Yukarıda anlam değişmelerine dair verdiğimiz özlü bilgilerden sonra eleştiri kavramına geçebiliriz. Zira açıkça görüleceği üzere eleştiri kelimesinde de bazı anlam değişimleri meydana gelmiş ve gerçek anlamından uzaklaşmıştır.

¹ Ömer Acar, *Anlam Değişimleri Işığında Kur'an'da Yeni Anlam Kazanan Kelimeler*, (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 141-142; Edebiyatvedil.net, “Sözcüklerdeki Anlam Değişimleri”, erişim: 14.03.2019, <http://www.edebiyatvedil.net/sozcuklerdeki-anlam-degismeleri>.

² Acar, *Anlam Değişimleri*, 138.

³ Acar, *Anlam Değişimleri*, 141; Edebiyatvedil.net, “Sözcüklerdeki Anlam Değişimleri”.

⁴ Acar, *Anlam Değişimleri*, 135; Edebiyatvedil.net, “Sözcüklerdeki Anlam Değişimleri”.

⁵ Acar, *Anlam Değişimleri*, 139; Edebiyatvedil.net, “Sözcüklerdeki Anlam Değişimleri”.

⁶ Acar, *Anlam Değişimleri*, 137; Edebiyatvedil.net, “Sözcüklerdeki Anlam Değişimleri”.

Eleştiri

Bu tebliğin *anlam değişimleri bağlamında eleştiri kavramının eleştirisi* adını taşıyan başlığındaki ikinci eleştiri kelimesi, eleştirinin değerini, neliğini ve aktüel karşılığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu nedenle öncelikle kelimenin etimolojisi ardından terim anlamları üzerinde durmakta yarar vardır. Yunanca kritikos/critic kelimesinin Türkçe karşılığı olarak kullanılan eleştiri kelimesi ayırt etmek, yargılamak, bir şeye değer/kıymet/paha biçmek, onu değerlemek gibi anlamlara gelir. Eleştirinin artık Türkçede de yaygın bir şekilde kullanılan karşılığı olarak tenkit kelimesi, Arapça nakd kökünden türemiştir. Nakd, satın alınan bir şeye karşılık olarak verilen akçe/nakit, değer ölçüsü; madeni paranın gerçeğini sahtesinden ayırmak; sözün güzel ve kusurlu taraflarını belirlemek demektir.⁷ Buna göre eleştiri/tenkit bir insanı, konuyu yahut ürünü doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla incelemek; ona kıymet, değer veya paha biçmek gibi anlamlara gelmektedir.

Terim olarak eleştiri, bir insanı, konuyu, sanat, düşünce veya edebiyat eserini tanıtırken onun güçlü-zayıf, iyi-kötü, eksik fazla yönlerini; yazar yahut eser sahibinin gerçek değerini ortaya koyma faaliyetinin adıdır. Edebiyatta eleştiri, edebi veya sanatsal bir eseri her yönüyle değerlendirerek anlaşılmasını sağlamak amacıyla yazılan yazı türü, tenkit, kritik demektir. Felsefede ise bu kavram, özellikle bilginin temellerini ve doğruluk durumunu inceleme, sınama, yargılama gibi anlamlara gelmektedir.⁸ Eleştiriye yüklenen felsefi muhtevadan hareketle, eleştiri ediminin sorgulayıcı, nesnel ve her türlü angajmandan bağımsız olması gerektiği sonucu ortaya çıkar. Eleştirmen/münekkit ise, bir eser yahut müellif hakkında inceleme yapan ve onunla ilgili olumlu/olumsuz bir yargıya varan kişidir. Münekkit bu yönleriyle sanat, edebiyat ve düşünce alanında topluma yarar sağlayarak öncülük eder.

Eleştirinin serüvenini kısaca şu şekilde izah etmek mümkündür: Eleştirel düşünmenin, milattan önce beşinci yüzyıl Atina'sında çıkarıcı, bencil ve vurdumduymaz seçkinlerin yarattığı ahlaki krizleri gündeme getirerek bunlara çözüm bulmaya çalışan Sokrates'e dayandırılabilen⁹ yönünde görece haklı sayılabilecek görüşler olmakla beraber, eleştirinin insanda fitri olarak bulunan bir olgu olduğu söylenebilir. Zira her âdemoğlu, var olduğundan beri karşılaştığı varlık, olay, olgu ve durumlarla ilgili olarak bir şeyler düşünmüş, bazı olumlu-olumsuz kanaatlere sahip olmuş, tartışmış ve bunları dile getirmiştir. Gerek Doğu gerekse Batı kültüründe eleştirinin yeni olmadığına kanıt sayılabilecek birçok veri bulunabilir. Örne-

⁷ Rahmi Er, "Tenkid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 458-461; TDK, "Güncel Türkçe Sözlük", erişim: 28.01.2019, <http://www.tdk.gov.tr>; Güncel Türkçe Sözlük, erişim: 28.01.2019, <https://www.turkcedebiyati.org/>.

⁸ TDK, "BSTS / Felsefe Terimleri Sözlüğü", erişim: 28.01.2019, <http://www.tdk.gov.tr>, BSTS / Felsefe Terimleri Sözlüğü.

⁹ Senar Alkan Şahin- Nihal Tunca, "Felsefe ve Eleştirel Düşünme", *Trakya Ü. Eğitim Fak. Dergisi*, 5/2 (2015): 196-206.

ğin İslam toplumlarında eleştiri sürekli var olmuştur. Nitekim konuyla ilgili çalışmalarına bakıldığında, hem Kur'an'da hem de ona muhatap olan toplumlarda eleştirinin farklı örnekleriyle karşılaşmak mümkündür.¹⁰ Keza Arap edebiyatında da tenkidin Cahiliye, Sadru'l-İslam (İslam'ın ilk yılları), Emevî, Abbâsî ve Modern Edebiyat gibi dönemsel görünümüleriyle karşılaşmak mümkündür.¹¹ Türk Edebiyatında ise eleştirinin seyri ana hatlarıyla şu şekilde betimlenebilir: Arapların eleştiri kelimesine karşılık olarak kullandıkları mübahase, münakaşa, muaheze, takriz ve muhakeme gibi kavramların, Türklerin Müslüman olmalarından sonra aktarım yoluyla Türk Edebiyatında tedavüle girdikleri gözlenmektedir. Edebiyatçılarımızın Batı edebiyatıyla ilişkisi artınca kritik kelimesi ile tanışarak bunu da kullanmaya başlamışlardır. Dolayısıyla aslında geçmişte de daha çok şifahi şekilde var olan eleştirinin, Türkiye'de Batıyla paralel denebilecek bir şekilde Tanzimat'la beraber sistemli hale geldiği söylenebilir.¹² Öte yandan temelde potansiyel duygu ve yeri geldiğinde bunun dışı vurumu olarak söz düzeyinde var olan eleştiri, yazının icadıyla beraber bir yazın türüne dönüşmüştür. Yazılı kültürün Batı toplumlarındaki gelişimine paralel olarak eleştirinin de geliştiği, 18. ve 19. yy. daki edebi akımlar içinde ayrı bir önem kazandığı ve edebi bir tür olarak kabul edilmesinin ise 19. yy. da eleştirinin kurallarını belirleyen Sainte-Beuve sayesinde gerçekleştiği ileri sürülmektedir.¹³

Eleştirinin amacı, objektif, nesnel ve sorgulayıcı bir yaklaşımla, iyi ve kaliteli olanın değerini belirlemek; nitelikli sanatı ve sanatçıyı gündemde tutarak unutulmasına engel olmak şeklinde belirlenebilir. Bu özellikleri barındıran bir eleştiriye gerçekleştirmek için konu, nesne veya şeylerle ilgili tenkitte bulunanların makul ve makbul bir yetkinlik düzeyinde olması beklenir. Zira ancak böyle biri, eleştiri ediminden önce eleştireceği yapıtı hakkıyla inceleyebilir, tanıtabilir, olumlu-olumsuz ve pozitif-negatif yönlerini ortaya koyabilir.

Eleştirinin faydalı olabilmesi için eleştiri yapacak kişinin, gerçeği yansıtmadaki başarısı, okuyucu üzerinde bıraktığı etki, yapıtı tahlil yeteneği, objektifliği, nesnelliği vb. unsurlar önem arz eder. Ancak eleştiri bir ilim dalı olmadığı için, çıkar çatışmalarının, şahsi ihtirasların, duygu ve düşünce temelli tepkilerin kıskacından çoğu zaman kurtulamaz. Böyle olunca da eleştiri kendisinden beklenen doğal/müspet sonuçları doğuramaz. Zira eleştiriden beklenen asıl sonuç katkıdır;

¹⁰ Bk. Ahmet Abay, “Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 16 (2018): 32; Abdulkerim Bingöl-Mehmet Salmazzem, “Sahabenin Hatalarına Dönük Kur'an'daki Uyarılar”, *Şarkiyat Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, Editörler: Mehmet Bilen, Fuat İstemi, Bayram Kanarya, Veysel Gürhan, (Diyarbakır: 2017): 138-151; Serikjan Kendebay, “Kur'an'da İtab Ayetleri Çerçevesinde Hz. Peygamber (sav) 'e Yapılan Uyarılar”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 3 (2017): 31-49; Ahmet Öz, “Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yapılan İkazlar”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 11/3 (2011): 55-76

¹¹ Ferhat Yılmaz, “Arap Edebiyatında Tenkidin Seyri”, *Ç.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 4/1 (2004): 241.

¹² Yasin Beyaz, “Milli Edebiyat Döneminde Tenkid”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/31 (2014): 69-80.

¹³ Eleştirinedir.blogspot, erişim: 28.01.2019, <http://elestirinedir.blogspot.com>.

acımasızca, kıyasıya kötülemez değildir. Eleştiri, temelde her türlü sanat eserini konu edinmekle beraber kendisi, roman, hikâye vb. gibi bir sanat eseri kabul edilmemiştir. Eleştirinin yazın türleri arasında daha çok makaleye benzediği söylenebilir. Zira hem makalede hem de eleştiride, inceleme, araştırma ve belgelere dayalı olarak değerlendirilmeler yapılır.¹⁴

Eleştirinin Önemi ve Eleştirel Düşünmenin Gerekliliği

Bireylerin okuduklarını, öğrendiklerini sahip oldukları bilgi ve birikim süzgecinden geçirerek daha iyi, güzel ve doğru olana ulaşmaları önemlidir. Bu olgu dikkat, şüphe, soru ve dile getirilen fikirleri güçlendirecek argümanlara hâkim olmanın eşlik edeceği eleştirel bakışla okuma sayesinde gerçekleşebilir. Eleştirel bakışın güçlü ve yararlı olabilmesi için eleştiricinin semantik bilgisi, alana hâkimiyet; metnin yazarını, türünü ve kurgusunu tanımak, ana fikri doğru bir şekilde tespit edebilmek gibi konularda yetkin olması zarurettir.¹⁵

Olay, olgu ve nesnelere eleştirel bakışla incelemeyen bireylerin kendilerini, toplumu, kâinatı ve ondaki işaretleri gerektiği şekilde anlamaları söz konusu olmaz. Bireyler şeyayı ve anlamları analitik bir yaklaşımla ele aldıklarında doğru ile yanlış ayrılabilir, daha objektif yargılarda bulunabilir, görüşlerini esaslı gerekçelerle temellendirebilirler. Dolayısıyla ancak bu yollarla ulaşılan sonuçlar tek taraflı ve öznel olmayıp evrensel ölçekte paylaşılıp faydalanılabilecek değerlere dönüşebilirler.¹⁶ Eleştirel düşünme, sadece eksiklik, kusur ve hataları bulmaya yönelik bir edim olmadığı için, negatif bir düşünme olarak kabul edilmemelidir. Zira böyle kabul edildiği takdirde, eleştirel düşünmenin temel özelliklerinden biri olan, tarafsızlık ve önyargısızlık özellikleri/pozitif yönleri göz ardı edilmiş olur.¹⁷ Göz ardı edilmemesi gereken başka bir husus ise, daha başta negatif bir unsura dönüştürülen şeylerin laykıyla bilinip tanınamayacağı ve bu nedenle işlevsellik kazanamayacağı dolayısıyla beklenen faydaları sağlayamayacağı gerçeğidir. Açıktır ki temelde iyi olan eleştiri olgusunu olduğundan farklı olarak kötü bir şeymiş gibi göstererek mahkûm etmek, sağlayacağı yararları engelleyecektir.

Haddi zatında eleştirinin zaruret olduğu söylenebilir. Zira eleştiri olmadan doğruya ulaşmak kolay olmayacaktır. *Müsademe-i efkârdan barîka-i hakikat doğar* şeklindeki söz gerçeğe, doğruya ve olumluya ulaşmanın en önemli yollarından birinin de fikir teatisinde bulunmak, tartışmak, düşünce ve fikirleri test edip deneyimlemek olduğuna işaret eder. İslam'ın eleştiri olgusuna gerekli önemi verdiğini söylemek mümkündür. Zira İslam açık ve tartışmalara meydan sağlayan mahiyetiyle dogmaları, tabuları ve karanlık noktaları bulunmayan bir düşünce yapısına

¹⁴ Tenkid.nedir.org, erişim: 28.01.2019, <http://tenkid.nedir.org/>.

¹⁵ Musa Çifçi, "Eleştirel Okuma", *Belleten*, 1 (2006): 55.

¹⁶ Senar Alkan Şahin-Nihal Tunca, "Felsefe ve Eleştirel Düşünme", *Trakya Ü. Eğitim Fak. Dergisi*, 5/2 (2015): 192-206.

¹⁷ Hakan Gündoğdu, "Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılığlar", *Celal Bayar Ü. S.B.E. Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/1 (2009): 55-74.

sahiptir. Öyle ki âlimler, geçmişten günümüze, gerek inançla ilgili konularda gerekse bireylerin davranış ve halleriyle ilgili meselelerde en mahrem detayları bile tartışmışlar bununla da kalmayarak konuştuklarını yazıya geçirerek neşretmişler ve tarihsel değeri olan metinler olarak kayıt altına almışlardır. Akla gelebilecek bütün konuların tartışılabilirdiği İslam düşüncesinin, eleştiriye açık olmadığını ileri sürmek aksini iddia etmekten daha zordur. İslam düşüncesinin resmedilen durumunun eleştiriden bağımsız bir şekilde şekillendiğini ileri sürmek doğru olmayacaktır. Nitekim İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren, *Asr-ı saadet*’ten başlayarak eleştirinin canlı bir şekilde varlığını sürdürdüğü bu bağlamda sahabenin birbirini açık bir şekilde tenkit edebildiği görülmektedir.¹⁸ Eleştirinin varlığı tabuların, dogmaların, kutsallık zırhına bürünmenin önündeki önemli engellerden biri olduğu gibi; özgür düşüncenin, tefekkürün, fikri akımların hatta içtihadın teminatıdır. Herkesin aynı düşünmesi, insanlığın yararına olamaz. İnsanlığın hizmetine sunulan maddî, manevî ve fikri imkânların farklı düşünme edimleri neticesinde ortaya çıktığı göz ardı edilmemelidir. Allah’ın sadece bana değil, herkese akıl vermiş olması, başkalarının benim gibi düşünmeme hakkına sahip olduğunu gösterir.

İslam’ın eleştiriye verdiği değer bağlamında, *emr-i bi’l-maruf ve nehyi ani’l-münker* ilkesine, yanı sıra *tevbe*, *istiğfar* gibi olgulara değinmek önem arz eder. Zira *emr-i bi’l-maruf ve nehyi ani’l-münker* prensibi eleştiriye; *tevbe* ve *istiğfar* gibi olgular ise özeleştiriye imlemektedir.¹⁹ İslami ilimlerden hadis tenkidi ve içtihat kurumu da eleştirinin örnekleri olarak değerlendirilmeyi fazlasıyla hak ediyorlar. Hadis tenkidi, kelimenin gerçek anlamıyla rivayet eleştirisi/nakd olup başta Hz. Ömer ve Hz. Aişe olmak üzere birçok sahabe tarafından gerçekleştirilmiş bir olgudur. Bu durum İslam’ın ikinci referans metni olan hadislere yönelik eleştirel okumanın sahabe döneminde başladığını göstermektedir. Çağdaş muhaddis Şuayb el-Arnaut, müslüman ilim adamları tarafından gerçekleştirilen hadis tenkidi faaliyetinin başka kültür, din ve milletlerde olmadığını dile getirmektedir.²⁰ İctihat olgusu ise, nassların farklı şekillerde anlaşılıp yorumlanmasının önünü açan en önemli unsurlardan biridir. Dahası aynı konu ile ilgili olarak farklı içtihatların bulunması, sonraki içtihadın öncekilerini örtük ya da açık bir şekilde eleştirdiği anlamına gelmektedir. Zira müçtehit nassla ilgili önceki içtihatları ele almış, incelemiş, bir bakıma değerini ortaya koymuş ve ikna olamayarak yeni bir içtihat/eleştiride bulunmuştur. Müçtehidin içtihadında/eleştirisinde isabet etmesi durumunda iki, hata etmesi

¹⁸ Kemal Sandıkcı, “*Eleştiride Ölçü ve Üslup Meselemiz*”, II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri, (Ankara: DİB, 2003): 452-457.

¹⁹ Ömer Türker bu tespiti, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı* (Uluslararası Sempozyum, 26-28 Nisan, 2019), Açılış Oturumunda dile getirmiştir.

²⁰ Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular* (Büyük Muhaddis Şuayb el-Arnaut’la Söyleşi), (İstanbul: Ensar Yay., 2019), 136-137.

durumunda ise bir sevapla ödüllendirilecek olması²¹ ise İslam'ın özgür düşünce ve tutarlı eleştiriye verdiği değeri ayan beyan ortaya koymaktadır.

Eleştirinin Tedavüldeki Anlamı ve Aktüel Durum

Yukarıda eleştirinin tarafsız kalmak koşuluyla temelde bir nesne, olay, olgu ya da düşüncenin değerini belirlemek, kıymetini ortaya koymak olduğu ifade edilmişti. Yani aslında eleştiri, ilişkilendirildiği şeye göre nötr bir yaklaşım sergilemek anlamındadır. Ancak eleştirinin tedavüldeki anlamının çoğunlukla tarafsızlık ve yansızlık içermediği görülmektedir. Bu durum, pozitif bir içeriği olan kavramın anlam değişmesine/kötüleşmesine uğrayarak asaletini çoklukla yitirdiğine işaret olarak kabul edilebilir. Söz konusu değişim aşağıdaki şekilde açıklanabilir.

Günümüzde tedavüldeki anlamıyla eleştirinin sevimsiz bir hâlde; eleştiricinin ise antipatik bir kişilikle ilişkilendirildiği görülmektedir. Zira artık eleştiri, özgün anlamına bağlı olarak bir şeyin değerini ortaya koymak amacıyla değil, daha çok kusur bulmak, kötümek, değersizleştirmek, itibarsızlaştırmak ve mahkûm etmek gibi nedenlerle yapılmaktadır. Özellikle kitle iletişim enstrümanlarının ve sosyal medya platformlarının artıp çeşitlendiği günümüzde eleştirinin, bir ürünü değerlendirmekten ziyade topluma bakan yüzüyle şov aracına ve tüketim malzemesine dönüştüğü gözlenmektedir. Öyle ki eleştiri adı altında insanların küfürleştiklerini görmek vaka-i adiyeye hâline gelmiştir artık... Bu sebeplerle günümüzde eleştiri adıyla yapılanların, doz ve muhteviyatına göre değişmekle beraber daha çok hiciv, yergi, taşlama, sataşma, hakaret, küfür gibi tamamı negatif olan kavramların içerikleriyle örtüşecek duruma geldiğini söylemek mümkündür. Bütün bunların fikir, düşünce ve eleştiri özgürlüğü adına yapıldığı düşüncesi, bir taraftan durumun vahametini öte yandan eleştiri kavramının gerçekten göz ardı edilemeyecek kadar tahrifata ve yozlaşmaya uğradığına (anlam kötüleşmesi) işaret eder.

Sonuç veya Eleştiri Kavramına Dair Karşılık Önerileri

Buraya kadar yapılan değerlendirmeler, eleştiri kavramının sahil anlamını çoğunlukla yahut kısmen yitirdiğini dolayısıyla özgül anlamından uzaklaştığını göstermektedir. Peki, biz bu şekildeki negatif durumu olurluna mı bırakmalıyız yahut eleştiri kavramını asaletine geri döndürmek amacıyla bazı yeni arayışlar içine mi girmeliyiz? Eleştiri kavramının teorik/sahil ve pratik/kötüleşmiş karşılıkları üzerinden gerçekleştirilecek bazı zihinsel çabaların eksiğiyle gediğiyle bize bir yol göstermesi mümkün olabilir.

Eleştirinin teorik/sahil karşılıkları açısından; değerlendirme, kıymet biçme, analiz, tahlil, inceleme gibi anlamlara geldiği ileri sürülebilir. Verilen anlamlardan ilk ikisinin eleştiri kavramının doğrudan karşılıkları, diğerlerinin ise yakın/yan karşılıkları olduğu görülmektedir.

²¹ Buhârî, "İ'tisâm", 13, 21; H. Yunus Apaydın "İctihad", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV, 2000), 21: 432-445.

Eleştirinin pratik/kötüleşmiş karşılıkları açısından; hiciv, taşlama, yer- gi, sataşma ve hakaret gibi anlamlara geldiği görülmektedir.

Yukarıdaki verilere göre, eleştirinin teorik anlamlarıyla ilgili bir sorun gözük- mese de pratik karşılıklarına dair bazı olumsuzlukların bulunduğu ileri sürülebilir. Zira kavram, asıl anlamından uzaklaşmış, değişmiş ve başka amaçlara hizmet eder hâle gelmiştir. Dahası sonradan kazanılan yahut yüklenen anlam neredeyse gerçek anlamın önüne geçmiştir. Çünkü bu gün bir şeyi eleştirmek, onu analiz etmek veya ona kıymet biçmek gibi anlamlara gelmiyor. Ya da bir şeyi analiz ederek ona kıymet biçmek eleştiri kavramını akla getirmiyor.

Sonuç olarak, temel anlamını iyiden iyiye yitirdiği görülen eleştiri kavramı ye- rine, sırası geldikçe analiz/tahlil gibi tedavüldeki kelimelerin kullanılması daha doğru olabilir. Çünkü ben bir kitabı tahlil ettiğimde, muhtemelen eleştirinin asıl/doğru anlamının işaret ettiği şeyi yapmış olacağım. Bir filmi yahut konuşmayı analiz ettiğimde de aynı şeyi yapmış olacağım. Ancak bir yazarı eleştirdiğimde, - eleştiri kelimesinin pratik/negatif karşılıklarından dolayı- onu analiz yahut tahlil etmiş olmuyorum ne yazık ki...

KAYNAKLAR

- Abay, Ahmet. Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*. 16 (2018): 32.
- Bingöl, Abdülkerim - Salmazem Mehmet. “Sahabenin Hatalarına Dönük Kur'an'daki Uyarılar”. *Şarkiyat Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. Editörler: Mehmet Bilen, Fuat İstemi, Bayram Kanarya, Veysel Gürhan. Diyarbakır: 2017. 138-151.
- Acar, Ömer. Anlam Değişmeleri Işığında Kur'an'da Yeni Anlam Kazanan Kelimeler. Bursa: Emin Yayınla- rı, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. “İctihad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV, 2000. 21: 432-445.
- Beyaz, Yasin. “Milli Edebiyat Döneminde Tenkid”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 7/31 (2014): 69-80.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed bin İsmâil el-Cu'fi. *Sahihu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Nizâr Temim- Heysem Nizâr Temim. Beyrut, Dâru'l-erkâm, ts.
- Çifçi, Musa. “Eleştirel Okuma”. *Bellekten*. 1 (2006): 55.
- Edebiyatvedil.net. “Sözcüklerdeki Anlam Değişmeleri”. Erişim: 14.03. 2019.
<http://www.edebiyatvedil.net/sozcuklerdeki-anlam-degismeleri>.
- Eleştirinedir.blogspot. Erişim: 28.01.2019. <http://elestirinedir.blogspot.com>.
- Er, Rahmi. “Tenkid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011. 40: 458-461.
<http://www.tdk.gov.tr>, *Güncel Türkçe Sözlük*, Erişim: 28.01.2019; <https://www.turkedebiyati.org>.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim: 28.01.2019. <https://www.turkedebiyati.org/>.
- Gündoğdu, Hakan. “Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılgılar”. *Celal Bayar Ü. S.B.E. Sosyal Bilimler Dergisi*. 7/1 (2009): 55-74.

- Kendebay, Serikjan. "Kur'an'da İtab Ayetleri Çerçevesinde Hz. Peygamber (sav) 'e Yapılan Uyarılar". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 3 (2017): 31-49.
- Öz, Ahmet. "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yapılan İkazlar". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. 11/3 (2011): 55-76.
- Sandıkçı, Kemal. "Eleştiri Ölçü ve Üslup Meselemiz". II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara: DİB, 2003. 452-457.
- Şahin Alkan, Senar-Tunca, Nihal. "Felsefe ve Eleştirel Düşünme". *Trakya Ü. Eğitim Fak. Dergisi*. 5/2 (2015): 196-206.
- TDK. "Güncel Türkçe Sözlük". Erişim: 28.01.2019. <http://www.tdk.gov.tr>.
- TDK. "BSTS / Felsefe Terimleri Sözlüğü". Erişim: 28.01.2019. <http://www.tdk.gov.tr>, BSTS / Felsefe Terimleri Sözlüğü.
- Tenkid.nedir.org. Erişim: 28.01.2019. <http://tenkid.nedir.org/>.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular (Büyük Muhaddis Şuayb el-Arnaut'la Söyleşi)*. İstanbul: Ensar Yay., 2019.
- Yılmaz, Ferhat. "Arap Edebiyatında Tenkidin Seyri". *Ç.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 4/1 (2004): 241.

KUR'AN'DA ELEŞTİREL DÜŞÜNCE EĞİTİMİ -KAVRAMSAL ANALİZ-

Yusuf BATAR*

GİRİŞ

Eleştiri kültürü, eleştirel düşüncenin hâkim olduğu bir iklimde neşvünema bulabilir. Dahası, eleştirel olmayan bir düşünme biçiminden herhangi bir üretim beklemek beyhudedir. Dolayısıyla bu kaynağın nasıl oluştuğunu ve geliştiğini çeşitli açılardan analiz etmekte fayda vardır. Eleştirel düşünme becerisini geliştirebilecek teorik ve uygulamaya dayalı imkânları ortaya çıkarmak gerekir. Özellikle insanın bu konuda sahip olduğu potansiyeli geliştirecek yaklaşımın nasıl olması gerektiğini belirlemeliyiz.

Düşünme melekesi zaman içinde gelişen ve şekillenen bir davranış biçimidir. Ancak bu özelliğin şekillenmesinde çevresel etkileşim çok temel bir belirleyicidir. Nasıl ve hangi dilde konuşacağımızı ilk çocukluk döneminden itibaren etkileşime girdiğimiz çevremizden edindiğimiz gibi ne hakkında ve nasıl düşüneceğimizi de çevremizle girdiğimiz aktif etkileşimden öğreniriz. İçinde gözlerimizi hayata açtığımız verili kültür zihinsel yapımızın şekillenmesindeki en önemli belirleyicidir.

Gelişimle ilgili psikolojik verilere göre çevresel koşulların niceliği ve niteliği zihinsel oluşumda belirleyici bir etkiye sahiptir. Zihinsel gelişimi bir tür “dengede kalma” çabası olarak değerlendiren Piaget’ye göre birey karşılaştığı her yeni durumda aktif bir şekilde etkileşime girerek zihin haritasını sürekli geliştirir ve böylece zihinsel olarak dengede kalmaya çalışır.¹ Hayat boyu devam eden bu ilişkilendirme ve anlamlandırma süreci dinamik olarak devam eder. Bu döngü, bireyin düşünme sürecinin çevresel etkileşime bağlı olduğunu ve özü itibarıyla dinamik olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla insana özgü düşünme şeklinin ilişkilendirme, analiz, sentez, anlamlandırma ve yapılandırma gibi kavramlarla tanımlamaya çalıştığımız bir doğaya sahip olduğunu söyleyebiliriz.

İnsanın zihinsel gelişimi, davranışçuların iddia ettiği gibi boş bir levhanın dışsal faktörlerce doldurulması şeklinde olmamaktadır. Böyle bir yaklaşım insanın sadece zihinsel gelişimini değil kişilik gelişimini de dumura uğratar. Nitekim kişilik gelişimini “gelişimi sınırlayan koşullar” ve “gelişimi besleyen koşullar” şeklinde iki kategoride ele alan Erikson, ilk çocukluk çağından itibaren bireyde belirlemeye başla-

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yusuf.batar@inonu.edu.tr

¹ Miller, Patricia, H. *Theories of Developmental Psychology*, (3rd ed.). NewYork: W.H.Freemanand Company.1997.

yan “çevreyle aktif bir şekilde etkileşime girme çabası” desteklendiğinde özerklik, girişimcilik, başarılı olma isteği, kimlik kazanma, üretkenlik ve benlik bütünlüğü gibi olumlu kişilik özelliklerinin oluşacağını ifade edilmektedir. Buna karşın, girişimlerinden dolayı her seferinde engellenen ve suçlanan bir bireyde ise yukarıda sıralanan olumlu kişilik özelliklerinin aksine; kuşku, suçluluk duygusu, yetersizlik duygusu, kimlik karmaşası, durgunluk ve umutsuzluk gibi negatif özellikler gelişir.²

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız psikolojik tahlil ışığında şu iki hususu vurgulamak mümkündür. İnsan zihin doğal olarak çevresel uyaranlarla aktif bir şekilde etkileşime girmeye eğilimlidir. Pasif alıcılık ve olanla yetinmek insan zihninin doğasına uygun değildir. İkinci husus da şudur: İnsanda var olan bu fitri potansiyelin teşekkülünde çevresel koşullar ve eğitim belirleyicidir. Çevresel koşullar ve eğitim süreçleri, insanda var olan bu doğal gücü geliştirebileceği gibi körelmesine de yol açabilir. Bu konuda üzerinde durulması gereken en önemli unsur eğitimidir. Bireyin çevresel koşullarla etkileşime girerek istendik davranış değişikliklerini kazanmasına yol açan süreç olarak tanımlanan eğitim bu önemi hak eden bir etkidir. Günümüz eğitim literatüründe bu konudaki tartışmalar eleştirel düşünce eğitimi kavramı etrafında yürütülmektedir.

Eleştirel düşünce veya eleştirel düşünebilmek zamanla kazanılan ideal bir davranış biçimidir. Temelde “çözüm üreten bir düşünme biçimi” olarak tanımlayabileceğimiz bu ideal davranışa varmak belirli bir çaba gerektirmektedir. İnfomal ve formal düzeyde verilen eğitim bu konuda istendik davranış değişikliğinin oluşmasında belirleyicidir. Çünkü sorgulama ve eleştirel düşünme inançların, düşüncelerin ve dünya görüşlerinin yeniden inşasını gerektiren bir süreçtir.³ Ciddi bir eğitim olmadan bu hedefi gerçekleştirmek pek mümkün olmaz. Nitekim 20. yüzyılda, eğitimciler, eleştirel düşünmeyi eğitimin temel hedeflerinden biri olarak görmüşlerdir. Piaget, eğitimin öncelikli hedefinin, önceki nesillerin yaptıklarını tekrar etmek değil, yeni fikirler üreten, bilginin doğruluğunu sorgulayan, eleştiri becerisine sahip bireyler yetiştirmek olduğunu söylemiştir.⁴ Aksi halde öğrencilerin birçok bilgiyi ezberleme yoluna gidecekleri sıklıkla vurgulanmaktadır.⁵ Eleştirel düşünmeyi geliştirmeye uygun bir eğitim için temelde şu üç gerekçe ileri sürülmektedir. Birincisi eleştirel düşünmenin hayatımızın her alanında alacağımız kararlardaki etkisi. Eleştirel düşüncenin her konudaki manipülasyonlara karşı koruyuculuk özelliği. Eleştirel düşünme becerisinin erken yaşlarda kazanılabilen bir yetkinlik olduğu gerçeği.⁶

² Erikson, Erik, H, İnsanın Sekiz Çağı, çev. Bedirhan Üstün-Vedat Şar. Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984, s.34 vd.

³ Tozlu, Necdet, Eğitimden Felsefeye, Erzurum: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 31.

⁴ Piaget, Jean, Çocukta Dil ve Düşünme. (Çev. S. E. Siyavuşgil), İstanbul: Palme Yayınları, 97.

⁵ Paul, Richard; Elder, Linda, Kritik Düşünce: Yaşamımızın ve Öğrenmenizin Sorumluluğunu Yüklenmeniz İçin Araçlar. Çev. Ed. A. E. Arslan-G. Sart. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.

⁶ Kazancı, Oosman., Lise Fen Programlarının Eleştirci Düşünme Gücünün Gelişmesindeki Rolü. Hacettepe Üniversitesi (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Ankara, 1979, s. 52.

Eleştirel düşünme becerisini geliştirecek olan temel yaklaşım, öğrenciyi bilginin kaynaklarıyla aktif bir şekilde etkileşime sokan; sorgulamayı, ilişkilendirmeyi, anlamlandırmayı sağlayan yaklaşımdır. Salt bilgi aktarımına dayalı ve öğrenciyi pasif bir alıcı konumunda tutan uygulamalarla eleştirel düşünce gelişmez. Bu pedagojik beklenti din eğitimi açısından da geçerlidir. Zira din öğretimi, bir bilgi edinme aracı olmakla beraber, insanın bilgi elde etme yollarını, aklını ve duygularını kullanma kabiliyetini geliştiren bir süreç olarak kabul edilmelidir. Öğrencilerin dinî bilgilerden bir dünya görüşü kazanacak tarzda yetiştirilmesi işi ise belletme, ezbercilik ve tekrardan ziyade, araştırma, anlama ve sorgulama ile mümkündür.⁷

İslam düşüncesinin temel kaynağını oluşturan Kur'an-ı Kerim'in konuları işleme tarzı ve muhataplarına sunma üslubundaki temel yaklaşıma baktığımızda muhatabını kendi zihinsel süreçleriyle ikna olmaya yönelten; onu aramaya, bulmaya, keşfetmeye ve üretmekle kavramaya teşvik ettiğini görürüz. Bu yaklaşım biçiminde keşfettiren, hidayete erdiren, yol gösteren bir anlayış öncelenmektedir. Bu mantık, korumaya ve ispata yönelik değil, beyan ve hidayete yöneliktir.⁸ Kur'an'ın bu özelliğini, eleştirel düşünceyi geliştiren bir uygulama olarak değerlendirmek mümkündür.

Kur'an'da zihinsel süreçleri anlatmak için yoğun bir şekilde kullanılan kavramlarda eleştirel düşünmenin boyutlarıyla ilgili ufuk açıcı bilgiler yer almaktadır. Özellikle söz konusu kavramların varlık, bilgi, değer vb. temel konularla ilişkilendirilerek işlenmesi eleştirel düşünce eğitimi açısından önemli ipuçları içermektedir. Kur'an'ın bu üslubu aynı zamanda İslam düşünce geleneğindeki eleştiri kültürünün beslendiği teolojik zemin hakkında da bilgilendirici olacaktır. Eleştirel düşünme becerisinin tanımını ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra Kur'an'da zihinsel süreçleri tanımlamak için kullanılan temel kavramlara bakabiliriz.

Eleştirel Düşünme Becerisi

Eleştirel düşünme becerisinin kavramsal çerçevesi hakkında oldukça zengin bir literatürün olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu kavramın farklı boyutlarına işaret eden birkaç tanım aktararak konunun çerçevesini oluşturabiliriz.

Konuyu psikolojik boyutlarıyla ele alan Cüceloğlu, eleştirel düşünme için "kendi düşünce süreçlerimizin bilincinde olarak, başkalarının düşünce süreçlerini göz önünde tutarak, öğrendiklerimizi uygulayarak kendimizi ve çevremizde yer alan olayları anlayabilmeyi amaç edinen aktif ve organize zihinsel süreç" şeklinde bir tanım yapmaktadır.⁹ Eleştirel düşünme, olaylara sınırlı bir çerçeveden bakmayı engelleyen, bireyin kendini ve çevresini sorgulamasını ve daha iyi algılamasını

⁷ Selçuk, Mualla, "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?" İslâmiyât, 1/1 (Ocak-Mart 1998), s. 87.

⁸ Kırcı, Celal, Kur'an'ı Anlama, İstanbul: Marifet Yayınları, 2010, s. 21.

⁹ Cüceloğlu, Doğan, İyi Düşün Doğru Karar Ver, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1997, s. 255.

sağlayan; ön yargıları uzaklaştırmaya yardımcı olan ve çözüm üreten bir düşünme biçimidir.¹⁰

Kökdemir'e göre eleştirel düşünme sürecinin içerdiği beceriler şunlardır: Kanıtlanmış gerçekler ile öne sürülen iddialar arasındaki farklılığı yakalayabilme; elde edilen bilgilere ait kaynakların güvenilirliklerini test edebilme; ilişkisiz bilgileri ayıklayabilme; önyargı ve bilişsel hataların farkına varabilme; tutarsız yargıların farkına varabilme; etkili soru sorabilme; sözlü ve yazılı dili etkili kullanabilme ve bireyin kendi düşüncelerinin farkına vardığı meta-biliş vb. yetkinliklerdir.¹¹

Demirel'e göre ise eleştirel düşünmede şu beş boyut söz konusudur: (1) Tutarlılık: Eleştirel düşünen birey, düşüncedeki çelişkileri fark etmeli, bunları ortadan kaldırmalıdır. (2) Birleştirme: Eleştirel düşünen birey, düşüncenin, bütün boyutları arasındaki ilişkiyi kurabilmelidir. (3) Uygulanabilme: Eleştirel düşünen birey, düşüncelerini, bir model üzerinde uygulayabilmelidir. (4) Yeterlilik: Eleştirel düşünen birey, deneyimlerini ve ulaştığı sonuçları gerçekçi bir temele dayandırabilmelidir. (5) İletişim Kurabilme: Eleştirel düşünen birey, düşünceleri arasındaki ilişkiyi, etkili bir iletişimle, anlaşılır bir biçimde paylaşabilmelidir.¹² Bu yetkinliklere sahip olan eleştirel bir düşünür; analitik, meraklı, bilgili, açık fikirli, esnek, adil değerlendirme yapabilen, sonuçların güvenilirliğini araştıran, kişisel değerlendirmelerinde dürüst olan, bulunduğu yargılarda temkinli davranan, yeniliğe açık, karmaşık konularda düzenli, bilgiyi aramada çalışkan, yardımsever, soruşturma odaklı, karışık durumların ve koşulların araştırılmasında ısrarlı olan kişidir.¹³

¹⁰ Başoğlu, Nuran- Mutlu, Betül, "İlköğretim Türkçe Ders Kitaplarında Yer Alan Metinlerin Eleştirel Düşünme Eğitimine Uygunluğu," Kastamonu Eğitim Dergisi, 20/3, 2012.

¹¹ Kökdemir, Doğan, "Eleştirel Düşünme: Kapsamı ve Eğitimi", http://elyadal.org/docs/kokdemir_ed.pdf.

¹² Demirel, Özcan, Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme, Ankara: Pegem A Yayıncılık, 1999, s. 2014.

¹³ "Facione PA. Critical Thinking: A Statement of Expert Consensus for Purposes of Educational Assessment and Instruction, Executive Summary "The Delphi Report" ERIC Document, 1990; 315-423" dan aktaran: Kanbay, Yalçın, Hemşirelik Öğrencilerine Verilen Eleştirel Düşünme Eğitiminin Problem Çözme Becerisi Üzerine Etkisi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Erzurum, 2013, s. 9.

Kur'an'a Göre Eleştirel Düşünme Yolları

Kur'an bir yandan insanı çok yoğun bir şekilde iç ve dış uyaranlarla muhatap kılarken diğer yandan bu uyaranları aktif bir şekilde işleme, anlamlandırma ve bunlardan yeni bilgiler, kavrayışlar üretme sorumluluğunu insana vermektedir. Kur'an, çevresel uyaranlarla iletişim hususunda insanın diğer canlılardan farklı olduğunu, farklı olması gerektiğini ısrarla vurgulamakta ve bu durumu insan olmanın ayırt edici bir özelliği saymaktadır. İç ve dış uyarıcıları ayet kavramıyla formüle eden Kur'an'a göre bu ayetlerden gerekli uyarıyı almayanlar, hayvan hatta hayvandan daha aşağı konumdaki bir kategoride değerlendirilmektedirler:

*“Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir.”*¹⁴

Yukarıda geçen ayette de işaret edildiği gibi Kur'an, insanın öğrenme potansiyeline sahip bir varlık olduğunu, öğrenilecek konuları içeren kevnî ve kitâbî ayetlerin kendisine sürekli olarak sunulduğunu, ancak bu uyaranlar karşısında insanın pasif bir alıcı değil, aktif bir alıcı olması gerektiğini ve her bir ferdin potansiyelini işlevsel kıldığı ölçüde öğrenebileceğini ortaya koymaktadır.

İnsanın ilahî ve beşerî iki kaynaktan ilim öğrenebileceğine işaret eden Kur'an ayetlerinde, taklit, pratik tecrübe, düşünme gibi öğrenme yollarına ve motivasyon, tekrar, dikkat, aktif katılım, tedricilik gibi öğrenme ilkelerine değinildiğini görebiliyoruz.¹⁵ Modern psikolojinin ve eğitim biliminin yeni yeni keşfetmeye başladığı bu öğrenme durumlarının birazdan ele alacağımız kavramlar içerisinde işlenmiş olması Kur'an'ın, muhatabını aktif ve eleştirel düşünebilen bir okuyucu konumuna getirmesi açısından önemlidir.

İnsanı düşünmeye sevk eden temaların işlendiği ayetlerde, işlenen konulara dair tavsiye edilen okuma biçimlerinde *“aldım, kabul ettim”* tarzında bir yaklaşımın aksine anlamlı öğrenmeye uygun bir tutum tavsiye edilmektedir. Söz konusu ayetlerde geçen okuma, anlama ve düşünme süreçlerine ilişkin kavramlar bu okuma biçiminin en bariz göstergeleridir. Bu kavramların analizini yaptığımızda görülecektir ki, okuyucu sürekli olarak analiz, sentez, ilişkilendirme, değerlendirme ve anlamlandırma gibi üst düzey düşünme davranışlarına yönlendirilmektedir.

¹⁴ Araf, 7/179

¹⁵ Necati, M. Osman, Kur'an ve Psikoloji, çev: Hayati Aydın, Ankara:Fecr Yayınevi, 2004, s. 141.

Tefekkür

'F-k-r' kökünden türetilen fikir ve tefekkür kavramları bir şeyi derinliğine anlamaya çalışmak (teemmül) ve zihni bir şeye yormak anlamındadır.¹⁶ Tefekkür kavramıyla aynı kök harflerinden türetilen 'fıkr' kavramını, bilgiye ulaşma kuvvesi (potansiyeli) olarak tanımlayan el- İsfehâni, tefekkürü ise bu potansiyelin akıl aracılığıyla aktif hale gelmesi şeklinde nitelendirmektedir.¹⁷ Bu özellik, insana mahsus bir yetenek olup diğer canlılarda bulunmamaktadır.

Kur'an'da düşünme süreçlerini anlatan en temel kelimeler tefekkür ve akıldır:

*"Muhakkak ki göklerin ve yerin yaratılışında, gündüzle gecenin art arda gelişinde akıl sahipleri için alametler vardır. Onlar ayakta, otururken ve yaslanmışken Allah'ı zikredip göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkür ederler."*¹⁸

Görüldüğü gibi bu ayette akıl sahipleri; Allah inancıyla fikri araştırmayı bir arada götüren, entelektüel faaliyetlerini, tezekkür ve tefekkürün birbirini takip ettiği ve bütünlüğü bir akli yapıyla gerçekleştiren insanlar olarak nitelendirilmektedirler.¹⁹

Bazı dil bilginleri, 'fıkr' kavramının bölüp parçalamak anlamındaki 'f-r-k' kelimesinin dönüştürülmesinden oluştuğunu ileri sürmektedirler. Çünkü kavramların çözümlemesinde kullanılan 'fıkr' kelimesi, bir şeyin gerçek bilgisine ulaşmak için onu parçalarına ayırıp araştırmak anlamındadır.²⁰ Bu araştırma şekli, eleştirel düşüncenin önemli bir yöntemi olan analiz yaklaşımını ve buna bağlı olarak geliştirilen tümevarımcı öğretim yöntemlerini hatırlatmaktadır.

Aktif bir öğrenme yolu olan tefekkür sayesinde, insan olayları ve kavramları derinlemesine analiz ederek ve konular arasındaki bağlantıları çözümleyerek belirli bir sonuca ulaşır. Tefekkürün aracı akıldır. Sahası ise, aklın ve insan tasavvurunun kuşatabileceği alanlardır. Öğrenme süreçlerinde öğrenciyeye hazır bilgiler sunmak yerine onu tefekküre sevk edecek yaşantılarla muhatap kılmak daha kalıcı ve etkili öğrenmelere kapı aralayacaktır. Nitekim eğitim bilminde buluş ve inceleme araştırma stratejisine dayalı öğrenme yöntemleri kalıcı ve etkili öğrenmeler için ısrarla önerilmektedir.

¹⁶ İbn Manzur, Ebu'lFadl, Cemalu'd-din, Muhammed, b. Mukrim, el-Efriki, Lisani'l-Arabi, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1990, V, s. 25; el-Feyruzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakub, el-Kamusu'l-Muhit, Beyrut: Daru'lFikr, 1995, s. 413.

¹⁷ el-isfehâni, Ragıb, Müfredatu Elfazi'l Kur'an, Şam: Daru'l Kalem, 2002, s. 643.

¹⁸ Ali İmran, 3/190-191.

¹⁹ Kutluer, İlhan. "Düşünme" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.10: 53-57, Ankara: TDV Yayınları, 2019.

²⁰ el-isfehâni, age, s. 643.

Tedebbür

Tedebbür, bir şey hakkında tefekkür ederek onun sonunun nereye varacağını ön görmektir. Aynı kökenden gelen tedbir kelimesi ise bir kişinin her hangi bir işinin akıbetini ön görerek hareket etmesidir.²¹ Şu ayet bu manaya örnek verilebilir: *"Nihayet işi çekip çevirenlere (el-müdebbirât) (andolsun ki, mutlaka tekrar diriltileceksiniz)."*²² Aynı kök harflerden türetilen *'istedbera'* fiili *'istekbele'* fiilinin zıt anlamıdır ve bir konuyla ilgili başta görülmeyen durumun, işin sonunda görülmesi demektir.²³

Tedebbürün, tefekkür boyutuna işaret eden ayetlerde bütün dikkatlerin Kur'an'a yöneltildiğini söyleyebiliriz:

*"Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı."*²⁴

*"Onlar bu sözü (Kur'an'ı) hiç düşünmediler mi? Yoksa kendilerine, önceki atalarına gelmeyen bir şey mi geldi?"*²⁵

*"Bu Kur'an, âyetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır."*²⁶

Görüldüğü gibi her üç ayette de Kur'an ve ayetleri üzerinde düşünüp onu anlama çabası önerilmektedir. Bu konudaki önerinin tedebbür kavramıyla ifade edilmesindeki inceliği anlamak gerekir. Yukarıda işaret edildiği gibi, düşünmek anlamına gelen tedebbürün bu anlama gelen diğer kelimelerden farkı, işin arkasını, arka planını görerek düşünmeyi ifade etmesidir. Tedebbür, bir metin üzerinde derinlemesine, detaylı bir şekilde, gönülden gelen bir anlayışla düşündürmektir.²⁷ Nitekim konuyla ilgili ayetlerde insanlardan Kur'an'ın içeriği ve menşei konusunda bir tereddütleri varsa bunu gidermek için başkalarının yönlendirmelerine bakmaksızın, doğrudan Kur'an üzerinde yoğunlaşarak, onda herhangi bir çelişki veya uyumsuzluk olup olmadığını tespit etmeleri istenmektedir.

Kur'an üzerinde tedebbür edilince varılacak sonuç şu olacaktır: Onu beşer yazsaydı, içerisinde bazı tutarsızlıklar olurdu. Olmadığına göre Yüce Allah tarafından indirilmiştir. Demek ki Kur'an üzerinde düşünen ve onu araştıran insan, zihninde-

²¹ İbn Manzur, age, IV, s. 273; el-isfehani, age, s. 307.

²² Naziat, 79/5.

²³ el-Feyruzabadi, age, s.352.

²⁴ Nisa, 4/42.

²⁵ Mu'minun, 23/68.

²⁶ Sad, 38/29.

²⁷ Bayraklı, Bayraktar, Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007, XIII, s. 256.

ki soruya cevap bulacaktır. Buradaki temel problem, Kur'an hakkında araştırmadan fikir beyan etmektir.²⁸

Tefekkürle ilgili ayetlerde *tümevarım* yöntemine uygun zihinsel süreçler öne çıkarken tedebbür kavramında *tümdengelim* yöntemini çağrıştıran bir düşündürme yaklaşımının baskın olduğu söylenebilir. Nitekim ilgili ayetlerde insanlar değişik ayetler üzerinde *tefekür* etmeye davet edilirlerken, Kur'an'ın bütünü konusunda ise *tedebbür* etmeye çağrılmaktadırlar. Dolayısıyla tefekkürde parçalardan bütüne; tedebbürde ise bütün üzerinde yoğunlaşarak istedik sonuçlara varmak hedeflenmektedir. Adeta eleştirel düşünme becerisinin uygulamasını yansıtan böyle bir kavrayışın gerçekleşmesi için, zihinsel bir yoğunlaşma gerekmektedir.

Tevesüm

'*v-s-m*' fiili, yanık ya da dağlama izi, kişiyi içinde bulunduğu topluluktan farklı kılan ayırt edici işaret, ilkbaharda toprağa düşüp toprağın yeşermesine yol açan yağmurun yağışı, bir kişide herhangi bir özelliğin ya da davranış biçiminin izlerini anlatmak için kullanılmaktadır.²⁹ '*Tevesseme*' fiili de bir şeyi tahayyül etmek ve incelemek anlamında kullanılmaktadır. Yapraktan boyaya üretilen bitkiye de '*el-vesmetu*' denilmektedir.³⁰

Aynı kök harflerinden türetilen '*el-vesmu*' kelimesi, tesir anlamında; '*es-simtu*' ise eser anlamındadır. Sonuç olarak, bir şeyi herhangi bir işaretle belirgin hale getirdiğimizde, bu durumu anlatmak için bu fiilin değişik türevlerini kullanırız.³¹ Türkçede yüz, çehre, insan, tip ve kimse anlamında kullanılan *sima* kelimesi de aynı kökten gelen bir kavramdır.³²

Kur'an-ı Kerim'de, bu kavram *sima* (çehre) anlamında kullanıldığı gibi³³ bir meseleyi derinlemesine inceleyip araştıran kişileri nitelemek için de kullanılmaktadır:

"*Şüphesiz bunda düşünüp görebilen kimseler (mütevessimîn) için ibretler vardır.*"³⁴

Bu ayette, '*mütevessim*' ifadesi, ibret alan, arif olan, öğüt alan kişiler anlamında kullanılmıştır. Nitekim Zemahşeri, söz konusu ayetin tefsirinde, *mütevessim* ibaresini, araştırmacı bir gözle inceleyen, incelediği meselenin ayırt edici yönünü ortaya çıkaran kişiler olarak açıklamaktadır.³⁵

²⁸ Bayraklı, age, V, s. 246.

²⁹ İbn Manzur, age, XII, s. 235-238.

³⁰ el-Feyruzabadi, age, s. 1052.

³¹ el-isfehani, age, s. 871.

³² ww.tdk.gov.tr/sima.

³³ Bakara, 2/273.

³⁴ Hicr, 15/75.

³⁵ ez-Zemahşeri, Ebu'l Kasım Mahmud bin Ömer, el-Keşşaf an Haka'iki't-Tenzil ve Uyün'ilEkâvil fi Vucûhi't-T'evîl, Beyrut: Darü'lhyâi't-Turasi'l Arabi Yayinevi, 1997, II, s. 547.

Kur'an'daki değişik kullanımlarıyla, maddi ve manevi anlamdaki bir etkilenme, şekillenme ve işaretlenme durumunu anlatan bu kavram, öğrenmenin '*kalıcı izli davranış değişikliği*' şeklinde formüle edilen temel hedefiyle örtüşen bir anlam içermektedir.

Kur'an'da kıssaların amaçlarını ifade etmek için tevessüm kavramının kullanılmış olması, muhatapların zihinlerinde ve duygularında gerçekleşmesi hedeflenen *kalıcı izli değişimin* nasıl olması gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim Hicr suresinde geçen şu ayette bu husus net bir şekilde vurgulanmaktadır: "*Hemen onların altını üstüne getirdik. Üzerlerine de balçıktan pişirilmiş taşlar yağdırdık. Şüphesiz bunda düşünüp görebilen kimseler (mütevessimin) için ibretler vardır. O şehrin kalıntıları hâlâ mevcut olan bir yol üstünde duruyor. Şüphesiz bunda inananlar için bir ibret vardır.*"³⁶

Bu ayette işaret edilen tarihi hadiseden gerekli dersleri çıkarmak için, buraları gezip gören kişilerin araştırmacı bir gözle meseleleri değerlendiren ve ibret nazarıyla bakabilen yani *mütevessim* kişiler olmasının gerektiği vurgulanmaktadır. Nitekim söz konusu ayetten bir önceki ayette helâk edilen Lût kavminden bahsedilmekte ve onların ibretlik sonları tasvir edilmektedir. Zaten ticaretle meşgul olan Mekkeliler, Suriye bölgesine doğru yaptıkları seyahatlerde Lût kavminin Filistin'deki Sodom kentinden artakalan izlerini görüyorlardı.³⁷ M. Esed'in aktardığı bilgilere göre, *Amerikan Doğu Araştırmaları Okulu* tarafından yayımlanan hava fotoğrafları, Kuzeydoğusunda Sodom ve Gomora bulunan Ölüdeniz'in kıyısını izleyerek Suriye'ye doğru uzanan Kuzey Hicaz'daki bu yolun varlığını doğrulamaktadır.³⁸ Dolayısıyla bu yolu kullanan kişiler, *mütevessim* bir bakış açısına sahip olurlarsa "*yoldaki işaretlerden*" almaları gereken ibreti alırlar. Sonuç olarak kıssalarla amaçlanan hedeflerin gerçekleşmesinde okuyucunun yaklaşımı belirleyici bir etken olarak değerlendirilebilir.

Özetle Kur'an, dağlamanın ciltte oluşturduğu iz, hayvanı sürü içinde belirginleştiren işaret ve yağmurla canlanıp yeşeren bitkilerin toprağı kaplaması gibi kendi öğretilerine muhatap olan kişilerde *kalıcı izli* bir davranış değişikliği hedeflemektedir. Bu değişikliğin gerçekleşme süreçlerinde ise muhataplarının aktif katılımına dayalı bir eğitim şeklini önermektedir.

³⁶ Hicr, 15/75-77.

³⁷ Karaman, Hayreddin vd., Kur'an Yolu Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014, III, s. 361.

³⁸ Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı Meal Tefsir, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. 5. Baskı, İstanbul: İşaret Yayınları, 2002, s. 542.

Şuur

Şuur teriminin kök harflerini oluşturan 'şeara' fiili, bir şeyi bilmek ve onu idrak etmek, kavramak, akletmek, bir şeye muttali olmak anlamında kullanılmaktadır. Şair ismi de aynı kök harflerinden türetilen bir kavramdır.³⁹

el-İsfehani'ye göre şuur, bir şeyi *duyu organları* aracılığıyla idrak etmek anlamındadır. Dolayısıyla şuur kavramının akletmekle eş anlamlı olarak kullanılması doğru değildir. Çünkü makul olan birçok şey vardır ki, insan onu duyu organlarıyla idrak edemeyebilir yani o şeyin şuurunda olamayabilir. İnsanın o şeyin şuurunda olmayışı onu makul olmaktan çıkarmaz.⁴⁰

Kur'an'da 'Şeara' fiilinin yukarıda sıralanan anlamlardaki kullanımıyla ilgili birçok ayet yer almaktadır.⁴¹ İlgili ayetlerde görüleceği gibi şuur, şiar ve meşair kavramları daha çok somut göstergelere dayalı olan farkındalığı ifade etmektedir. Nitekim birçok ayette gaflet içinde olan insanların bir takım hakikatlerin farkında olmayışları bu kavramla anlatılmaktadır.⁴²

Psikologlar şuur kavramını, bir şahsın kendisini çevreleyen dünyayı, kendi ruhsal, bedensel durumlarını tanımamasını sağlayan mental faaliyetlere imkân veren uyanıklık hali; zihni hayatın farkında olmak, zihnin kendi ruhsal hallerini vasitasız olarak tanınması, kendimizde olan şeylerin farkında olmak gibi ifadelerle tanımlamaktadırlar.⁴³

Bir seçme olayı olan şuurun işleyişinde duyu organları aracılığıyla muhatap olunan dış dünyayı algılamada, yukarıda sıralanan kavramların hepsi etkileşim halinde belirleyici bir etkiye sahiptirler. Bu yüzden aynı çevreyle etkileşime giren iki insanın o çevreyle ilgili şuuruları aynı olmaz. Aynı resme bakarız fakat farklı şeyler algılayabiliriz.

Öğrenme yaşantısı açısından şuur mekanizması öğreneni aktif kılan bir özelliktir. Bu durumda öğretmenin yapması gereken şey, öğrencinin şuur sisteminin sağlıklı bir şekilde çalışmasına uygun bir öğrenme ortamı oluşturmak ve şuurunu perdeleyecek engelleri ortadan kaldırmaktır. Şuurunu kapalı olan bir kişi, bize göre en makul olan şeyi bile algılayamaz. Dolayısıyla öğrencinin şuurunu açık tutmak öncelikli hedefler arasında sayılmalıdır. Şuurun yolu açık olmalı ki birey zihinsel yolculuğuna devam edip daha üst düzeydeki aşamalara yükselebilir. Nitekim Kur'an, daha ileri boyuttaki zihinsel yaşantılara teşvik etmektedir.

³⁹ İbn Manzur, age, IV, s. 409-410; el-Feyruzabadi, age, s. 375.

⁴⁰ el-isfehani, age, s. 456.

⁴¹ Bkz. Bakara, 2/9, 198; Maide, 5/2; Hac, 22/32; Neml, 27/65.

⁴² Bkz. Bakara, 2/12; Enam, 6/123; Araf, 7/95; Yusuf, 12/15; Ankebut, 29/53.

⁴³ Adasal, Rasim, Medikal Psikoloji, İstanbul, 1977; Armaner, Neda, Din Psikolojisine Giriş I, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980, s. 119; Fersahoglu, Yaşar, Kur'an'da Zihin Eğitimi, İstanbul: Marifet Yayınları, 1998, s. 29.

İdrak

İdrak, bir hedefe varmak, kavuşmak anlamındadır. Mesela “İki topluluk birbirini görürnce Mûsâ'nın arkadaşları, “Eyvah yakalandık” dediler.” mealindeki ayette,⁴⁴ Firavun'un ordusundan kaçan Hz. Musa'nın arkadaşları, yakalanmak üzere olduklarını bu kelimeyle ifade etmektedir. Bunun dışında, bir meyvenin olgunlaştığını, bir işin nihayete erdiğini, bir kişinin bir şeyi bütün yönleriyle görüp sonucuna vardığını ve bir şeyi oluşturan parçaları peş peşe getirip bütünü oluşturan kişinin bu davranışını tanımlamak için idrak fiili kullanılır. Dolayısıyla idrak etmek görmekten daha ileri bir durumdur. Her gören idrak etmiş sayılmaz, ama idrak eden zaten görmüş sayılır. Çünkü idrakte, bir şeyin hakikatinin kişinin zihninde şekillenmesi (temessül) söz konusudur. Mutlak anlamda tasavvur ile idrak aynı anlamdadır. İdrak, aklın normalde bilinen bir şeyi, burhan veya habere dayalı olarak daha ileri derecede keşfetmesidir. Bütün duyu organlarından herhangi biriyle insanda oluşan bu ileri düzeydeki kavrayış, idrak diye nitelendirilmektedir.⁴⁵ Türkçede de yoğun bir şekilde kullanılan idrak kavramı, anlama yeteneği, anlayış, akıl erdirme; erişme, ulaşma ve algılama gibi anlamlara gelmektedir

Sözlüklerde idrak kavramı, zihinsel süreçleri tanımlayan birçok yakın anlamlı kavramla ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Bu zihinsel yolculuğun tasvirinde yolumuzun uğradığı birçok menzil peş peşe sıralanmaktadır. Kur'an'da da yoğun bir şekilde kullanılan bu kavramlara yüklenen temel manaları şöylece özetlemek mümkündür:

Bilgiye ulaşmanın birinci aşaması *şuurdur*. Bunun ardından sırasıyla *idrak* ve *hıfz etmek* gelir ki o da makul mananın akılda oluşmasıdır.⁴⁶

İdrak edilen şey soyut bir şey ise onun idrak edilmesi demek aynı zamanda akledilmesi demektir. Zihinde tutulması da aynı şekilde olur. Fakat idrak edilen bu şey eğer somut ise, bu durumda ya beş duyu organından herhangi biriyle algılanan bir şey olur ya da zihinde hayal edilen bir şey olur. Manevi (soyut) şeylerin idrak edilmesi hususuna gelince ki, bunlar beş duyu organıyla algılanamayan şeylerdir, bu tür şeylerin idraki algıya dayalıdır. Onları zihinde tutmanın yolu da hatırlamadır.⁴⁷

İdrakin gerçekleşme sürecini izah eden bütün yaklaşım biçimlerinde aklın fonksiyonelliğinin merkezi bir konumda olduğunu belirtip bu hususun öğrenmeyle olan ilişkisine geçebiliriz.⁴⁸

⁴⁴ Şuara, 26/61.

⁴⁵ Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa, el-Külliyât, Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2011, s. 66.

⁴⁶ Ebu'l-Bekâ, age, s. 66-67.

⁴⁷ Ebu'l-Bekâ, age, s. 67; el-Feyruzabadi, age, s. 844.

⁴⁸ Hökelekli, Hayati, 'İdrak', Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), c. XXI, s. 477-478.

İdrak, üst düzeyde bir bilgilenme ve öğrenme şeklidir. Diğer bilgilenme süreçleri ve öğrenme yaşantılarının hepsi yukarıda ifade edildiği gibi, adeta idrake ulaştırılan birer bilgi basamağı hükmündedir. Öğrenme yaşantısındaki bu ideal seviyeye çıkmak için duyu organlarını işletmek, zihinsel süreçleri son noktasına kadar işletmiş olmak gerekir. Böylece hazır bir bilginin alıcısı olmanın ötesinde kendi zihinsel süreçlerimiz aracılığıyla var olan bilgilerden yeni bilgiler üretme ve kendimize ait bilgiler inşa etme aşamasına geçmiş oluruz. Diğer bir ifadeyle herhangi bir meseleyi idrak edebilmek için eleştirel düşünme süreçlerini işletmek gerekir.

Kur'an-ı Kerim'de idrak kavramı fiil haliyle “*nihai aşamaya gelmek*”,⁴⁹ “*ulaşmak, yetişmek*”,⁵⁰ “*algılamak, görmek*”⁵¹ anlamlarında kullanılmıştır. İdrak fiilinin değişik türevlerinin kullanıldığı ayetlerde, sunulan çeşitli donelerle, afâki ve enfüsi ayetlerle insanlar sürekli olarak idrak etmeye yöneltilmektedirler. Bu genel çabanın dışında “*idrak*” kelimesinin değişik formlarda ve özellikle de soru cümlelerinde fiil şeklindeki kullanımıyla birçok konuya okuyucunun dikkatleri çekilmektedir.

Bu tür konuları idrak etmeye çağıran Kur'an, muhataplarından adeta bu yönde bir yoğunlaşmaya ve anlama çabasına girmelerini istemektedir. Çünkü bu konular, üzerinde yoğunlaşmadan anlaşılması pek kolay olmayan mevzulardır. Din eğitiminde bu tür metafizik ve soyut konuları işlerken yaşanan zorluklar bunun en güzel göstergesidir.

İnsanın idrak etmeye davet edildiği bütün konularda vahiyle bildirilen bu hususların anlaşılması için *aklın çalıştırılması* temel kıstastır. Kur'an'ın bu vurgusundan anlıyoruz ki, metafizik boyutu olan konular da dâhil olmak üzere, din eğitiminin içeriğini oluşturan bütün konuların öğretiminde öncelikli şart aklın çalıştırılmasıdır. Akli devre dışı bırakan herhangi bir eğitim-öğretim çabasından idrak hâsıl olmaz. İnsanların idrak etmedikleri bir konuda sağlıklı bir davranış sergilemelerini beklemek de beyhude bir uğraştır.

Fıkıh

Bir konuda müzakere yapmak, tartışmak anlamlarındaki ‘*f-q-h*’ fiilinden türetilen fıkıh kavramı, bir şey hakkında sahip olunan bilgi ve anlayış, zekâ ve ince anlayış gibi anlamlara gelmektedir. ‘*Fegih*’, anlamak; ‘*Tefeggahe*’ ise bir konuda ihtisaslaşma anlamındadır.⁵² Literatürde fıkıh deyince daha çok İslam hukuku akla gelmektedir.⁵³

⁴⁹ Yunus 10/90

⁵⁰ Nisa, 4/78,100; Yasin, 36/40.

⁵¹ En'am, 6/103; Şuara, 26/61.

⁵² el-isfehani, age, s. 643.

⁵³ İbn Manzur, age, XIII, s. 522-523; el-Feyruzabadi, age, s. 1126.

Bilinen bir bilgi aracılığıyla bilinmeyen (ğâib) bilgiye ulaşmak anlamıyla fıkıh, ilimden daha özel bir anlama sahiptir. Bu kavram, Kur'an-ı Kerimde değişik türevleriyle yirmi yerde geçmektedir.⁵⁴ Bu ayetlerin çoğunda fıkhetmek, "bir şeyi iyi ve tam anlamak, kavramak, bir şeyin hakikatini bilmek ve akletmek"⁵⁵ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. (Karaman, *DİA*, "Fıkıh," XIII, 1).⁵⁶

Bu kelime Kur'an'da genel anlamdaki anlama ve kavrama manasının dışında, bir ayette de "fi'd-din" kaydıyla dindeki kavrayış şeklinde tahsis edilmiştir: "*(Ne var ki) mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar.*" (Tevbe, 9/122).

Bu ayetin nüzul sebebi hakkında farklı rivayetler olmakla birlikte bütün rivayetlerdeki ortak vurgu şudur: Müslüman topluluk, savaş hali dâhil her şartta toplumu bilgilendirip aydınlatacak bir kitlenin varlığını devam ettirmesi için gerekli tedbirleri almak zorundadır. Başka bir ifadeyle *fıkıh mekanizması* aksamadan işlemeye devam edecek. Bu mekanizmayı işletecek olanlar ise alan uzmanlarından oluşacaktır. Zira dinin sağlıklı bir biçimde tebliği için maddî güç ve düşmana karşı ordu hazırlamak yeterli değildir. İslâmiyet'in hedeflediği medeniyete ilimsiz, irfansız ulaşamaz. Bu itibarla Müslümanların kendilerini aydınlatacak ve gerekli durumlarda uyaracak derin bilgi sahibi kimseler yetiştirmek için üzerlerine düşeni yapmaları bir görevdir. Dinin doğru anlaşılması için yapılacak ilk iş kuşkusuz din ilimlerine gereken emeğin verilmesidir; fakat dinin hedefi Müslümanların dünya ve ahiret mutluluğunu birlikte gerçekleştirmek olduğundan, ilme ayrılacak emeğin - dar anlamıyla- din ilimleri şeklinde sınırlandırılması düşünülemez.⁵⁷

Yukarıda geçen anlamlarıyla fıkıh kavramı bir öğrenme ve hatta öğrenmede derinleşme yoludur. Bu öğrenme sürecinde, öğrenen kişi bilginin aktif bir arayıcısı ve yeni bilgilerin yapılandırıcısıdır. Delilden medlûle varmak, bilinenden bilinmeyene ulaşmak, herhangi bir konu hakkında yargı oluşturmak ve bu yargısını delillendirmek, birtakım öncüllerden hareketle sonuçlara varmak vb. işlemler, üst düzeyde zihinsel süreçler gerektiren öğrenme deneyimleridir. Normal zekâ düzeyine sahip olan her insanda bu şekildeki bir öğrenme potansiyeli kendisine yetecek seviyede vardır. Bazı insanlarda ise bu seviye normalin üzerinde olabilir.

İslam Fıkıh geleneğindeki müçtehitler, bu alandaki derinlikleriyle toplumlara öncülük etmektedirler. İctihadı teşvik eden İslam düşünce sistemindeki fıkıh geleneğini bu özelliğiyle *aktif bir öğrenme uygulaması* olarak değerlendirmek mümkündür. Doğru hükme varamazsa bile müçtehidin, yapmış olduğu hayırlı işten dolayı

⁵⁴ el-isfehâni, age, s. 643.

⁵⁵ Nisa, 4/78; Münafikun, 63/7.

⁵⁶ Karaman, Hayrettin, "Fıkıh" Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), C. XIII, s. 22-27.

⁵⁷ DİB Meal-Tefsir, III, 73-74.

sevap kazanacağını belirten bir anlayışla gelişen fıkıh geleneğimizde, zaman zaman birtakım siyasi mülahazalarla yaşanan müdahalelerin doğurduğu düşünce kısırlıklarını da acı birer tecrübe olarak hatırlatmak gerekir. Düşünce özgürlüğünün olduğu ve müçtehitlerin fikirlerini çekinmeden ortaya koyabildiği dönemler ile bunun tam tersi olan dönemlerdeki ilmi gelişmeler '*fıkıh*' yapmanın ne kadar önemli olduğunu ortaya koyan pratik örneklerdir.

Değişik boyutları olan bu konunun bizi ilgilendiren tarafına dönecek olursak, fıkıh kavramı çerçevesinde değerlendirebileceğimiz öğrenme ve ilimde derinleşme süreçleri sağlıklı bir şekilde işleyebildiği ölçüde, bu alanla ilgili insanda var olan potansiyeller işlevsel hale gelebilecektir. Bu potansiyele dayalı olarak toplum fertlerinin genelinde sağlıklı bir din anlayışının oluşumu mümkün olabileceği gibi daha üst düzeydeki içtihat çalışmaları süreklilik kazanacaktır.

İstinbat

İstinbat kavramının kendisinden türetildiği '*n-b-t*' fiili, kuyunun kazılması ve derinliklerindeki suyun kaynağına ulaşmayı ifade etmek için kullanılır. Kuyudan çıkarılan suya da '*en-Nebatu*' denilmektedir.⁵⁸

Herhangi bir şeyi kapalı durumdan açık hale getirme işlemi '*enbeta*' fiiliyle ifade edilir.⁵⁹ '*İstinbat*' ise, herhangi bir bilgiyi, haberi veya malı kaynağından çıkarıp elde etmektir. Başka bir ifadeyle bir şeyi içinde bulunduğu yerden dışarı çıkarmak veya oradan elde etmektir. Fıkıh bilgininin, herhangi bir konuyla ilgili olarak fıkıh ilminin derinliklerinden bir hükmü gün yüzüne çıkarması da '*istinbat*' kavramıyla ifade edilmektedir.⁶⁰

Fıkıh usulü kitaplarında istinbat kavramı ayrıntılı biçimde tarif edilmekten ziyade ictihad faaliyetinin bir nevi olarak görülmüştür. Hatta naslardan hüküm çıkarmak için yapılan akli bir faaliyet olmasından hareketle istinbatı "bizzat fıkıhın kendisi" olarak tanımlayanlar da olmuştur.⁶¹

İstinbat, bir yönüyle kaynağa inme, özü yakalama, asıl manayı bulma çabasıdır. Diğer yönüyle de inilen özden elde edileni, gün yüzüne çıkarma ve kendisinden istifade edilebilir hale getirme durumudur. Dolayısıyla bilgi denizinden istinbat yoluyla yararlanabilmek için hem dalış hem de çıkış hususunda uzman olmak gerekir.

⁵⁸ İbn Manzur, age, VII, s.410.

⁵⁹ el-Feyruzabadi, age, s. 620.

⁶⁰ İbn Manzur, age, VII, s. 410; el-isfehani, age, s. 788.

⁶¹ Koca, Ferhat, "İstinbat", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), 2003, XXIII, 368-369. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Sonuç olarak istinbat, bilgi üzerinde yoğunlaştıran, kişiyi bilginin kaynağına yönelten, uzmanlaştıran, bilgiyi kullanma ve bilgiden bilgi üretme yeteneği kazandıran, bilinenden bilinmeyi bulduran aktif bir öğrenme yaşantısıdır. Aynı zamanda bir tür öğretme aracıdır.

Bu kavram, Kur'an-ı Kerim'de sadece bir ayette geçmektedir. Söz konusu ayetin meali şu şekildedir:

*"Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Halbu ki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi. Allah'ın size lütfu ve merhameti olmasaydı, pek azınız hariç, muhakkak şeytana uyardınız."*⁶²

Savaş ve barış gibi kamuoyunu ilgilendiren hususlarda takınılması gereken tavırdan bahseden bu ayette istinbat, *"bir işin iç yüzünü, gerçeğini anlamak, düşünmeyi gerektiren kapalı bir haberden kastedilen manaya ulaşmak"* anlamında kullanılmıştır.⁶³

Nitekim söz konusu ayetin nüzul sebebiyle ilgili çeşitli rivayetleri nakleden Taberi, istinbatın fıkıh ve usuldeki manasından ziyade sözlük anlamı üzerinde durmuş ve gözün göremeyeceği veya ilk bakışta anlaşılacak bir şeyi ortaya çıkaran yahut açıklayanın istinbatabulmuş olacağını kaydetmiştir.⁶⁴ Zihinsel anlamdaki yoğunlaşmanın böyle bir çıkarımdaki etkisi tartışılmazdır.

Bizim açımızdan bu kavramın fıkıh usulündeki konumundan daha çok işaret ettiği *"bilgiyi üretme ve öğretme"* fonksiyonudur. Zira yukarıda geçen ayete dikkat edilirse, halk arasında dolaşan ve belirsizlikler içeren haberler şeklindeki ham bilgilerin, konunun uzmanlarına iletilmesi ve onlar tarafından adeta işlenerek sağlıklı bilgiye dönüştürülmesinden bahsedilmektedir. Bu süreçlerin işleyebilmesi için hem toplumun bireylerine hem de yöneticilere/uzmanlara bazı görevler düşmektedir. Her şeyden önce toplum fertlerinde *her duyduklarıyla amel etmemek ve işin ehline danışmak* gibi bir toplumsal bilinç olmalıdır. Aynı zamanda toplumun işlerine vaziyet edenler de belirsizliklere ve çelişkilere sürüklenme ihtimali olan konularda kamuoyunu doğru bilgiyle donatma görevini ihmal etmeyeceklerdir. İstinbat bu döngüyü sağlayan önemli bir imkân olarak değerlendirilebilir. Bu işleviyle istinbat, sadece ilgili ayetin işaret ettiği savaş ve barış gibi konularda değil, toplumu ilgilendiren her konuda işletilmesi gereken bir mekanizmadır. Ayrıca bu kavramın işaret ettiği uygulamaları eleştirel düşüncenin pratik bir uygulaması olarak da değerlendirmek mümkündür.

⁶² Nisa, 4/83.

⁶³ Koca, age, s. 368.

⁶⁴ Koca, age, s. 368.

Rusuh

'R-s-h' fiili, bir şeyin yerleşmesi ve sabitleşmesi anlamındadır. Bu fiille anlatılmak istenen sabitleşme ve yerleşme olayı, kâğıda işleyen mürekkep benzetmesiyle tasvir edilmektedir. Yağmur suyunun toprak tarafından emilip çekilmesi veya göletin suyunun çekilmesi için de bu fiil kullanılmaktadır. İlimde derinleşmek için de aynı fiil kullanılmaktadır. Çünkü ilim de benzer şekilde insanın kalbine yerleşir. Kur'an'da 'r-s-h' fiili kullanılarak anlatılan 'ilimde derinleşenler' ifadesinden, öğreticiler ve hafızlar gibi kişilerin kastedildiği söylenmektedir.⁶⁵

İlimde rüsuh derecesine erişmiş olanları tanımlamak için el-İsfehâni şu iki ayeti delil getirmektedir.⁶⁶

*"Fakat onlardan ilimde derinleşmiş olanlar ve mü'minler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler. O namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük bir mükâfat vereceğiz."*⁶⁷

*"İman edenler ancak, Allah'a ve Peygamberine inanan, sonra şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerdir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir."*⁶⁸

Nisa suresinde geçen ilk ayetteki "rasihûn" kavramı, öğrenmenin ilerlemiş boyutunu, uzmanlık düzeyindeki bilgilenmeyi ifade etmektedir. Bu kavramın içeriğinden ve kullanıldığı yerlerden anlaşılıyor ki; ilimde derinleşme, kâğıdın mürekkebi emmesi gibi veya toprağın suyu çekmesi gibi bilgiyi sindirerek ve içselleştirerek oluşmaktadır. Divitin içerisinde bir sıvı kütleli halinde duran mürekkebin harfe, kelimeye dönüşüp anlamlı bir şekil alması için üzerine sürüldüğü kâğıt tarafından emilmesi gerekir. Bilgi de böyledir; bir zihin tarafından işlenince ancak belirli bir şekil alır, yoksa akıp gider. Diğer taraftan toprağın suyu çekmesi için uygun bir kıvamda olması ve belirli bir sürenin geçmesi gerektiği gibi insanın bilgiyi içselleştirebilmesi için de belirli bir kıvama gelmesi ve belirli bir zamana ihtiyacı vardır. Nasıl ki her toprak suyu çekemezse, her insan da bilgiyi içselleştiremez. Daha doğrusu bilgide derinleşemez. Kur'an'daki benzetmeyle, bazı insanlar kayalık toprak gibidir; yağmur suyunun kayalık toprak üzerinden akıp gitmesi gibi bu tür insanların zihinlerinden de bilgiler akıp gider. Toprağın uygun özellikte olması gerek şarttır, ancak yeter şart değildir. Toprakta gerekli kıvamın oluşabilmesi için işlenmesi ve yeterince sürenin de tanınması gerekir.

İlimde derinleşenlerin vasıflarını anlatan Al-i İmran suresindeki şu ayette, bu kişilerin üstün özellikleri anlatılmaktadır:

⁶⁵ İbn Manzur, age, III, s. 18-19; el-Feyruzabadi, age, s. 229.

⁶⁶ el-isfehâni, age, s. 352.

⁶⁷ Nisa, 4/162.

⁶⁸ Hucurat, 49/15.

“O, sana Kitab’ı indirendir. Onun (Kur’an’ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabihâyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rab-bimiz katındandır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.”⁶⁹

Bu ayette geçen *rüsûh* kavramı tefsirlerde, “sabit ve sağlam olmak, derinlere kök salmak, yakından bilmek, baştan aşağı her şeyi bilmek, mükemmel bir hünere sahip olmak, içine sızmak, nüfuz etmek, dikmek ve zihne sokmak” gibi manalarla açıklanmaktadır.⁷⁰

Bazı insanlar, suyun yerin derinliklerine işlemesi, ağacın toprağa kök salması gibi ilmi meselelerde kök salmış, konuların derinliklerine inmiş ve onları yakinen tanıma imkânına sahip olmuşlardır.⁷¹ Herhangi bir konudaki uzmanlaşmayı ifade eden bu durumun bilimsel bir çaba olmadan gerçekleşmesi düşünülemez.

Netice itibariyle yoğun zihinsel süreçlerle gerçekleşen derinlikli öğrenmeyi ifade eden ‘rûsuh’ kavramından anlıyoruz ki;

- Her insan her konuda uzmanlaşamaz.
- Bir konuda uzmanlaşabilmek için o alana yatkınlık ön şarttır.
- Uzmanlaşabilmek için yoğun bir işlem ve alıştırtma sürecinden geçmek gerekiyor.
- Bu iş, sabır gerektiren uzun soluklu bir iştir.
- Zaman faktörü bu süreçte oldukça önemlidir.
- İslam’da *din adamlığı* diye bir sınıf yoktur, ancak ilimde derinleşmek önemli bir meziyettir.

SONUÇ

Yukarıda ele alınan ve zihinsel süreçlerin değişik boyutlarına dikkatimizi çeken onca kavram aynı zamanda bu ilerleyişin sürekli emek isteyen, bazı imkânları seferber etmeyi gerektiren bir uğraş olduğunu ortaya koymaktadır. Öğrenme yaşıntılarından bahseden bütün kavramlarda, öğrenci konumunda olanların öğrenme süreçlerinde sürekli olarak zihinsel ve duyuşsal olarak aktif olmaları; pasif bir şekilde hazır bilgi alıcısı konumunda olmamaları, özellikle gözetilmektedir. Bilişsel kazanımlara işaret eden tefekkür, tedebbür, işlevsel akıl, suâl, şuur, fıkıh, istinbât gibi kavramlarda öğreneni üst düzeyde bir zihinsel çabaya sevk eden öğrenme süreçleri önerilmektedir. Bu amacı gerçekleştirmek üzere insanın önüne o kadar zengin ve işlevsel materyaller sunulmaktadır ki, hakikati öğrenmek isteyen herkes

⁶⁹ Ali- İmran, 3/7.

⁷⁰ Bayraklı, age, III, s. 495.

⁷¹ Bayraklı, age, I, s. 490 vd.

kendi zihinsel süreçleri aracılığıyla bu materyalleri kullanarak istedik hedeflere varabilmektedir. Soyut konulara temel oluşturmak için ilişki kurulan somut olaylar, yakından uzağa bağlantı kurduran yakın çevreden örnekler, kolay bir girişle karmaşık durumları anlamamızı sağlayan anlatım biçimleri, öğrenme yolculuğunu kolaylaştıran hususlardır.

Kur'anî öğretilerde öğrenme konusu edilen hususlarda genellikle birden fazla ayete ve çeşitli niteliklere sahip kaynaklara yönlendirme vardır. Yerden göğe kadar bütün evrenin adeta seferber edildiği anlatım üslûbunda, insan sürekli olarak anlamaya, anlamlandırmaya teşvik edilmektedir. İnsanın kendi yaratılışından evrendeki her türlü oluşuma kadar, tarihte yaşanmış örnek yaşantılardan gündelik yaşamdan seçilen olaylara kadar oldukça farklı ve çeşitli konular bu amaçla önümüze serilmektedir. Büyük bir kısmı temsili ve kıssa tarzı anlatımdan oluşan Kur'an'ın bu zengin içeriği ve üslûbu karşısındaki muhatap, kelimenin tam anlamıyla bir öğrenci ve öğreniciyi saran çevredeki her şey ise birer öğreticidir adeta. Kur'an, öğrenme yollarının ve araçlarının oldukça zengin olduğu böyle bir eğitim atmosferinden istifade edebilmemiz için gerekli olan düşünme ve anlama yollarını, kavramsal ve uygulamalı olarak ortaya koymaktadır.

KAYNAKLAR

- Adasal, Rasim, *Medikal Psikoloji*, İstanbul, 1977.
- Armaner, Neda, *Din Psikolojisine Giriş I*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980.
- Ay, Şule - Akgül, Halim, "Eleştirel Düşünme Gücü İle Cinsiyet, Yaş ve Sınıf Düzeyi," *Kuramsal Eğitimbilim*, 1/2, (2008): 65-75.
- Başoğlu, Nuran- Mutlu, Betül, "İlköğretim Türkçe Ders Kitaplarında Yer Alan Metinlerin Eleştirel Düşünme Eğitimine Uygunluğu," *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 20/3, (2012): 983-998.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Cüceloğlu, Doğan, *İyi Düşün Doğru Karar Ver*, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1997.
- Demirel, Özcan, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara: Pegem A Yayıncılık, 1999.
- Ebu'l-Bekâ Eyyüb b. Musa, *el-Külliyât*, Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- el-Feyruzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'lMuhit*, Beyrut: Dâru'lFikr, 1995.
- el-isfehani, Ragıb, *Müfredatu Elfazi'l Kur'an*, Şam: Daru'l Kalem, 2002.
- Erikson, Erik, H, *İnsanın Sekiz Çağı*, (çev. Bedirhan Üstün-Vedat Şar), Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal Tefsir*, (çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk), 5. Baskı, İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- ez-Zemahşeri, Ebu'l Kasım Mahmud bin Ömer, *el-Keşşâf an Haka'iki't-Tenzil ve Uyûn'ilekâvil fi Vucûhi't-T'evîl*, Beyrut: Darulhyâi't-Turasî'l Arabi Yayınevi, 1997.
- Fersahoğlu, Yaşar, *Kur'an'da Zihin Eğitimi*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- Hökelekli, Hayati, 'İdrak', *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) c. XXI, s. 477-478*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.

- İbn Manzur, Ebu'l Fadl, Cemalu'd-din, Muhammed, b. Mukrim, el-Efriki, *Lisanu'l Arabi*, Beyrut: Daru'lFıkr, 1990.
- Kanbay, Yalçın, Hemşirelik Öğrencilerine Verilen Eleştirel Düşünme Eğitiminin Problem Çözme Becerisi Üzerine Etkisi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Erzurum, 2013.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'an Yolu Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014.
- Karaman, Hayrettin, "Fıkıh" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 13: 22-27, Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kazancı, Osman, Lise Fen Programlarının Eleştirici Düşünme Gücünün Gelişmesindeki Rolü. Hacettepe Üniversitesi (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Ankara, 1979.
- Kırca, Celal, *Kur'an'ı Anlama*, İstanbul: Marifet Yayınları, 2010.
- Koca, Ferhat, "İstinbat", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), 2003, XXIII, 368-369. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kökdemir, Doğan, "Eleştirel Düşünme: Kapsamı ve Eğitimi", http://elyadal.org/docs/kokdemir_ed.pdf.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.10: 53-57, Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Mart, Ömer, *Eğitim Psikolojisi*, İstanbul: MEB Yayınları, 1960.
- Miller, Patricia, H. *Theories of Developmental Psychology*, (3 rd ed.). NewYork: W.H.Freemanand Company.1997.
- Millî Eğitim Bakanlığı, Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı Yayınları, "Düşünme Eğitimi Dersi Öğretim Programı", https://reyhanli.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2016.
- Necati, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, çev: Hayati Aydın, Ankara: Fecr Yayınevi, 2004.
- Neda, Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980.
- Paul, Richard; Elder, Linda, *Kritik Düşünce: Yaşamınızın ve Öğrenmenizin Sorumluluğunu Yüklenmeniz İçin Araçlar*. (Çev. Ed. A. E. Arslan-G. Sart), Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.
- Piaget, Jean., *Çocukta Dil ve Düşünme*. (Çev. S. E. Siyavuşgil), İstanbul: Palme Yayınları, 1997.
- Seferoğlu, S. Sadi. ve Akbiyık, Cenk. "Eleştirel düşünme ve öğretimi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 30 (2006) 193-200.
- Selçuk, Mualla, "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?" *İslamiyat*, 1/1 (Ocak-Mart 1998):71-86.
- Şahinel, Semih, *Eleştirel Düşünme, Eğitimde Yeni Yönelimler*, (ed: Özcan Demirel), Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011.
- Tozlu, Necdet, *Eğitimden Felsefeye*, Erzurum: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Tunç, M. Şekip, *Psikoloji Dersleri*, İstanbul, 1947.
- ww.tdk.gov.tr.

İLK DÖNEM İSLAM TARİHİNDE ELEŞTİREL DÜŞÜNCE VE TAHAMMÜL KÜLTÜRÜ

Mehmet Kasım ÖZGEN*

Giriş

Eleştirel düşünme ve yaratıcı düşünce iyi bir yaşama ve bilimsel araştırmalara olumlu katkıda bulunan iki önemli felsefi kavramdır. Bu iki terimin Antik Yunan'dan ve İslam dünyasından günümüze kadar gelen etkilerini kolayca tespit edilebilir. Söz konusu bu iki kavram doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin gelişmesinde etkili olmuş ve akademik tartışmaların da konusu olmuştur. Eleştirel düşünme ve yaratıcı düşünce nedir, nasıl elde edilir neden gereklidir gibi sorular antik düşüncede, Hristiyan geleneğinde ve İslam düşüncesinde hala güncelliğini korumaktadır. Özellikle Rönesans, Aydınlanma ve modern dönemde bilimin temel kavramları olarak kullanılmaktadır. İnsan düşüncesinin olgunlaşması, mutlu bir yaşamın kazanılmasının, modern tecrübenin ve bilimin serüvenini açıklamak için de eleştirel düşünme ve yaratıcı düşünce kavramları kullanılmaktadır. Bu iki kavramın tanım ve serüveninden yola çıkarak İslam ve Avrupa düşünce tarihinde bu kavramların nasıl karşılık bulduğunu ve bu karşılığın sonuçlarının neler olduğunu açıklamak bu makalenin ana konusudur.

Yaratıcı düşünce insanın hayal gücünü sınırsız bir şekilde kullanarak kendi yaşam standartlarını ideal anlamda yeniden tasarlamasıdır. Rod Junkins, yaratıcı düşünce ile yaratıcı zekâ arasında bağ kurmuş ve yaratıcı bir düşünceye sahip olabilmek için yaratıcı bir zekâyı sahip olmak gerektiğini belirtmiştir. Yaratıcı zekâyı sürekli yeniliğin peşinde koşan insan için kullanan Junkins, "yaratıcı düşünmek akademik bir eylem değildir; yaratıcı düşünmek kişinin kendi hayatını yeniden tasarlayabilme gücüdür" demektedir.¹ Burada *yeniden tasarlamak* herhangi bir bilimsel, teknik, estetik veya edebi bir eser tasarlamak ve yaratmak değildir. Yaratıcılık kişinin kendi ve insanlık için daha iyi bir yaşam ve daha iyi bir gelecek tasarlamasıdır. Daha iyi bir gelecek tasarlanmanın yolu ise hayatta sahip olunan imkânların amacına uygun olarak kullanılmasından geçer. İmkânların amacına uygun olarak kullanılması eylemin doğru, iyi ve güzel olarak zihinde anlamlandırılmasına bağlıdır. Aynı zamanda eylemler en iyi amaç ve en iyi araçlarla da ilgilidir. Doğru, iyi ve güzel eylemlerle ilgili en iyi duyum, en yetkin düşünce, en güzel duygu, en

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Böl., mehmetkozger@hotmail.com

¹ Rod Junkins, (2016) *The Art of Creative Thinking* (Preigee, Penguin Random House, New York, USA, s. 58, 2016.

derin sezgiyi ve en yetkin anlamı yakalamak işi ise eleştirel düşünme veya eleştirel düşünebilmenin bir sonucudur.

Eleştirel düşünme veya eleştiri, bir metnin veya eylemin eksik ve yanlış tarafını bulmak ve bu eksiklik veya yanlışlık üzerinden eylemi veya metni yerme değildir. Eksiklik ve yanlışlık üzerinden yapılan anlamlandırma doğrudan metni veya eylemi itibarsızlaştırmaktır. Bir başka deyişle en iyimser tabirle küçük düşürme veya hicivdir; ancak kesinlikle eleştiri değildir. Eleştiri bir metnin veya eylemin kendi yapısı içinde kodladığı saklı anlamı keşfedebilmek ve bu anlamın diğer anlam dünyası ile ilgili ağlarını tatmin edici bir biçimde ortaya çıkarmak ve yorumlamaktır. Bu keşif ve yorum metin ile insan zihninin arasındaki etkileşimin ortaya çıkardığı zorunlu ve deruni bir tecrübedir. Bu soyut etkileşimin aracı da dildir. Bu nedenle tefekkür, teemmül, tedebbür ve tezekkür gibi edimler düşünme becerilerine ait somut entelektüel bir yetenektir. Kişi ancak bu entellektüel becerileri kullanarak eleştirel düşünmeyi ve hakikati bulmayı zihni için hedef olarak ortaya koyabilir. Bu nedenle de eleştirel düşünmeyi, öznenin hakikati bulmak için özgür zihnin, hiçbir etki altında kalmaksızın (tahrir) ve hiçbir ayartıcının ayartmasına kapılmaksızın (tahkik) bir konu üzerinde derinlemesine düşünme (tefekkür) becerisi olarak tanımlayabiliriz.

Eleştirel düşünme sorular ve yanıtlar için bir araştırmadır ve sürekli yapılan entelektüel bir arayıştır. Doğal olarak eleştirel düşünmedeki en önemli tekniklerden bir tanesi de irdeleyici sorular sormak, yanıtlar üzerinde düşünmek ve eleştirel düşünceleri değerlendirmektir. Bir başka deyişle hem sorgulanmak ve hem de sorgulamak yeteneğini geliştirmektir. Soru uyusuk zihinler için bir kamçıdır. Sokratik gelenek soru sormak ve eleştirmek geleneğidir. Bir başka deyişle soru sormak sorgulanmak ve sorgulamak geleneğidir. Soru zihni canlı tutan bir tekniktir. Sokratik gelenek ile sofist gelenek soru sormak konusunda birbirinden ayrılırlar. Sokratik yöntemde soru bilinci artırmak ve zihni uyandırmak içindir, sofist geleneğe ise soru koşullanmış bilinci ikna etmek ve susturmak içindir. Çünkü sofist gelenek ikna etmek için ortaya çıkmış yüzeysel bir eleştiri geleneğidir. Bir sofist için ikna etmek ve ikna edilmek merkezi bir durumdur. Oysa Sokratik geleneğe merkezi durum sadece bilinci yeniden ve sürekli uyandırmak çabasıdır. Sofist geleneğe modern anlamda bilgi sürecinin bir parçası olan eleştirel-akıldan ziyade, antik dönem Yunan toplumunun sorgulanmamış olan kurumlarının, yurttaşları siyasi ve kültürel eylemleri açısından ikna etmek/edilmek için kısmen sorgulanması ve onların ikna sonucu tatmin edilmesi olarak kendini göstermektedir.² Bu süreçte eleştirel düşünme zihinsel alışkanlıklara dönüştüren içsel bir eylem süreci olarak kendini ortaya koyar. Sofist gelenek bu anlamda eleştirel düşüncenin gelişmeye başladığı ilk aşama olarak kabul edilebilir. Eleştirel düşünce ile sofistler yaşam felsefesinde önceden belirlenmiş bir başarıyı kazanmayı hep amaçlamışlardır. Onlara göre yaşamın amacı ancak belirli konularda başarılı olmaktır. Sofistler yine de insanın,

² Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, ASA, Bursa, s. 67, 2000.

insanı ölçü olarak ve hiçbir sınırlamaya bağlı olmadan düşünebilmelerini öğütleyerek bir anlamda gerçekliğin ve ahlaki anlamda sorgulayıcı ve tutarlı bir anlayışın gelişmesinde öncü olmuşlardır.³

Sokrates sofistlerin başladığı noktadan bir adım daha ileri giderek sorgulamadan yaşanan hayatın ve anlamı/ilkesi olmayan tecrübenin değersiz olduğunu savunmuştur. Bir başka deyişle Sokrates sorgulanmamış bir yaşamın yaşanmaya değmeyeceğini açık yüreklilikle beyan ediyordu. Böylece o kendisinden sonra da etkili olan sokratik yöntemi ortaya koymuş oldu. Aslında Eflatun ve Aristoteles Sokrates öğretisini veya düşünme yöntemini geliştirmişlerdir. Bu yöntemin özü, hayat bir sorudur, yanıtlar ise zihnin tatmin arayışıdır. Zihni tatmin edinceye kadar soru sorucusunu elden bırakmamak bu değerli yöntemin parolasıdır. Soruları görmezden gelen bir zihin günahkâr bir zihindir. Roma döneminde bu eleştiri geleneği Stoa felsefesi ile hiç hız kesmeden zirveye varmıştır. Antik döneme baktığımızda, bu dönemi eleştirel aklın ortaya çıktığı bir dönem olduğunu söyleyebiliriz. Bu gelişim evresi eleştirel akıl ve eleştirel düşünce pratiği sayesinde mümkün olmuştur. İslam felsefesi döneminde akletmek, tefekkür etmek, fıkıh etmek, anlamak, mübahase etmek, bilgi sahibi olmak mutlu ve ilmi bir hayat için temel koşuldur. Aydınlanma döneminde ise eleştirel akıl yeniden ve sistematik bir biçimde daha da etkilidir. Ancak parçalı ve analitik akıl ön plandadır. Bütünü göz ardı eden akıl ön plandadır. Bundan sonraki süreçte antik bilgeliğin gelişmesi İslam dünyasının çok büyük bir katkısı ile evresi tamamlanmış ve eleştirel düşünce Rönesans döneminde biraz daha olgunlaşmıştır.

İslam Kültüründe Eleştirel Düşüncenin Sistemleşmesi: Farabi ve Gazali

İslam ve Avrupa düşünce tarihinde eleştirel düşünme/düşünce, kültürü ve medeniyeti besleyen en önemli unsur olarak kabul edilmesi ortak bir noktadır. İslam düşünce tarihi ile özellikle modern Avrupa düşünce tarihi arasındaki en önemli fark ilkinin düşünme, sonrakinin ise düşüncenin kendisine önem vermesidir. Düşünmeye dayalı sistemlerde zihnin bizzat kendisine, düşünce merkezli sistemlerde ise fikirlerin kendisine önem verilir.

Her iki medeniyetin bilginleri bu konu üzerine derinlemesine incelmeler yapmışlardır. Avrupa medeniyetinin düşünce geleneğini antik dönem Yunan ve Roma felsefecileri, ortaçağ skolastik geleneğe tabi olan Hristiyan din adamları ve Rönesans'ın modernliğe öncülük eden düşünürleri oluşturmuştur. Antik Yunan döneminde Eflatun ve Aristoteles, Roma'da Plotinus, Cicero, ortaçağda Thomas Aquinas ve Rönesansta Galileo ve Erasmus gibi düşünürleri sayabiliriz. Bu düşünürlerin ortak noktası insan-aklının evreni ve evrenin düzenini anlayabilecek bir potansiyele sahip olduğunu savunmalarıdır. İslam medeniyeti Antik dönem Pers, Hint ve Yunan geleneğinden beslenmiş ancak Avrupa ortaçağından ve Rönesans dünyasın-

³ Ahmet Cevizci, *a. g. e. s. 67.*

dan fazla etkilenmemiştir. Avrupa'nın karanlık denilen ortaçağı ise İslam medeniyetinin altın çağıdır.

Başlangıç döneminde antik dönemin bilgeliğinden Farabi, İbn-i Rüşd, İbn-i Arabi, İbn-i Sina, ~~Gazali~~ ve İbn-i Haldun gibi müslüman bilginler tarafından düşünmenin sistemleşmesi için genel olarak faydalanılmıştır. İslam bilginleri bu dönemde karşılaştıkları antik Yunan ve Roma felsefesine, bir başka deyişle düşünme biçimine karşı arayışlarda bulunmuşlar ve İslam düşünce dünyasını zenginleştirmek bir hayli emek harcamışlardır. Müslüman bilginler düşünce ve hakikat ilişkisini irdeleyen antik dönem geleneği ile beslenmiş ancak İslam geleneğinin ürettiği zengin tefekkür kaynağından da beslenmiştir. İslam düşünce geleneği, tefekkürün kaynağı olarak iki temel büyük kitabı ve bu kitapların içindeki sembol ve sembeleri derin bir bilgiyle anlamayı/yorumlamayı temel almışlardır. Bu iki büyük kitap: vahiy kitabı ve evren kitabıdır. Bu nedenle İslam düşüncesi, her iki kitap arasında çelişik bir durum görmemiş ve bu iki güçlü tefekkür kaynağına özgürce sorular sorabilecek sistematik zihinler yetiştirmişlerdir. Dahası İslam düşüncesi antik düşünceleri de yeniden değerlendirerek ilahi ve doğa bilgileri arasında tek odaklı bir düşünme sistemi geliştirmişlerdir.

Klasik İslam düşünce geleneğinde var olan eleştiri geleneğine ~~Gazali~~'nin "mübahase ve münazara" kavramlarını burada fikir vermesi açısından aktarabiliriz. Gazali "bizim mübahaseden gayemiz, gerçeği açığa çıkarmaktır. Çünkü aranan şey sadece hakikattir." Gazali "ilimde manayı bulmak için düşüncenin ve fikirlerin karşılaştırmanın fayda ve tesiri çok büyüktür. İşte sahabe-ı kiramın da adetleri böyle idi" der.⁴ Tavuklar nasıl ki yeri deşer tohum ararlar aynı şekilde mübahasede de hakikat vahiy ve evren kitabından arayıp açığa çıkarılmalıdır. Münazara ise karşılıklı delilleri konuşturmadır. Gazali'ye göre mübahase (aramak, araştırmak, incelemek) ve münazara (tartışma) Müslümanlar için kamusal bir görevdir ve bu konuda *yardımlaşmak* dinin icaplarından biridir.

Gazali'ye göre mübahase yapmanın bazı koşulları vardır. Mübahase/araştırma farz-ı kifayettir. Farz-ı aynları bitirmeden bununla uğraşmamak gerekir. Mübahase ve münazaranın amacı emr-ı bil maruf, nehy-ı a'nıl münker ve sosyal hayatı kolaylaştırıcı amaçlı olmalıdır. Gazali, fakihleri fetva işleri ile çok uğraşıp örneğin "tababet/doktorluk" işlerini ihmal ettikleri için eleştirir. Gazali "öyle ki çok memleketlerde sözüne itimat edilir bir Müslüman tabip bulmak imkânsız hale gelmiştir. Böyle iken fakihlerin hiçbiri bu konuyu ele almak istemezler."⁵ Gazali'ye göre bu nedenle mübahase pratik hayatın içinden olmalıdır. Hayattan kopuk olmamalıdır. Gazali'nin fakihlere olan bu haklı eleştirisi, aslında onların görevi olan ince ince düşünmek olan "*fık*h" kavramını liyakatıyla yapmadıklarını belirtmektedir. Gazzali'ye göre, şayet onlar bu görevlerini liyakatli bir şekilde yapsalardı hayatın sorunlarını bütün olarak görebilirdi demektir. Yine Gazali'ye göre büyük mü-

⁴ Hüccetü'l-İslam İmam Gazali, *İhyau ulumi'd-din*, Cilt-1 Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, s. 110

⁵ ~~Gazali~~, a. g. e. s. 112

nazaraya girecek kişi bizzat müçtehit ve fetva verecek düzeyde olmalıdır. Mübahase yapanlar bu düzeyde değilse, bağlı buldukları mezhep göre yol izleyebilirler. Gazali'ye göre vuku bulmuş veya yakında vuku bulması muhtemel sorunlar üzerinde eleştiri yapılmalıdır. Gelişi güzel ve popüler, magazin konular üzerinde eleştiri yapılmamalıdır. Mübahasenin amacı olan gerçeği aramak, hakikati bulmak ilkesine uygun olarak öncekilerin görüşleri de dikkate alınmalıdır.

Gazali'ye göre münazara büyüklerin huzurunda ve halk arasında olmaktan ziyade تنها yerlerde yapılması tercih edilmelidir. Çünkü تنها yer, zihni tek bir noktaya yoğunlaştırır. Zekâ ve düşünceyi toplamaya, gerçeği anlamaya daha elverişlidir. Halk arasında mübahasede riya/gösteriş tehlikesi ve haklı haksız ve üstün gelmek hırsı uyanır. Münazara edecek kişi yitiğini arar gibi gerçeği aramalıdır. Tıpkı tavuğun kendi yemini bulmak için pençesi ile toprağı durmadan eşelemesi gibi araştırmacı konuyu araştırmalıdır. Gazali'ye göre insan münazara ettiği kişiyi *düşman değil, yardımcı olarak tanımalı* ve onu dost bilmelidir. Kaybettiğini bulduran kimseye teşekkür edildiği gibi hatasını bildiren ve gerçeği gösteren kişiye de teşekkür ve ikramda bulunulmalıdır.

Hız. Ömer bir cemaat huzurunda konuşma yaparken bir kadın onun sözünü ret edip hatasından dolayı onu ikaz edince Hız. Ömer " bir erkek yanıldı, bir kadın doğruyu buldu" demiş ve böylece adeta eleştirel akli takdir etmiştir.⁶ Hız. Ali'ye bir konuda soru soruldu, Ali cevap verdi. Adam "öyle değil, böyledir" deyince Ali: "Ben yanıldım, sen doğruyu buldun. Her alimin üstünde bir alim vardır" diyerek muhatabının eleştirel yaklaşımını takdir etmiştir.⁷ Kişi münazara ettiği zaman muhatabını takdir etmelidir. Münazara edilen kişi her ne kadar rakip veya düşman gibi görünse bile münazaradan amaç gerçeği ortaya çıkarmaktır. Bu nedenle de münazara edilen kişi düşman suretinde gerçek bir yardımcıdır. Gazali'ye göre eskilerin mücadelesi böyle samimi bir nitelik taşımaktaydı. Münazara kendisinden istifade edilmesi umulan alimlerle yapılması onun önemli bir tavsiyedir.

Gazali "bugünün eleştirmenleri gerçeğin, güçlü kişilerin sözlerinde tecelli edeceğinden korktukları için daima kendinden küçüklerle münakaşa eder ve boş şeyleri onlara yutturmak isterler. Gerçek şu ki onlar büyükler (ekabir) ve efazil/erdemliler ile münazaradan kaçınırlar".⁸ Gazali'nin dönemi ile kendi dönemimizi kıyaslayınca çok daha kötü bir durumda olduğumuz tahmin etmek zor değildir. Gazali'ye göre böylesi seviyesi düşük bir münazaradan toplumu yozlaştıran bir durum ortaya çıkabilir. Haset, kibir, böbürlenme, insanlara üstünlük taslama, kin, nefret, gıybet, tezkiye-nefs, tecessüs (insanların gizli kusurlarını araştırmak, bir tür mahrem casusluğu) münafıklık, samimiyetsizlik (dilde saygı ve sevgi, gönülde kin ve nefret), fanatıklık, gerçeği kabul etmemek, hakkı kerih görüp, haksızlığa karşı haris olmak ve riya gibi tehlikeli zihinsel alışkanlıkların kendini gös-

⁶ Gazali, a. g. e. s. 114

⁷ Gazali, a. g. e. s.114

⁸ Gazali, a. g. e. s. 115

termesi yozlaşmanın sonucudur. Yozlaşmanın ve çürümenin önüne geçebilmek için eleştiri kültürünün yeniden canlanması gerekmektedir.

Gazali'den çok önce İslam tefekkür geleneğinde eleştirel düşünceyi savunan ve doğru düşünen zihinlerin nasıl meydana geleceğini sorgulayan en önemli düşünürlerden bir tanesi de kuşkusuz Farabi'dir. Farabi'nin felsefesi İslam düşünce geleneğine eleştirel düşünme, (özellikle o "tefekkür", "teemmül", tezekkür ve tedebbür kavramları üzerinde geniş bir şekilde durmuştur) terimini dahil ederek "öteki" ile erdemli ve entelektüel bir ilişki kurma geleneğini oluşturmuştur. Erdemli şehir teorisi bu tezin bir sonucudur. Farabi eleştirel düşünme sürecinde İlk Var-Olan ile yaratılanlar arasındaki zorunlu ilişkiyi yeniden tanımlayarak başlar. Farabi düşüncesinde eleştirel düşünmenin temelinde Tanrı ile akıl arasındaki zorunlu bir ilişkinin olduğu gerçeğidir. Hakikat sorunu nihayetinde Tanrı ve akıl ile ilgili bir sorundur. Farabi'ye göre Var-olan kendi varlığı kendinden başka hiçbir nedene ve cevhere bağlı olmaksızın kendini gösteren bir hakikattir. Yaratılan herşey sonradan ortaya çıkmış ve muhtemel ve mümkün olan bir eylemin sonucunda kendi hakikatini gösterebilmiştir. Bu nedenle Var-olan zorunluluktur; yaratılan ise bir var-olma zorunluluğuna bağlı olarak Var-olanın kendi iradesi ve arzusu ile ortaya koyduğu estetik bir yansımasıdır.

Bu nedenle insan için var-oluş bir zorunluluk değil bir mümkün olmak durumudur. Söz konusu varlık dünyasındaki bu mümkünlük ile kişi var olanı eleştirme imkânını yakalar. Çünkü zorunlu olmayan her şey eleştirilebilir. Ancak Farabi'ye göre insan, insan olmamak konusunda özgür değil, tam tersi zorunludur. Varoluşun estetik/ihsan/hüsn gerçekliği ve anlamı kendisini ancak insan öznesinde ve bu öznenin cevheri olan akıl-hakikatinde gösterebilir. Çünkü *akıl* Var-olanın kendi özünü kendi arzusu ile özgürce insan öznesine kodlaması sonucu kendini gösterebilen bir durumdur.⁹ Akıl ilahî ilahi bir özdür. Farabi'nin düşünce sisteminde eleştirel düşünmeyi aklın, kendi özü olan Tanrısal cevherini mutlu yaşamı için "hikmete" dönüştürmesi olarak özetleyebiliriz. Bu nedenle Farabi akıl-merkezli eylemin özü olarak gördüğü eleştirel düşünmeyi, Kur'an mesajı ile güçlendirerek İslam dünyasında yaratıcı ve estetik bir kültür inşa etmeye çalışmıştır. Farabi'nin eleştirel düşünmeden bahsederken ifade etmeye çalıştığı "hikmet" terimi akli yaratılış amacına uygun olarak kullanabilme yeteneğidir. Yaratılış amacı ise mutluluktur.

Hikmet en yetkin varlığı en yetkin bilgi ile bilmek yeteneğidir. Bu yetenek düşüncenin gücünün ve potansiyelinin farkına varmakla ortaya çıkabilecek bir durumdur. Akıl insan eylemlerinde kendisini "ölçü" olarak sergiler. Ölçü hikmetin ilk aşamasıdır. Bu aşamada Farabi farklı ve aykırı düşüncelerin aynı Tanrısal özden beslendiğini ancak ortaya çıkan kargaşa ve çatışmanın akıl kaynaklı değil; akli ölçü (hikmet) kuralına uygun olarak kullanamayan bireyin yanlış anlamlandırma sürecinden ortaya çıkabileceğini savunmuştur. Yanlış anlamlandırma da eleştirel düşü-

⁹ Leff, G, *Medieval Thought*, Penguin Books, Middlesex, England, s. 147.

nememenin bir sonucudur.¹⁰ İslam düşünce geleneğinde yanlış anlamamanın ve anlamlandırmanın nedeni ise yeterince dinlememek ve gereğince görememektir. Bir başka deyişle bilginin ilk basamağı olan duyumun en yetkin halde kullanamamaktır.

İslam geleneğinden beslenen Farabi, eleştirel düşünmeyi, doğru düşünmeyi öğrenmek ve farklı düşüncelere tahammül edebilmek olarak tanımlar. Farabi'ye göre devleti yöneten başkan fikir meclisleri açmak ve onları yerine göre yönetmek ve herkesi dinlemekle sorumludur. Başkan tartışmaları mutlaka karşıt fikirleri bir araya getirerek yapmalıdır. Kendisi önemli bir karar vermeden önce, özgür bir ortam ve güvence sağlayarak, o konuda kendisiyle karşıt fikirde olanı karşısına oturtturup mutlaka onu dinlemelidir. Meclisteki bu tartışmalar daha sonra *Düşünceler Kitabı ve İşler Kitabı* olarak iki kitapta toplanmalı ve kitaplar hep saklanmalıdır. Farabi sonraki nesillerin yararlanması için özellikle karşıt görüşlerin bu iki kitapta toplanmasını bir devlet geleneği olarak tavsiye etmektedir.¹¹

Tasavvuf Kültürünün Özü: Varlığı Sevmek ve Varlığı Dinlemek

Tasavvuf kültürünün, eleştirel düşünceye değer vermek, varlığı yaratandan dolayı sevmek, ona değer vermek, düşünceden kaynaklı her türlü acıya, fikre tahammül etmek, nefsi için değil, gerçek/hakikat için zora katlanmak, gerçek için nefsinin paranteze almak, daha da önemlisi hakikat için dinlemeyi, görmeyi öğrenmek ve bunları bir zihniyet haline getirmek konusunda İslam medeniyetine çok katkısı olmuştur. Biz burada sadece dinlemek yeteneğini geliştirmek ve böylece eleştirel düşünme ve tahammülle olan katkısı nedeniyle tasavvuftan bir örnek vermekle yetineceğiz.

“Dinlemek” İslam kültüründe, özellikle tasavvuf terbiyesinde, ibadet derecesinde önemli bir yere sahiptir. Öyle ki Muhasibi bir hükmü, tartışmayı veya ilmi bir meseleyi dinleyen bir kişi, o sırada hayal dünyasına dalmaz ve dinlemekte olduğu şeye dikkat kesilirse, dinlediği şeye kalbini şahit kılmış olursa ancak dinlemiş olur. Kuranda “ muhakkak ki bunda kalbi olan/aklı yahut şahit olarak kulak veren kimse için bir öğüt vardır.”¹² ayetindeki “kalbiyle şahit olmak” ifadesinin dinlerken “kişinin hayal kurup düşünceye dalmaması ve konuşulanların farkında olması” anlamına geldiği söyler. Güzel bir şekilde dinlemek müminlerin temel özelliklerinden olarak kabul edilir. Nitekim ayete “ Onlar ki sözü dinlerler ve onun en güzeline uyarlar. İşte onlar Allah'ın kendilerini doğru yola ilettiği kimselerdir ve onlar akıllı selim sahipleridirler.”¹³ Dinlerken zihin seslerini/konuşmalarını susturarak ve muhataba, sese, konuya odaklanarak dinlemeyi öğrenmek gerekmektedir. Kur'an bunun aksi davranışları tenkit etmektedir. Böylece İslam kültürü kalp huzuru ile

¹⁰ Leff, a. g. e. s. 148

¹¹ Farabi, *Tahsilu's - sa'ade*, çev. Hüseyin Atay, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2003, s. 50.

¹² Kaf, 50/37

¹³ Zümer,39/18

özelikle yüce kelamı, uluların ve bilgelerin hikmetlerini dinlemek için *zihinsel susmayı* övmüş ve insanlara, gereğine uygun biçimde anlamaları için öncelikle sadece kulakla değil, aynı zamanda zihin ile de dinlemeyi emretmiştir.¹⁴

İslam-tasavvuf kültüründe dinlemek ve kalp gözüyle görebilmek ilmin ve tahammül etmenin başı olarak değerlendirilmiştir. Dinlemek ve görmek için detaylı egzersizler yaptırılmış ve yaratılanı Yaratandan dolayı sevmek, ilgilenmek, derdini dinlemek kültürü övülmüş ve bizzat bu durum dergâhlarda terbiye ve alışkanlık haline getirilmiştir. Tasavvufi gelenekte dinlemek şöyle ifade edilir: “ Organların hareketsizliği, gözlerin kapalı olması, can kulağı ve kalp huzuru ile dinlemek ve söyleneni tatbik etmeye kararlı olmak, dinlemenin adabındandır.” İşte bu Allah'ın hoşuna gidecek bir dinleme tarzıdır. Organlar neticede kalbi de meşgul edecek ve dinlemekten alıkoyacak herhangi bir şeyle uğraşmayacak, gördüğü şeylerle kalp oyalanmasın diye gözler yumulacak, zihin konuşulana odaklanarak hayal kurmayacak ve kişi konuşulanları tatbik etmek için anlamaya gayret edecek... Çünkü Allah müminleri terbiye ettiği ilk şey, ondan bir şeyler dinlemek isteği ve bu konudaki gayretini ortaya koymalarıdır. Daha sonra niyet ve kalp huzuru ile dinlemeleri ve anladıklarıyla amel etmeleridir.¹⁵

İslam kültüründe ilmin başı, varlığı güzel bir şekilde dinlemektir. Güzel dinlemek karşısındaki insana tahammül etmeyi insana öğretir. Ötekine merhametle muamele etmek alışkanlığını kazandırır. Sonraki adım, ilmi hafızaya dökmek ve onu yaygınlaştırmaktır. Bu ödev ancak eleştiri yöntemi ve tahammül kültürü ile erdem düzeyine yükselir. Dinlemek konusunda Muhasibi, dikkat çekici bir örnek verir. Tohum eken, tohumunu getirir ve ondan bir avuç alıp saçar. O tohumun bir kısmı yol üstüne düşer, onu hemen kuşlar kapışırlar. Bir kısmı, üzerinde çok az toprak bulunan bir kayanın üstüne denk gelir. Birazcık nemlenir, kök salar. Kökler sert kayaya varıp geçecek yer bulamayınca kuruyu verir. Bir kısmı, güzel fakat dikenli bir toprağa düşer, bitip boy verince dikenler etrafını salar, neticede ise yaramaz hale gelir. Bir kısmı da ne yol, ne kaya, ne de dikenli olan bir toprağa isabet eder. Boy atar ve yararlı hale gelir. Bu misalde tohum eken, hikmetli söz söyleyene, tohum, hikmetli doğru söze, yolla düşen tohum, dinlemek istemediği halde dinleyen ve neticede de şeytanın kalbine attığı düşüncelerle dinlediğini unutana benzer. Kayalığa düşen tohum, güzelce dinleyen fakat onu uygulayacak bir gayret taşımayan ve anladığını ifsat edene benzer. Dikenli toprağa düşen tohum, söze kulak verip onu uygulamaya niyetli fakat kötü duygu ve isteklerin itirazı karşısında boğulan ve niyetlendiği şeyi yerine getirmeyene benzer. Ne yola ne de kayalığa ne de dikenli toprağa düşmeyip, güzel bir toprağa düşen tohum ise sözü dinleyip onu uygulamaya niyet eden, anlayan, yeri gelince uygulamak için sabırlı olup kötü duygulardan uzaklaşan kişiye benzetilir.¹⁶

¹⁴ Muhasibi, er -Riaye li Hukukillah, çev. Abdulkhakim Yüce, Işık Yayınları, İstanbul, 2012, s. 38.

¹⁵ Muhasibi, a. g. e. s. 41

¹⁶ Muhasibi, a. g. e. s. 41

Eleştiri Geleneğinin Felsefi Yansımaları

Bilgiyi eleştiri kültürü ile toplamak ve muhafaza etmek geleneği bir uygarlığın bilim, felsefe, din, tarih, sanat ve estetik gelişiminin bir göstergesidir. Hikmet ile beslenen akıl eleştirel düşünmeyi, eleştirel düşünen birey tahammül etmeyi, tahammül edebilen bireyler de estetiği (İslam düşüncesinde buradaki estetiğin tam karşılığı ihsandır ve ihsan geleneği çok önemlidir.) olan bir medeniyet kurmayı başarabilir. Kaynağını İslam Peygamberinin ve sahabelinin getirdiği gelenekten alan “el Medinetül- Fadıla/erdemli toplum/şehir kültürü” kavramı eleştirel düşünce, ötekiyle doğru ilişkiler ve doğru düşünme sanatını öğrenmiş zihinler açısından önemlidir. Söz konusu bu merkezi kavram hikmet ile beslenmiş *ihsan* merkezli eyleyen bir toplumdur. Akıl, hikmet, tefekkür ve ihsan ile ancak erdemli ve mutlu bir topluma doğru adımlar atılmış olur.

Hikmet sahibi bireyler akli amacına uygun olarak kullanabildikleri için her türlü farklılık ve zıtlıklara tahammül edebilirler. Hikmet sahibi kişi yanlış düşüncelerin akli değil; hissi bir tecrübe olduğunun farkındadır; bu nedenle aklını amacına uygun olarak kullanamayan kimselere karşı çok sabır gösterirler. Bu çokça sabır, yanlış kabul eden bir durum değildir. Burada ortaya konulan tavrı eleştirel bir sabır eylemidir ve bu eylem toplumu eğitmek amaçlıdır. Sana karşı sabır ediyorum çünkü varlık olarak sana saygı duyuyorum. Seni dinliyorum çünkü dinlemek yükümlülüğüm ve dinlerken faydalı olanı almak gibi bir ahlaki görevim var demektir. İslam kültüründe her bir inananın doğru düşünme, doğru öğrenme, doğru araştırma, gerçeği bulma gibi eylemleri (erdem/hikmet/ihsan) yapması onun inancının gereğindedir. Ancak İslam kültüründe erdem tek başına yeterli değildir, bunun yanı sıra hikmetin de olması gerekir. Hikmet ile inşa edilen kültür ve medeniyet alanı içinde insanlar doğru düşünme eylemini gerçekleştirebilir. Doğru düşünmek ancak eleştirel kültürünün hakim olduğu toplumlarda gelişir. Farabi'nin erdemli şehir tezi de dolaylı olarak bu konuyla ilgilidir. Farabi'nin erdemli toplumu (medinetul fadıla) aynı zamanda erdem ve hikmetin el ele yol aldığı bir toplum idealidir.

Farabi'ye göre “*eleştirel düşünme*” ve eleştirel düşünmeye yardımcı olan “*eleştirel düşünce*” erdemli topluma açılan iki kapıdır. Eleştirel düşünen bireyler, hayatın her alanındaki fark ve özdeşliğini, karşıtlar ve benzerliklerini, zıtlar ve zıtların birliğini ve farklı güzellik, iyilik ve doğruluklarını görebilir. Estetik/ihsan yaşamın farkına varmak ise estetik bir tecrübedir. Estetik tecrübe mutluluğun kaynağıdır. Her konu da aranan şey kesin gerçeği elde etmektir. Ancak çok defa kesin gerçeği elde edemeyiz. Buna karşılık az kesinlik ve zan ve kanaat ile yetiniriz. Eleştiri için insana, her varlığı sorgulama yeteneği verilmiştir. İnsanın bu yeteneğini yetkinleştirmesi gerekir. Araştırmacının kendini gerçeğin araştırmasına vermesi ve her türlü eleştiriye açık olması gerekir. Eleştirel akıl sorgulayan, hangi eylemin neden var olduğunu anlamaya çalışan kişidir. Düşünme eylemi eleştiri kültürü ve eleştirel düşüncelere karşı tahammüllü olmakla kendini geliştirebilir. Bu nedenle eğitim ve öğretim süreci eleştirel düşünceden ayrı değerlendirilemez. Bilginin elde edilmesi okuma ile başlar. Okumak bilgiyi algılamak sürecidir. Bilginin amacına uygun ola-

rak kullanılması ise eleştiri süzgecinden geçirilmesi ile mümkün olmaktadır. Bu nedenle bir şeyi anlamak, onu ayırt etmektir. Ayırt etmek ise iki aşamalı süreçtir. Birincisi, mahiyetinin akılcı kavranması ve ikincisi ona uyan bir misal yoluyla hayal edebilmesidir. Kabul ettirme de iki yöntemin biriyle meydana gelir. Ya kesin delil yöntemi veya inandırma yöntemidir. Delil/nazar yöntemi felsefe yöntemidir. Hayal ve inandırmak yöntemi ise dinin yöntemidir. Felsefe her şeyi akden tasavvur edilerek ve kavranarak bilgi verir, din hayal edilerek/tasarım ile bilgi verir.¹⁷ İlim olmadan mutluluk ve erdem olmayacağına göre ilim için de bir iklim veya ortam oluşturmalıdır. Bu da ancak mübahase, münazara, nazar, tahkik, tahrir, tenkit, mücadele ve müşahede ortamı ile olur.

Farabi'ye göre bazı insanlar düşünmeyi gerektiren şeyde "iyi düşünebilme" ve sağlam bir "irade gücüne" sahiptirler. İşte bunlar gerçek özgür insanlar diye adlandırabileceğimiz kimselerdir. Bazılarında bunların her ikisi de eksiktir. Bunlar "hayvan tabiatlı" insanlar ve "gerçek kölelerdir". Bazıları iyi düşünebilme gücüne sahip oldukları halde sağlam bir irade gücünden yoksundurlar. Bunlar "doğuştan köle" diye adlandırabileceğimiz kimselerdir.¹⁸ Farabi bu şekilde insanları sınıflandırarak nazari, düşünsel, ahlaki ve sanatsal erdemleri işaret etmiş ve mutluluğun ancak bunlarla elde edilebileceğini belirtmiştir. Bu erdemler de ancak eleştiri ve tahammül geleneğine sahip bir toplumda baş gösterir. Erdem ve hikmetin olduğu faziletli bir toplumunda inananlar insani madden ve manen öldürmek için değil, yaşatmak için yardımlaşır. İnsanı insan yapan iyilik üzerinde yardımlaşmasıdır, kötülük veya hırs, zulüm ve tamah vb. duygular üzerinde yardımlaşmak insan özünün bir gereğidir.

Eleştirel Düşüncenin Ölçütü: Doğru Düşünme

Farabi'nin eleştirel düşünmeyi hikmetin ilk basamağı olarak görürken günümüz düşünce dünyasında önemli etki yaratan Jean- Paul Sartre eleştiriye bir özgürlük olarak görmesini karşılaştırmak ilginç olan bir durumdur. Sartre eleştiri sorununu bir hak sorunu olarak değerlendirir. Ayrıca Sartre "düşünme eyleminin bütün tasarımlarımıza eşlik edebilmesi gerektiği inancını" felsefenin Kant sistematığına borçlu olduğunu savunur. Kant "düşünüyorum" edimini "bilinçli ben" ve "düşünüyorum" arasında ontolojik bir ilişki olarak değerlendirmiyor. Tam tersi o " eşlik etmeli/edebilmeli" dediğine göre "bensiz bilinç" alanları olduğunu tamamen kabul ediyor demektir. Bu durumda "düşünüyorum"a daima bilinçli bir ben eşlik eder anlamı çıkarmak zorlaşmaktadır.¹⁹ Benin bilinçle, bilincin düşünmeyle, düşünmenin düşünceyle, düşüncenin eleştirel düşünceyle olan ilişkisi ontolojik bir ilişkidir. Tüm bu ilişki ağı da tıpkı nöronlar gibi birbirini tetikleme üzerinde kuruludur. Bundan dolayı doğru düşünmeye sahip olabilmek için onu gözlemleyecek ve yargı beyan edecek bir eleştirel akla/bene sahip olmak gerekir. Düşünce (fikirler), dü-

¹⁷ Farabi, Tahsilu's - sa'ade, s. 50

¹⁸ Farabi, Tenbih ala sebili's saa'de. Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Ü. Yayınları, İzmir, 1993, s. 47.

¹⁹ Jean- Paul Sartre, *Ego'nun Aşkınlığı*, Çev. Serdar Rifat Kurkoğlu, Hil Yayınları, İstanbul, 2016, s. 49.

şünmeyi (anlam) besler, düşünme de ben/özne ile birlikte hakikati bulmamızı temin eder. Ben/özne olamayan hakikati bulamaz. Düşünme edimi, anlamı öz, söz ve eylem veya davranış ile açığa çıkarır. Eleştiriler düşünce aslında “doğru düşünmeye” Gazali’nin de söylediği gibi bir yardımcıdır. Yoksa düşünce öznenin /benin asli bir parçası değildir. Bir başka deyişle düşünceler benle özdeş değildir. Düşünme öznenin/benin özüdür. Düşünme özneyi özne yapandır. Düşünme düşüncesiz olabilir. Ancak düşünce hiçbir zaman düşünme olmadan olmaz. Bundan dolayı eleştirel düşünce bilinçli bene veya doğru düşünmeye açılan kapıdır. “Düşünüyorum” gerçek öznenin içsel bir eylemidir. Bu eylem bireyin her anlamlandırma sürecine yön verebilir. Söz konusu bu yön iki türlü gerçekleşebilir. Temaşa, tanıklık, düşünce-silik, sessizlik ve sükûnet boyutları ile bende anlamlandırma olabileceği gibi düşünmeyi harlandıran düşünceler, beni tutuşturan tutkular aracılığıyla da anlamlandırma gerçekleşebilir. Ancak günümüz modern düşünce sisteminde sadece düşünce ile anlam arasında kurulan özdeşlikten dolayı söz konu bu anlamlandırmanın tek kanatlı olduğunu belirtmekte fayda vardır.

Düşüncenin benle özdeş olarak kabul görmemesi gerektiği ilkesi, tenkidi kabul ve düşüncelere karşı tahammüllün ilk basamağıdır. Burada söz konusu olan eleştirel düşünceyi bana yönelten aslında “ben’i değil; “düşünce”lerimi eleştiriyor ve “bene /bana/kendilik” yardımcı oluyor bakış açısını fark etmektir. Düşünmek ile düşüncenin birbirinden tamamen farklı olduğu gerçeğini burada dikkate almak önemlidir. Düşünmek zihinsel ve içsel bir fenomendir ve düşünce bu fenomenin ürünüdür. Düşünme özeldir, düşünceler ise hem iç hem de dış kaynaklı olup genel olarak zihinsel alanda akıcı ve uçucudurlar. Hafıza bunların kaynağıdır. Düşünce çoğunlukla dışsaldır. Özneye dışardan akar ve gelir. Düşünmede bilinçli bir ben vardır ancak düşüncede ise düşündürülmek vardır. Düşünme de özne olmaklıkları vardır ancak düşüncede zihnin pasif edilme durumu vardır. Zihnin doğasında daha fazla bilinç için yönelimsellik ilkesi vardır. Zihnin yönelim ilkesi, düşünceyi hem düşünmenin kendisini yetkinleştirmek hem de bilinç ürünü olan düşünceyi belirli bir amacı gerçekleştirmek ve düşünceden azami faydayı sağlamak üzere tasarlanmıştır. Doğru düşünmek için önce düşüncelerin gücünü değil, düşünmenin gücünü kullanmayı öğrenmek gerekir. Aksi takdirde zihin düşüncelere karşı uyuşturucuya bağımlılığı gibi bağımlı bir hale gelmekte, zihin pasifleşmekte ve asli görevi olan düşünme ve bilinçlenme yeteneğini kazanmadan zamanla özünü yitirmektedir. Gereksiz düşüncelere karşı bağımlılık bir tür zihinsel hastalıktır. Düşünceler zihin için birer alettir. Yetkin bir zihin bu aletleri amacı için değerlendirir ve sonra onları terk edip asli görevi olan düşünmek yetisine geri döner. Böylece yetkin bir zihin düşünceleri fetiş haline getirmez. İşte bundan dolayı sadece gerekli gereksiz her türlü düşünceye önem veren ve düşünmeyi ihmal eden toplumlar, düşünceler açısından zengin, düşünme açısından fakir bir hale gelirler. Bu birey ve toplumlar düşüncelere ölümüne bağlı olurlar, ancak insanı insan yapan düşünme edimine gereken özeni göstermezler. Böylece böylesi toplumlar gerçek bir medeniyet kurmadan yok olup giderler.

İslam geleneği düşünme/tefekkür kültürü ve medeniyettir. Batının modern geleneği ise düşünce ve fikir geleneğidir. Düşünce geleneklerinde zihinler fikirleri kolay kabul etmeye programlanır. Sofistlerin düşünceler ile ikna operasyonunda yapmadıklarını modern düşünce geleneği reklam, propaganda, networkteki düşüncelerin kolayca paylaşımı ile kolayca yapmaktadırlar. Düşünme merkezli geleneklerde de fikirler önemli ve etkilidir, ancak eleştiri süzgecinden geçmeden özneye katılmaları ahlaki açıdan hoş karşılanmazlar. Düşünce geleneklerinde zihinler, düşünceler konusunda, tamaha, rekabete, hasisliğe, çalışmadan kazanmaya, zevk için fikir sahibi olamaya ve hafızayı bilgi ile doldurmaya yönelir. Bilgi için bilgi bu geleneğin temel şiarıdır. Medeniyet kurmuş toplumlar eleştirel bakış açısına sahip toplumlardır. Medeni yani şehirli olmak için de eleştirel bir bakış açısına sahip olmak gerekir. Ancak eleştirel bakmak daha önce de belirttiğimiz gibi eksik ve yanlışları görmek ve bu eksiklerden yola çıkarak bireyin düşünme yetisini toptan ret etmek değildir. Eleştirel düşünme münakaşa etmek ve başkalarını fikirlerinden dolayı sürekli itibarsızlaştırmak da demek değildir. Tam tersi eleştirel düşünme farklı bakış açılarını ortaya çıkarmak, hatalı düşünmeyi engellemek, problem çözmek, iletişim kurmak, bilgiyi paylaşmak açısından negatif değil; her zaman pozitif olarak anlaşılması gereken entelektüel bir erdemdir.

Eleştirinin iktidar, düzen ve yaratıcılığa zarar verdiği ve bu nedenle engellenmesi gerekir düşüncesi çok geriye giden ve oldukça yanlış olan bir düşüncedir. İslam dünyasında bu yanlış kanının kökeni Emevi sultanlarının zalim uygulamalarında aramak gerekir. Dahası söz konusu bu kanı yanlıştır, çünkü iktidar, düzen ve toplum eleştirildikçe gelişim kazanır. Yaratıcılık ise sadece yeni şeyler ortaya koymak değil, yeni ve faydalı düşünceler de üretebilmek demektir. Eleştirmek demek ortak bir amaç için değerlerin sürekli ve yeniden değerlendirilmesi demektir.

Eleştirel düşünme kişinin kendi kendini yönlendirdiği, disipline ettiği, izlemeye aldığı ve doğruladığı bir süreçtir. Eleştirel düşünme akli kullanmak, problem çözerken başkasından yardım almak, ego-merkezci (ben-ben) bir düşünceden benzen merkezli bir düşünmeye doğru dönüşüm yapabilmektir. Akli amacına uygun olarak kullanmak; açıklık, netlik, doğruluk, derinlik, mantık, adalet ve anlamlılık üzerine kafa yormaktır.²⁰ Bireyin sahip olduğu hayal gücünü eleştirel düşüncenin farklı bir yansımasını hayal olarak görebiliriz. Hayal gücü “şunu varmış gibi kabul edebilirim” varsayımından yola çıkarak farklı düşünebilme yetisini geliştirmek ve düşüncüyü sınırlayan engellerden kurtulmaktır. Hayal ederek düşüncüyü harekete geçirebiliriz. Hissederek düşüncüyü kalbimizde besleyebiliriz. Bu nedenle eleştirel düşünmeyi daha iyi anlamak için “*düşünmek ile hissetmek*” arasındaki ilişkiyi doğru yorumlamak gerekir. Düşünüyorum ve hissediyorum terimlerinin birlikte kullanılması anlam karmaşasına neden olabilir. Hissetmek duygu, duyarlılık veya arzuyu yansıtan öznel bir tepkidir ve genelde bilinçli bir zihin ile değil, aniden ve tepkisel olarak kendiliğinden ortaya çıkar. Küçük düştüğümüzde sinirlenmek, tehdit algıla-

²⁰ R.Paul ve Linda Elden, *Minik Eleştirel Düşünme Klavuzu*, Çev. Merih Bektaş Fidan

dığımızda korkmak duygusunda olduğu gibi duygular düşünerek değil, his yolu ile kendini gösterir. Hisler bireyin gayret ve kararlılık gibi irademizi olumlu etkileyen özelliklere de sahiptir. Ancak duygu düşünmenin iyi bir ikamesi değildir, çünkü duygular hızla değiştiği için bazen güvenilmezdir.²¹

Bireyin hislerini eleştirel düşünme yetisini geliştirmek için doğru şekilde kullanması gerekir. Hisler düşüncenin yerine geçemez. Çünkü hisler karşılaşılan sorunların üstesinden gelme konusunda yetersizdir. Düşünmek ise sorun çözmek, karar almak ya da anlayış geliştirmek, tanık olmak üzere ortaya konulan farklı ve akıl-merkezli bir eylemdir. Duygu kendini ifade etmenin dışında bir amaç gütmeyen, düşünme kendisinin ötesinde bilgi veya eylemi amaçlar. Bu düşünmenin şaşmaz doğru olduğu anlamına gelmez. Düşünmenin üç geniş kategorisi bulunmaktadır: yansıtıcı, yaratıcı ve eleştirel.²² Eleştirel düşünmenin özü anlamlandırmadır. Eleştirel düşünme bir tahkik ve tahrir (zihni özgürleştirmek, fazlalıklardan arındırmaktadır) meselesidir. Eleştirel düşünce için “iyi düşünme” geleneği mutlaka oluşmalıdır. Çünkü düşünceler ancak en uygun ortamlarda toplanırlar.

Modern Düşünce: Descartes Yolu

Gazali'nin şüpheci yöntemine benzer bir yöntemi de Descartes izlemiştir. Descartes'in düşünme yönteminin özü gereksiz olan tüm düşünceleri atmaya, atmadığımız düşüncelerden ise hareket etmeye dayalıdır. Descartes'e göre de eleştirel düşünmeni özü tenkit ve tahkik yöntemi ile fazla, konu açısından gereksiz olan düşünceleri tıpkı bir heykeltıraş gibi mermerdeki fazlalıkları kazıyıp yok etmektir. Descartes “tüm dikkatimizi üzerimizde yoğunlaştırmalı ve edinmiş olduğumuz bütün sözde bilgileri boşaltmaya başlamalıyız. Eski düşünceleri yıkıp, yenisini inşa etmek için yeni temeller atmaktan daha iyi bir çaba göremiyorum” der.²³ Tüm düşünce ve nitelikleri atıktan sonra sadece biri incelemek üzere kalır: düşünce. Descartes'e göre düşünceyi kendimizden sıyrıp atamayız. Descartes düşünceyi ne yazık ki düşünmeden ayırmamak ve benle özdeş kılmak yanlısına girmekte ve böylece kendinden sonra ki eleştirel düşünmenin önünü de farkında olmadan kapatmaktadır. Modernite zihniyetinin görünüşte eleştirel düşünceye tahammülüymüş gibi gözükmesi tamamen bir riyakârlık konusudur. Kendini sadece düşüncesiyle özdeşleştiren bir düşünce anlayışı nasıl başka düşüncelere tahammüllü olabilir ki. Günümüz güç merkezli Batı dünyasının kendinden farklı dünyalara karşı tahammülsüz ve ikiyezlü olması bu gerçeğe bir örnektir. Descartes'in etkisi ile modern yaşam türdeş bir yaşam ve köklü eleştirilere tamamen kapalı bir düşünce biçimi olduğu artık rahatlıkla gözlemlenen bir gerçektir. Bu nedenle bu modern düşüncenin kendi içinde açık ve tahammülü gözüküğünü ancak dışarıya karşı ise kibirli,

²¹ Vincent Ryan Ruggiro, Eleştirel Düşünme İçin Bir Rehber çev.çağdaş Dedeoğlu, Alfa Yayınları, İstanbul, 2016, s. 50.

²² Vincent Ryan Ruggiro, Eleştirel Düşünme İçin Bir Rehber çev.çağdaş Dedeoğlu, Alfa Yayınları, İstanbul, 2016, s. 50.

²³ Descartes, Hakikatin Araştırılması, çev. Atakan Altınörs, Pradigma Yayınları, İstanbul, 2011, s. 17.

tahammülsüz ve eleştiriyi kabul edemeyecek kadar dinlemeyen ve görmeyen kapalı bir düşünme biçimine dönüştüğü kabul edilmelidir. Ne yazık ki kendi köklü değerlerinden kopan Batının bu tahammülsüzlüğe doğru dönüşümü, her geçen gün daha kötüye doğru gitmektedir. Söz konusu bu gerçek, entelektüel çevrelerce kabul görmediği ve Batı yeni bir düşünme reformu ile desteklenmediği sürece Dünya barışı şu ana kadar hiç olmadığından daha fazla tehlike altından olduğu acı bir gerçek olarak ortada durmaktadır.

Estetikten yoksunluk dünyayı bir başka yoldan felakete doğru götüren üzücü bir durumdur. Eleştiri kendini estetik tecrübeye yani sanat alanında da gösterebilir. Eleştirinin kendisi de bir sanattır. Eleştiri olmadan sanatın, kültürün gelişmesi veya bir medeniyetin ayakta kalması mümkün değildir. Eleştiri olmadan yaşamını sürdürmek isteyen bireyler yaşama yabancılaşır ve bunun sonucu olarak kendilerini vahşileştirebilir. Bunun sonucu ise medeniyetin kültür birikiminin yok olmasıdır.²⁴ Günümüzde eleştirel düşünce popüler, yapay ve yozlaşmış bir alana hapsolmuştur. Oysa sanat, bilim, siyaset, din, felsefe olmak üzere tüm alanlar ancak eleştirel düşünce ile tekkamül edebilir. Çünkü eleştiri konuşan, düzelten, geliştiren bir dildir; eleştirinin olmadığı alan çorak bir tarla gibidir. Çürüme çoraklaşan çölle başlar. Eleştiri kültürü sadece düşüncelerin toplanması ile olacak bir durum değildir. Eleştiri ve tahammül kültürü ancak *de facto*, *tutarlı* tavır, iyi bir tutum, iyi eylem, güzel alışkanlık, huy, karakter, ahlak ile olacak bir durumdur. Geçmişteki İslam şehirleri bu durumun canlı örneği olarak tarih sahnesinde yerini almış durumdadır.

Sonuç

İslam başlangıç döneminde sahip olduğu o takdire şayan eleştiri ve tahammül geleneğini ne yazık ki şimdilerde korunmamış bir durumdadır. Bu nedenle bilginin çorak kaldığı bir tarlaya dönüşmüştür. Klasik İslam kültüründe var olan mübahase, münazara, tahkik gibi eleştiri tekniklerini; özellikle Fahreddin Razi tarafından başlatılan tahkik geleneğini kendi kültürümüz için yeniden canlandırmaya ihtiyacımız vardır. Tahkik delilerin birbiriyle çelişmeyecek şekilde ifade edilmesidir. Bununla birlikte kullanılan tahrir tekniği ise gereksiz bilgiden arındırmak anlamına gelmektedir. Tahrir tekniği zihni özgürleştirmek tekniğidir. Kalam ve felsefe yöntemi ise nazar (kıyas/istidlal) ile tahkik edilir. Tasavvuftaki yöntem ise mücadele ve müşahede ile tahkik edilir. Sadreddin Konevi İslam kültüründe var olan bu yöntemleri eserlerinde kapsamlı biçimde tanımlamıştır.²⁵ Fahreddin er Razi ve Seyyid Şerif Curcani (şerh'ül - mevakıf) fikir önceliğinden problem incelemeye öncelik vermişler ve fikirleri değil de sorunları eleştirme, inceleme yöntemini ön plana çıkarmışlardır. Özü eleştiri kültürüne dayanan bu kutsal geleneği yeniden diriltmek zorundayız.

²⁴ Northrop Frye, Eleştirinin Anatomisi, çev. Hande Koçak Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 30.

²⁵ Sadreddin Konevi, İcazû'l- Beyan fi te'vili ümm- Kur'an, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 39.

İslam medeniyetinin ilk kuruluş döneminde söz konusu bu dayanışma ve engin bir tahammül kültürü olduğu gerçeği ortadadır. Bunun en büyük simgesi Hz. Alidir. Hz. Ali'nin bu örnek tahammülünü, fikirlerini savunmadaki güçlü argümanlarını bir arada toplayan *Nech'ül Belağa'da* okumak mümkündür. Hz. Ali fikirler dünyasının kapısıdır. Ona yapılan onca haksızlık ve zulme rağmen o asla tahammülsüz olamamış, her haksızlığa karşı engin bilgisi ile eleştiriye açık bir şekilde toplumun önünde büyük bir vakarla konuşarak derdini anlatmak istemiştir. Hz. Ali " bilin ki Allah'ın ilmini koruyan kullar vardır ki ilmi korurlar, kaynaklarını akıtıp dururlar. Birbiri ile uzlaşarak buluşurlar, birbirilerine sevişerek kavuşurlar. Birbirlerine ilim ve hikmet kadehlerini sunarlar, onu içip vefa ve nasihatle kanarlar. Onları şüphe bulandırmaz, gaybet onlara yol bulmaz. Yaratışları huyları böyledir, bu huylarla sevişirler, bu huylarla birbiriyle uzlaşırlar. Onlar ekin için ayrılmış en güzel tohumlardır, kötülerini ayıklanmış, atılmıştır. İyileri seçilmiş alınmıştır. Öz doğruluğu onları seçmiştir, sınanmalar, onları denemiştir".²⁶

Bu sözler Hz. Alinin ilme, ilim meclislerine, eleştiriye ve tahammül kültürünü verdiği yüksek değeri en iyi açıklayan sözlerdir. Çünkü Hz. Ali'nin kendisi İslami medeniyetinin tahammül kültürüne en iyi model ve en iyi örnektir. Bu gelenek kendisinden sonra da Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin tarafından devam ettirilmiştir. Gazali ve Farabi bu geleneği bilgi, eylem ve örneklerle anlatmışlardır. Ancak bu kültür Kerbelâ'da şehadetle ile yazılmıştır. Hz. Hüseyin'inin Kerbelâda şehadetinden sonra İslam dünyası İslam kültürünün Hak ve halka karşı olan tahammül kültürü aslında yok edilmiş, bunun yerine Emevi saltanatının acımasız zulmüne boyun eğecek yeni bir düzen kurulmuştur. Bu yeni düzen Hak ve halk için tahammül kültürü yerine, Emevi saltanat zulmüne tahammül kültürüne dönüşmüştür. Bu yeni düzende eleştiriye ve karşıt olana tahammüle asla izin verilmemiştir. Bu dönemde başlayan yozlaşma günümüzde de İslam coğrafyasında hileye, kurnazlığa, yalana, şiddete dayalı kalıntılarıyla birlikte hala devam etmektedir.

Sonuç olarak artık günümüz İslam dünyasında eleştirel düşünce ve kültürünün hemen hemen hiç kalmadığını fark etmemiz bu topraklardaki bekamız açısından oldukça önemlidir. Yeniden eleştiri ve tahammül kültürünü inşa etmek zorundayız. İslam dünyasının bu zaafını bilen gizli güçler bu toprakları daha iyi parçalayıp yutmak için her geçen gün asla eleştiriye açık olmayan türlü türlü acımasız terör örgütlerini hem de içimizden çıkararak bu topraklarda yaratmak konusunda mahir olduklarını çoktan kanıtladılar. Bu coğrafyadaki insanları ancak mübahase etme, münazara yapmak, doğru düşünmek, eleştirel düşünceye önem vermek ve ötekine tahammül etmek kültürü ile yeniden yoğrulursa ancak kendine gelebilir ve ancak böylece öze dönüş yapabilir. Ayrıca gaflet uykusundan uyanmak gerektiğini ve adeta cahiliye dönemini yaşadığımızın farkına varmamız ve ben diğerlerinden üstünüm gibi hastalıklardan, taassuptan ve gaflet uykusundan uyanmamız gerekir.

²⁶ Ali İbn-i Ebitalib, *Nech'ül- Belağa*, çev. Abdülbaki Görpınarlı, Ansariyan Publication, Qum, İran, 1981, s. 61.

Bunun içinde acil olarak eleştiriye açık ve tahammüle dayanıklı açık, erdemli ve mutlu bir toplum olmalıyız.

KAYNAKLAR

- Ali İbn-i Ebitalib, (1981) *Nech'ül- Belaga*, çev. Abdülbaki Görpınarlı, Ansariyan Publication, Qum, İran
- Cevizci, A (2000) *İlkçağ Felsefesi*, ASA, Bursa
- Descartes (2011) *Hakikatin Araştırılması*, çev. Atakan Altınörs, Pradigma Yayınları, İstanbul
- Farabi, (2003) *Tahsilu's-sa'ade*, çev. Hüseyin Atay, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul
- Farabi, (1993), *Tenbih ala sebili's saa'de*. Çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Ü. Yayınları, İzmir
- Hüçetü'l - İslam İmam Gazali, (1974) *İhyau ulumi'd-din*, Cilt-1 Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul
- Jean- Paul Sartre, (2016) *Ego'nun Aşknlığı*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Hil Yayınları, İstanbul
- R.Paul ve Linda Elden (1985) *Minik Eleştirel Düşünme Klavuzu*, Çev. Merih Bektaş Fidan
- Rod Jumkins, (2016) *The Art of Creative Thinking* (Preigee, Penguin Random House, New York, USA
- Sadreddin Konevi (2009) *İcazü'l- Beyan fi te'vili ümm- Kur'an*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul
- Leff, G, (1968), *Medieval Thought*, Penguin Books, Middlesex, England
- Muhasibi, (2012) *er -Riaye li Hukukillah*, çev. Abdulkakim Yüce, Işık Yayınları, İstanbul
- Northrop Frye (2015) *Eleştirin Anatomisi*, çev. Hande Koçak Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Vincent Ryan Ruggiro, (2016) *Eleştirel Düşünme İçin Bir Rehber çev.çağdaş Dedeoğlu*, Alfa Yayınları, İstanbul.

İMÂM ŞÂFİİ'NİN “BENİM GÖRÜŞÜMÜN HADİSE TERS DÜŞTÜĞÜNÜ GÖRÜRSENİZ, HADİSLE AMEL EDİN VE GÖRÜŞÜMÜ DUVARA ÇARPIN” SÖZÜ BAĞLAMINDA ELEŞTİRİYE AÇIK OLMASI

Mehmet Selim ASLAN*

GİRİŞ

Klasik eserlerimizde “Peygamber hariç herkesin sözü alınabilir ve atılabilir.”¹ denilerek her görüşün eleştirilebileceği ve tartışılabileceğine vurgu yapılmaktadır. Ancak eleştirmenin âdâbi ve şartları olmalıdır. Eleştirmenin şartlarından biri, eleştiren tarafın kendisi için bir konum belirlemiş olması ve bir duruşa sahip olmasıdır. İslam düşüncesinde eleştiri kültürü ve tahammül ahlâkının özel olarak ve derinlemesine ele alınacağı bu sempozyumda İmam Şâfiî'nin “benim görüşümün, hadise ters düştüğünü görürseniz, siz hadisle amel edin ve görüşümü duvara çarpın”, “hadis sahih ise mezhebim odur.”² vb. sözlerini öncelikle İmam Şâfiî'nin eleştiriye açık olması açısından irdeleyeceğiz. Zira insanoglu, ilmî birikime sahipse eleştiriye açık olduğunu ifade eder. Daha sonra da bu sözü bir mezhebe aidiyeti bakımından inceleyeceğiz. Burada somut olarak sorulabilecek soru şudur: Sahih-i Buhârî veya Sahih-i Müslim gibi ümmet tarafından sahih olarak kabul gören hadis kitaplarında İmam Şâfiî'nin herhangi bir görüşüne aykırı bir hadis gördüğümüzde o görüşün yanlış olduğuna hükmedebilir miyiz?

Bu çalışmada eleştiri kültüründen kısaca söz ettikten sonra fikhî bir mezhebe göre amel etme zorunluluğunun bulunup bulunmadığı, daha açık bir ifade ile fıkıh mezheplerine bağlanma meselesi açısından İmam Şâfiî'nin yukarıdaki sözüne ilişkin fakihlerin görüşleri, dayandıkları gerekçeler ve sundukları örnekler, bu sözün ne ifade ettiğini yansıtacak ölçüde verilmeye çalışılacak ve bu hususlar hakkında değerlendirme yapılacaktır.

* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Öğretim Üyesi, mehmet.selim.aslan@hotmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6758-8203>

¹ Takiyuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Abdulkafi es-Sübki, *Ma'nâ kavli'l-İmam el-Muttalibi izâ sahha'l-hadis fe hüve mezhebi*, thk. Keylânî Muhammed Halife (b.y.: Müessesetu Kurtuba, ts.), 100.

² İmam Şâfiî'den bu anlama gelen birden fazla söz nakledilmektedir. Bu sözler için bk Sübki, *Ma'nâ kavli'l-İmam el-Muttalibi izâ sahha'l-hadis fe hüve mezhebi*, 85-87; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-âlemin* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, h. 1423), 6: 160-161.

1. ELEŞTİRİDE DİKKAT EDİLMESİ GEREKEN HUSUSLAR

Bir fakihın sahip olduğu bakış açısı ve duruşu itibarıyla, başka bir görüşü eleştirmesi, hatta hatalı olduğunu düşünmesi ve bunu dillendirmesi hiçbir şekilde o görüşün sahibini bilgisiz veya düşman olarak gördüğü anlamına gelmez. Bu bağlamda farklı fıkıh mezheplerine mensup fakihler birbirlerini eleştirmiş ve kimi zaman hata etmekle suçlamışlardır. Farklı metot anlayışına bağlı olan ve fikhî meselelerin çözüme kavuşturulmasında değişik yöntem anlayışları ve değişik yaklaşım tarzları bulunan fakihlerin tartışmalarında ve birbirlerini eleştirmelerinde doğrunun ve hakikatin ortaya çıkması büyük olasılıktır.

Eleştiri meselesini fıkıh açısından düşündüğümüzde herhangi fikhî bir mezhebe mensup olmak objektifliğe aykırı değildir. Bir mezhebe bağlı olmak, kişiyi farklı görüşler ve kanaatler hakkında dayanaksız eleştirilere sevk etmemelidir. Bu husus bilimsel eleştirinin çok önemli bir şartıdır. Ayrıca fakih karşı tarafı söylemedikleri şeyleri söylemiş gibi kabul ederek eleştirmemelidir.

Klasik dönemde fakihler farklı mezhebe mensup olan fakihlerin görüşlerini eleştirmişlerdir. Ancak bu eleştiri, ağır sözlerle yapılmamış ve hakaret boyutuna varmamıştır. Genellikle rahimehu'l-llâh (رحمه الله), raziye'l-lâh 'anh (عنه رضي الله) gibi dua ifade eden sözlerle birlikte isimlerini zikretmişlerdir. Örneğin İmam Şâfiî, Ebû Hanife veya Ebû Yusuf'tan söz ederken rahimehu'l-llâh diyerek duada bulunmuştur.³ Hanefilerden Serahsî ve Zeyla'î, Hanefî mezhebi imamlarının görüşlerini naklettikten sonra birçok yerde İmam Şâfiî'nin görüşünü de zikreder ve yer yer eleştirirler. Bununla birlikte isminden hemen sonra rahimehu'l-llâh, radiye'l-lâh anh gibi duaları zikrederler.⁴ Keza Şâfiî fukahâsından Nevevî, Ebû Hanife, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel gibi mezhep kurucularından söz ederken isimlerinden hemen sonra rahimehu'l-llâh diyerek niyazda bulur.⁵

İmam Şâfiî'nin "benim görüşümün, hadise ters düştüğünü görürseniz, siz hadisle amel edin ve görüşümü duvara çarpın" vb. sözlerinin ne ifade ettiği/edeceği meselesinde fikhî bir mezhebe bağlanma özel bir önemi haiz olduğundan, önce bu konunun gözden geçirilmesinde yarar vardır. Bir yerde belirli bir mezhebin hâkim olması, yani belirli bir mezhebe bağlanma ihtiyacının nereden kaynaklandığı meselesi konumuz dışındadır. Burada bizi ilgilendiren husus ise İmam Şâfiî'nin yukarıdaki sözü bir mezhebe bağlanma meselesi bakımından ne anlama geldiği/geleceğidir. Bu noktada fikhî/amelî bir mezhebe bağlanma meselesinin incelenmesinin yararlı olacağını düşünüyoruz.

³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, el-Üm, 7: 489, 560.

⁴ Örnek olarak bk. Şemsuddîn es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1989), 1: 448; 1: 458; 2: 71; 2: 77; 3: 192; Osman b. Ali ez-Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Mısır, Bulâk, h. 1313), 2: 181; 2: 195; 3: 12.

⁵ Nevevî, el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb, 6: 212.

2. BİR MEZHEBE BAĞLANMAK / EKOL SİSTEMATİĞİ ÇERÇEVESİNDE HAREKET ETMEK

Fıkhî meselelerde icthad farklılıklarının bulunmasının sebeplerinden biri, müctehidlerin değişik istinbat metotlarını takip etmeleri ve fıkhî konulardaki kaynakların kâhir ekseriyetinin zannî olmasıdır. Kaynaklarının çoğu zannî olan ve hüküm istinbatında bulunanları farklı metotları takip eden bir disiplinde, değişik görüşlerin bulunması kaçınılmaz bir sonuçtur. Mezhep imamlarının, öğrencileri ve kitapları sayesinde İslam âleminde yayılan şöhretleri, Müslüman halkın onları tanımalarını ve onlara tabi olmalarını sağlamıştır. Onlar şer'î amelî hükümleri istinbat etmede belirli bir yöntemi takip etmişlerdir. Onların görüşleri etrafında toplanan fakihler sayesinde mezhep denen hukuk ekolleri meydana gelmiş ve bilinen Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanebelî mezhepleri İslam coğrafyasında yayılmış ve istikrar bulmuştur. Mezhep, “şer'î tafsîlî delillerden hareketle şer'î amelî hükümleri çıkarmada tutulan belli bir yol, yöntem”⁶ şeklinde tarif edilir. Mezhep, sistemleşmiş, iç tutarlığı gözetilmiş görüşler üreten ekolleşme faaliyetinden başka bir şey değildir. Buna göre mezhep, üreten bir mekanizmadır ve bir bakıma bir hukuk sistemidir.⁷ Ancak Batı'daki gelişmeler karşısında İslam dünyasının zayıf düşmesinin sebepleri üzerinde duran âlimlerin bir kısmı geleneği eleştirmeye başlamıştır. Mezhepler ve belirli fıkhî bir mezhebe bağlanma da bundan nasibi almıştır.

Bir mezhebe bağlanma meselesini iki açıdan ele almakta fayda vardır. Biri kimin/kimlerin belirli bir mezhebe göre hareket edeceği. İkincisi ise bir mezhebe bağlanma meselesidir.

A. Belirli Bir Mezhebe Bağlanacak Kişi

Belirli bir mezhebe bağlanma meselesi söz konusu olduğunda konuyu icthad ehliyetini haiz olanla olmayanları birbirinden ayrı değerlendirmeliyiz. İctihad ehliyeti bulunan, yani şer'î delillerden hüküm çıkarma ehliyetine sahip olan kişinin kendi icthadına göre amel etmesi gerekir. Daha açık bir ifade ile genel anlayışa göre bir başkasını taklit etmesi caiz değildir.⁸ Buna göre kişi fıkhla ilgili meselelerin çözümünde hüküm istinbatında ehliyetli ise fıkhın kaynaklarına dayanarak bizzat icthadda bulunur ve icthadıyla amel eder.

Bir mezhebe ittiba etmede söz konusu olan asıl mesele ise, icthad ehliyetini haiz olmayan Müslümanın durumudur. Böyle bir kimsenin bir müctehidin icthadına göre amel etmekten başka bir çaresi yoktur. Bir Müslümanın ibadet, muamelat ve ceza hukukuna ilişkin değişik konulardaki icthadları nasıl bilecek ve icthadlar arasından hangisini seçecektir? İctihad ehliyeti bulunmayan

⁶ Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 3. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 375.

⁷ Bu hususla ilgili bk. H. Yunus Apaydın, erişim: 22 Nisan 2019, <http://www.cins.com.tr>.

⁸ Bu konuyla ilgili bk. Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, nşr. Necvâ Davv (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 2: 199.

Müslümanın icthadlar arasından birisini seçmesi gerekir ki dinî hayatını bir istikrar çerçevesinde sürdürebilsin.

İctihad ehliyeti bulunmayan kişinin icthadlar arasından birini seçmesinin gerekli olup olmadığı meselesini tutarlılık ve ekol sistematiği açısından incelemek gerekir. Ekol sistematiği derken, her bir mezhebin birtakım temel kabul ve ilkeleri kastedilmektedir. Ekol sistematiğini dikkate almak, fikhî problemlerin çözüme kavuşturulmasında icthad edileceği ve meselenin hükme bağlanacağı zaman bir mezhebin sistematik bütünlüğü çerçevesinde kalınması demektir. Ekol sistematiğinin sağladığı birtakım faydalar bulunmaktadır. Belki de en önemlisi, fikhî meselelerin istikrarlı, tutarlı, dengeli ve mantıklı bir şekilde çözüme kavuşturulmasıdır. Ekol sistematiğinin ikinci yararı, fikhî bir problemi çözüme kavuşturmada farklı bakış açılarının ürünü, fakat kendi içinde tutarlı bir çözüm zenginliği sunmasıdır. Üçüncü yararı, müctehidi ve müftiyi geleneğin köklü çizgisinin bir halkası yapması, kimlik ve kişilik kazandırmasıdır. Dördüncü yarar, üretilen çözümlerin ilgili mezhebe nispet edilmesiyle, daha sonra yanlış olduğu ortaya çıkan çözümlerin İslam'a mal edilmesi yerine fikhî bir mezhebe mal edilmesidir. Beşinci yarar, ekol sistematiği çerçevesinde hareket etmek icthadda bulunacak veya fetva verecek kişilerin mezhep işleyiş tarzını iyi bilmesini gerektirdiği için, bu hususlarda ehliyetli olmanların önüne geçilmiş olmasıdır.⁹

Belirli bir mezhebe bağlanma meselesine tarihi açıdan bakıldığında herhangi bir mezhebe göre hareket edilmemesinin birtakım sıkıntılara sebebiyet verdiğini görebiliyoruz. Şöyle ki, henüz mezhepler teşekkül etmeden önce bir bölgede veya şehirde aynı konuda birbiriyle çelişen hükümler verilebiliyordu. Bu durum özellikle kazaî meselelerde toplumda huzursuzluğa neden oluyordu. Nitekim bu durumu gören İbnü'l-Mukaffâ (ö. 142/759), Abbâsî Halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'a (ö. 158/775) ülkede aynı konuda birbiriyle çelişen hükümlerin toplumda huzursuzluk meydana getirdiğini rapor etti, farklı hüküm ve uygulamaların tek bir görüş halinde bir kitapta toplanmasının uygun olacağını bildirdi. Halife de bu olumsuzlukların giderilmesi için İmam Mâlik'e (ö. 179/795) *el-Muvatta'* adlı eserini kanun haline getirmesini önerdi. Fakat İmam Mâlik, rivayetlerin farklı bölgelere ulaştığını gerekçe göstererek halifenin teklifini kabul etmedi. Çünkü sadece Muvatta'nın kanunlaştırılması, rivayet zenginliğinden istifadeyi ve dolayısıyla fikhin gelişmesini engelle-yebilirdi. Bu hadiseyi göz önünde bulundurduğumuzda mezhepleşmenin belli bölgelerin fıkıhla ilgili hükümlerde istikrarı sağlaması açısından önemi inkâr edilemez.¹⁰ Zira hukuki hayatın tutarlı ve düzenli bir tarzda yürüyebilmesi için mezhep bütünlüğüne olan ihtiyacı hissettirmektedir.¹¹

⁹ Bk. H. Yunus Apaydın, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı* (18-19- Aralık 2009), ed. Cengiz Kellek (İstanbul: İSAM Yayınları 2010), 339.

¹⁰ Bu hususla ilgili daha detaylı bilgi için bk. Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 160-161.

¹¹ Bu hususla ilgili bk. Apaydın, erişim: 22 Nisan 2019, <http://www.cins.com.tr>.

Bir yerleşim biriminde aynı konuda farklı icthadların bulunması ve değişik görüşlerle hareket edilmesi hâlinde söz konusu olan olumsuzluklar hukuka karşı güveni sarsmakta ve tutarlılığa zarar vermektedir. Tıpkı herkes gibi Müslüman birey de dinî hayatında, bâhusus ibadet ve helal - haram konularında tutarlılığı arzu eder. Meseleye bu açıdan bakıldığında kişinin icthadlar arasından seçim yapması gerekeceği açıktır.¹²

İslam âleminde genellikle dört mezhep fıkhına uyulmaktadır. Dört mezhebe bağlanma, bir nebze de olsa belli bölgelerde fıkıh bakımından istikrarı sağlama açısından önemli katkılar sağlamaktadır. Buna rağmen bazen bir bölgede, hatta bir yerleşim biriminde birbirine çelişen hükümler bulunabilir. Bu durumu, bir mezhebe bağlı olan halkın bulunduğu yerlerde de görebiliyoruz. Dolayısıyla meseleye fıkıh açısından baktığımızda hukuk birliğinden söz edilemeyeceğini söyleyebiliriz.

Şunu hatırdan çıkarmamalıyız. Hz. Peygamber'in vefatını takip eden ilk asırdan ve imamların görüşünün mezhepleşmesinden itibaren bireylerin amelî hayatla ilgili yaşantılarında ve bir problemin halledilmesinde müftilerin fetvalarında uygun gördükleri dört mezhepten birinin görüşüne uymaları önemli bir rahatsızlık meydana getirmemiştir.

Tek bir mezhebe bağlı kalmanın sağladığı yararları göz önünde bulundurmakta fayda vardır. Şu muhakkak ki tek mezhebe bağlanma hem toplum için hem birey için hukukî istikrar sağlamakta hem de hukuk güvenliğini gerçekleştirmektedir. İmamların düşüncelerinin mezhepleşmesinden sonraki İslam dünyasının deneyimi, muayyen bir mezhebe bağlı kalmanın toplumda herhangi bir rahatsızlığa sebep olmadığını göstermektedir. Dört fikhî mezhep arasında görüş farklılığı, metodoloji değişikliği dolayısıyla yaşanan bir durumdur. Belirli bir mezhebin esas alınması, özellikle icthad ehliyeti bulunmayan Müslümanlar için uygulama kolaylığı ve kendi içerisinde istikrar ve tutarlılık sağlaması ile birlikte metodolojik çelişki ihtimalini de en aza indirgeyen güvenli bir yol olarak kabul edilmektedir.¹³ Zira her bir mezhep kendi içinde sistematik tutarlılığa sahip birer hukuk sistemidir. Her birinin temel ilkeleri, kabulleri ve bu ilke ve kabuller üzerinden hükümler vardır.¹⁴

Şunu da göz önünde bulundurmakta fayda vardır: İctihad ehliyetini haiz olmayan kişi, bir müctehidin görüşüyle amel etmek ve ona uymak zorundadır. Ancak müctehid olmayan kişinin benimsediği görüş, herhangi fikhî bir mezhebe bağlı olmayan bir müctehidin kişisel görüşü de olabilir, bir mezhepte kabul edilen, yani müfta bih olan görüş de olabilir. Şu var ki, bireysel icthad yerine mezhep görüşüyle amel etmek hem tutarlılık hem de meselelerin pratik bir tarzda çözüme kavuşturulması bakımından daha isabetlidir. Zira belirli hukuk metodu olan ve bu metodu takip eden bir mezhebin görüşü ile hareket etmek hukuk birliği ve tutarlılık açısından

¹² İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 163.

¹³ Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 165.

¹⁴ Bu hususla ilgili bk. Apaydın, erişim: 22 Nisan 2019, <http://www.cins.com.tr>.

dan daha doğrudur. Ayrıca mezhep görüşü yüzlerce, belki de binlerce mezhep fakihinin süzgecinden geçtiği için hem doğru olma ihtimali yüksektir hem de kişiyi daha çok ikna edicidir.

Çağımızda günümüz fıkıh problemlerini dört mezhepten birinin usulünü esas alarak çözüme kavuşturmada muayyen bir mezhebe bağlı kalmakta söz konusu olan faydaların bulunduğu inaniyoruz. Hatta hangi mezhebin usulü veya benimsemiği prensipler dikkate alınarak mesele çözüme kavuşturulmuşsa meselenin hükmü bu mezhebe nispet edilmelidir. Çünkü bu, daha isabetli görünmektedir. Bir mezhebin metodolojisi, genel prensipleri ve mezhep imamının ve büyük fakihlerin mevcut görüşlerini dikkate alarak (tahrîc) yeni fikhî meselelerin çözüme kavuşturulmasının bireysel ictihatlardan daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Dinî-hukukî alanda bir mezhebe bağlanma yerine bireyselleşmenin teşvik edildiği günümüzde bile fetvalarda hukukî istikrar endişesiyle İslam âleminde yaygın olan dört mezhepten birisine bağlı bir fetva faaliyeti söz konusudur. Nitekim ülkemizin resmi fetva mercii olan Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulunun nüfus niceliği açısından ülke genelinde Hanefî mezhebini (Şâfîilerin yoğun olduğu bölgelerde ise bu mezhebi), Suudi Arabistan'ın Hanbelî mezhebini, Mısır ve Ürdün'ün Dâru'l-iftâları genellikle Şâfîî mezhebini, Cezayir, Tunus, Sudan, Fas ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin Mâlikî mezhebini esas almaları¹⁵ hukukî istikrarı ve hukuk güvenliğini sağlama amacına yöneliktir.

Belirli bir mezhebe bağlanması gerekli olan kişiyi ve bunun sağladığı yararları inceledikten sonra bir mezhebe bağlanma meselesini ele alacağız.

B. Fikhî Bir Mezhebe Bağlanma Meselesi

Bu başlık altında fakihlerin belirli bir mezhebe bağlanmanın gerekli olup olmadığı ile ilgili görüşlerini inceleyeceğiz.

Fakihlerin kahir ekseriyeti fikhî bir mezhebe bağlanmayı caiz görmekte birlikte bunun dinî bir gereklilik olmadığı görüşündedir.¹⁶ Nitekim Hanefîlerden İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) bildirdiğine göre Şürübülâlî (ö. 1069/1659) kişinin belirli bir mezheple amel etmeye zorlanmayacağını, dolayısıyla kişi mensubu olduğu mezhebinin dışında başka bir mezhebin görüşüyle de amel edebileceğini söyleyerek bu hususa işaret eder.¹⁷ Fakihler bir mezhebe bağlanmanın hukuk istikrarını ve emniyetini sağladığı, Müslümanların fikhî meseleleri, bâhusus ibadetlerini tutarlılık içinde ve disiplinli bir tarzda sürdürmesini temin ettiği, toplumda da hukuk

¹⁵ Bk. Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 54-55.

¹⁶ Ahmet Yaman, "Fetva ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Haziran 2015): 8.

¹⁷ Bk. Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ala'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-ebşâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcüd - Ali Muhammed Mauvvız (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1: 177.

birliğini sağladığı ve dolayısıyla müşterek bir hukuk toplumu oluşturduğu gerekçeyle belirli bir fıkıh mezhebinin takip edilmesini uygun görürler.¹⁸

Fakihler fetvâ hususunda inceledikleri konulardan biri de mezhep içi tercihte bulunabilmedir. Buna göre müftî kendi mezhebinin görüşlerinden birini tercih ederek onunla fetvâ verir. Fıkıh eserlerinde tercihe şayan olan görüş, genellikle *müftâ bih* sözcüğü ile ifade edilir. Dolayısıyla müftî mezhepte kuvvetli olan görüşle fetvâ verebilir. Ancak müftî gerektiğinde gerekçeleri açıklayarak mezhepte zayıf olan görüşle de fetvâ verebileceği belirtilmiştir.

Fukahânın fetvaya esas olacak görüşün belirlenmesinde (alâmetü'l-iftâ) belirli bir hiyerarşinin takip edileceğini söylemesi aslında hukuk güvenliğini sağlama ve hukuki istikrarı temin etmeye yöneliktir. Mesela Hanefî mezhebinde “aleyhi amelü'l-ümmet”, “bihi yüftâ”, el-fetva aleyh”, “esah”, “sahih” gibi ifadelerle nitelenen görüşlerin fetvada esas alınması hukuki istikrarın sağlanması için olsa gerek. Benzer bir hiyerarşiyi Şâfiî mezhebinde de görüyoruz. Önce İmam Şâfiî'nin görüşü, onun kavli-cedidi, bir konuda birkaç görüşü varsa Müzenî'nin (ö. 267/878) naklettiği görüşü, daha sonra literatürde şeyhân diye bilinen Râfiî ile Nevevî'nin görüşleri, bu ikisi arasında ihtilaf varsa Nevevî'nin görüşü fetvada esas alınır. Hatta Nevevî'nin kitapları arasında hiyerarşinin takip edilmesi de hukuki istikrarın sağlanmasına yöneliktir. Şöyle ki Nevevî'nin, sırasıyla et-Tahkîk, el-Mecmû', et-Tenkîh, Ravzatü't-tâlibîn, Minhâcü't-tâlibîn, el-Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim adlı eserlerindeki görüşleri iftada tercih edilir.¹⁹

Müftî, yerine göre bağlı olduğu mezhebin dışında bir başka mezhebin görüşü ile de fetvâ verebilir. Şu var ki, müftî kendi mezhebi dışında başka bir mezhebin görüşüyle fetvâ vermesi şu durumlarda söz konusu olabileceği belirtilir. a) Kendi mezhebinin dayandığı delilin zayıf olduğu veya herhangi bir delilin bulunmadığı meselelerde, b) Mezhebinin dayandığı delilden daha güçlü bir delil bulunduğu, c) Mezhebin görüşünün dayandığı maslahatın değişmesi durumlarında, d) Hamileliğin azami süresinde olduğu gibi mezhep görüşünün bilimsel bilgiye aykırı olduğu durumlarda, e) Hac menâsikinde olduğu gibi mezhebin uygulamasında sıkıntıların bulunduğu hallerde.²⁰ Şunu unutmamak gerekir ki, kendi mezhebinden başka mezheplerin görüşü ile fetvâ verecek müftî, ilmi liyakati yerinde olan, hem kendi mezhebinin hem diğer mezhebin delilini iyi bilen ve bunları metodolojik olarak değerlendirebilen âlimdir.

¹⁸ Bu konuda bk. Yaman, “Fetva ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi”, 8.

¹⁹ İftâ konusunda bu iki mezhep görüşleri arasındaki hiyerarşi hakkında daha detaylı bilgi için bk. Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 118-127.

²⁰ Bu hususlarla ilgili gerekçe ve örnekler için bk. Yaman, “Fetva ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi”, 10-18.

Temas edilmesi gereken konulardan biri de telfik meselesidir. Telfik, fıkhî bir meselede birçok müctehidin görüşünü birleştirmek şeklinde tarif edilebilir. Örneğin bir kimse abdest meselesinde eli yabancı bir kadının eline değmesinde Hanefî, elinden kan gelmesinde Şâfiî, tertibin bulunmamasında Hanefî, başın birkaç kılını bile meshetmede Şâfiî mezhebinin uygulamak gibi parçalı olan abdest meselesi gibi meselelerde bir parçasında bir mezhebin, diğerinde başka bir mezhebin, bir diğerinde de üçüncü bir mezhebin görüşüne göre hareket etmesi hâlinde telfikte bulunmuş oluyor. Bu şekilde yapılan amelin ittifaqla batıl olduğu belirtilir.²¹

Burada incelememiz gereken konulardan biri de “âmmînin (delil araştırma kabiliyeti bulunmayan) mezhebi olmaz. Onun mezhebi, fetvâ veren müftînin mezhebidir.”²² sözünün bir mezhebe bağlanma açısından neyi ifade ettiği/edeceğidir. Bu söz ümmî denilen kişinin herhangi bir mezhebe bağlanmayacağı şeklinde anlamamak gerekir. Aksine böyle bir kimsenin araştırmaya dayalı ve bilinçli bir şekilde mezhep tercihinin olmadığı tarzında yorumlamak daha doğrudur. Şöyle ki onun mezhebi, yaşadığı toplumdaki müftîlerin takip ettikleri mezheptir. Müftîler fetvâlarında belli bir mezhebin fetvâ usulünü takip ederlerken halkın bu mezhebe intisabı kendiliğinden ortaya çıkar.²³ Hatta Âmmî kimsenin dilediği bir mezhebe bağlı olmasının caiz olup olmadığı Şâfiî mezhebinde tartışmalıdır. Birinci görüşe göre bu kimsenin bağlanması gerekli belirli bir mezhebi yoktur. Dolayısıyla bu kimse Hanefî, Şâfiî vb. mezhep fakihlerinden dilediğine fetva sorabilir. Çünkü mezhep sadece delilleri bilen kimseler için söz konusudur. İkinci görüş ise âmmînin de bağlanması gereken bir mezhebinin olması yönündedir. Hatta Şâfiîlerden Kaffâl'in âmmînin bağlı olduğu mezhebinin dışına çıkmasının caiz olmadığını söylemesi²⁴ hukukî istikrarın korunması açısından büyük önemi haizdir.

Ümmetin kâhir ekseriyetinin kabul ettiği istinbat metotlarından birisine bağlı olarak şer'î delillerden elde edilen fıkıh geleneğini hiçe sayarak sırf ayet ve hadislerle dayanarak fetva vermek kolay bir iş değildir. Dolayısıyla kişinin belirli bir fıkıh usulüne bağlı kalmadan sırf sahih gördüğü veya Buhârî, Müslim vb. sahih hadis kitaplarında sahih addedilen rivayetlere dayanarak hüküm istinbatında bulunması hususunda dikkatli davranması gerekir. Şer'î delillerden hüküm elde etmeye çalışan kişinin şer'î delillerden hüküm istinbatında ehliyetli, daha açık bir ifade ile ictihad ehliyetini haiz olmalıdır.

²¹ Bk. İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1: 177.

²² بَلْ مَذْهَبُهُ مَذْهَبٌ مُّتَّبِعٌ ، لَا مَذْهَبَ لَهُ ، بَلْ مَذْهَبُهُ مَذْهَبٌ مُّتَّبِعٌ . Âmmî, delil araştırmayan ve onlara başvuramayan kimse olarak tarif edilebilir. Dolayısıyla mezheple ilgili bilgisi bulunan ve delilleri araştırarak ve onları delil olarak gösterebilecek seviyedeki insanlar için belirli bir mezhebe bağlanma söz konusudur. Bk. İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6: 133.

²³ Bu hususla ilgili bk. Yaman, “Fetva ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi”, 8; a.mlf., *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 59.

²⁴ Ebû Zekerîyya Muhyuddîn b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe* (b.y.: y.y.ts.), 1: 55.

Fıkıh her zaman canlılığını sürdüren bir bilim dalıdır. Hz. Peygamber'in vefatını takip eden İslâm'ın ilk asrından itibaren her zaman günümüz fıkıh problemleri denen yeni fikhî meseleler söz konusu olmuştur/olmaktadır. Bu münasebetle değişen sosyal şartlar ışığında nasların yorumlanması, hatta zamanla hadislerin sıhhatinin yeniden gözden geçirilmesi neticesinde mezhep imamlarının görüşlerine aykırı bir hadisin bulunması sebebiyle mevcut ictehadların bu doğrultuda yeniden hükme bağlanması söz konusu olabilir mi? İşte bu noktada İmam Şâfiî'nin "benim görüşümün, hadise ters düştüğünü görürseniz, siz hadisle amel edin ve görüşümü duvara çarpın.", "hadis sahihse mezhebim odur." gibi sözlerinin muayyen bir mezhebe bağlı kalmak açısından incelenmesi gerekir. Öncelikle meseleyi fakihlerin bu sözden neyi anladıklarını inceleyeceğiz.

3. İMAM ŞÂFİİ'NİN SÖZÜNÜN ANLAMI

Mezhep imamlarının fıkıhla ilgili meselelerde takip ettikleri metotlar birbirinden farklıdır. Kitap'tan hüküm istinbatında kullandıkları yöntem değişik olduğu gibi fıkıhın ikinci derecedeki kaynağı olan sünnette de değişiktir. Özellikle hadisin tedvininden önceki dönemlerde bir müctehide ulaşan sünnet bir başkasına ulaşmayabiliyordu. Ayrıca bir müctehidin sahih kabul ettiği bir hadisi/sünneti başka bir müctehid sahih saymayabiliyordu. Bu husus fıkıhta ihtilafı kaçınılmaz kılmaktadır. Haliyle fıkıh mezhebi denecek ekolleşme süreci başlamış oldu. Şimdi bir mezhep imamının görüşüne aykırı bir hadis bulunması hâlinde bu görüş terk edilebilir mi? Bu meseleyi İmam Şâfiî'nin "benim görüşümün, hadise ters düştüğünü görürseniz, siz hadisle amel edin ve görüşümü duvara çarpın" gibi sözlerinin neyi ifade ettiğini Şâfiîlerin konu hakkındaki yaklaşımıyla ortaya koymaya çalışacağız.

İmam Şâfiî'nin bu sözlerinden, kendi görüşüyle çatışan sahih bir hadisin bulunması hâlinde görüşün terk edileceği ve böylece hadise göre hareket edileceği anlaşılmaktadır. Nitekim bazı Şâfiî fukahâsının, imamlarının bu sözüne göre hareket ettiği belirtilir. İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin (ö. 643/1245) bildirdiğine göre Ebû Yakup el-Büveytî (ö. 231/846), Ebu'l-Kasım ed-Dârekî (ö. 375/986) ve Ebu'l-Hasan Kiyâ el-Herrâsî et-Tâberî (ö. 504/1110) gibi Şâfiîler, İmam Şâfiî'nin görüşüyle çelişen sahih hadisi dikkate alarak hadisin ifade ettiği hükümle fetva verir ve konu hakkındaki İmam Şâfiî'nin görüşü artık hadisten anlaşılan hüküm olduğu görüşünü savunurlar. Ancak İmam Şâfiî'nin bu sözünü değerlendiren Mâlikî fakihlerinden Karrâfî (ö. 684/1285) birçok Şâfiî fakihinin imamlarının bu sözüne dayanarak sahih hadisle kayıtsız bir şekilde hareket ettiğini fakat bunun hatalı bir hareket olduğunu belirtmektedir. Çünkü İmam Şâfiî'nin görüşüne aykırı olan hadisle amel edilebilmesi için hadisin çeliştiği (teâruz) bir delilin bulunmamasına bağlıdır. Hadisin bir delille teâruz etmediğini bilmek ise fikhî tümevarım yoluyla (istikrâ) araştırma ehliyetine sahip olan fakihinin incelemesine dayanmaktadır. Karrâfî sözlerinin devamında da ictehad ehliyeti bulunmayan fakihinin incelemesine itibar edilemeye-

ceğini söyleyerek²⁵ İmam Şâfiî'nin görüşüne aykırı olan sahih hadisle amel edilebilmesinin hadisin başka bir delille çatışmamasına bağlı olduğuna işaret etmektedir.

İbnu's-Salâh da İmam Şâfiî'nin görüşüne aykırı olan sahih hadisle amel etmenin kolay bir iş olmadığını ve imamlarının görüşüyle çelişen hadisle ihticac etmenin her fakih için söz konusu olmadığını söylemektedir.²⁶ Hatta İbnu's-Salâh ile Nevevî'nin bunu yapacak olan fakihin müctehid olmasının şart koştukları söylenmektedir. Buna karşılık Takiyuddîn es-Sübki (ö. 756/1356) böyle bir şartın oldukça ağır olduğunu ve çok az insanın bu özelliğinin bulunduğu söyleyerek²⁷ hadisle amel etmek için ictihad şartını ileri sürmenin doğru olduğuna işaret etmektedir. Hatta Sübki hadisin ifade ettiği hükümlerle amel etmenin mezhep imamının görüşüyle amel etmekten evlâ olduğunu belirtmektedir.²⁸ Sübki, ictihad ehliyetini haiz herhangi bir fakihin İmam Şâfiî'nin görüşüyle çatışan sahih hadisle amel ettiği sabit olmasa bile kişinin hadise ittiba etmesinin evleviyet gereği olduğunu söylemektedir.²⁹

Buna karşılık birçok Şâfiî fukahâsı, imamlarının söz konusu sözlerini mutlak olarak almamıştır. Çünkü fukahânın herhangi bir hadisi sahip sayıp saymadığına ilişkin kriterleri birbirinden farklıdır. Bunlar, İmam Şâfiî'nin bu sözlerle hareket edilebilmesi için birtakım kayıtlar koymaktadırlar: Öncelikle İmam Şâfiî, görüşüne muhalif olan sahih hadisi görmemiş olmalıdır. Buna göre o, bu hadisi gördüğü halde onunla amel etmemiş ya da farklı bir şekilde değerlendirmişse bu durumda hadisle amel edilmez. Onun bu sözlerle hareket etmek için İmam Şâfiî'nin hadisi görmediği veya sahih addetmediği hakkında zann-ı galip hâsıl olmalıdır. Bu husus da ancak onun kitaplarını, öğrencilerinin ve İmam Şâfiî'ye ait görüşlerin yer aldığı eserlerin incelenmesi ile mümkündür.³⁰ Dolayısıyla sahih bir hadisle çelişen İmam Şâfiî'ye ait bir görüşü ancak çok iyi bir araştırma yapan ve fıkha vukufiyeti olan kimseler terk edebilirler. Önüne gelen herkes bunu yapabilme salahiyetine sahip değildir. Bu görüşte olan Şâfiîler, imamlarının söz konusu sözünü ancak bazı kayıtlarla dikkate alırlar. Bu kayıtları genel olarak şu şekilde sıralamak mümkündür:

²⁵ Bu hususla ilgili bk. Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit fi usûli'l-fıkah*, nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar, 2. Baskı (Kahire: Dâru Safve, 1992), 6: 293. Ayrıca bak. Şihâbüddîn Ahmed İdris el-Karrâfi, *ez-Zehira*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 1: 154; Sübki, *Ma'nâ kavli'l-İmam el-Muttalibî izâ sahha'l-hadis fe hüve mezhebi*, 112.

²⁶ Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbnu's-Salâh eş-Şehrezûri, *Edebu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkadir, (b.y.: 'Alemlü'l-Kütüb, 1986), 118. Ayrıca bk. Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 1: 64.

²⁷ Sübki, *Ma'nâ kavli'l-İmam el-Muttalibî izâ sahha'l-hadis fe hüve mezhebi*, 93.

²⁸ Sübki, *Ma'nâ kavli'l-İmam el-Muttalibî izâ sahha'l-hadis fe hüve mezhebi*, 97.

²⁹ Sübki, *Ma'nâ kavli'l-İmam el-Muttalibî izâ sahha'l-hadis fe hüve mezhebi*, 92.

³⁰ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 1: 64; Sübki, *Ma'nâ kavli'l-İmam el-Muttalibî izâ sahha'l-hadis fe hüve mezhebi*, 93.

İmam Şâfiî, kendi görüşüyle çelişen sahih hadisin mensûh olduğu kanaatinde ise hadisle amel edilemez.³¹ Bu durumda görüşü terk edilerek hadisten anlaşılan yeni görüş ona nispet edilemez. Dolayısıyla hadis sebebiyle görüşünün terk edilebilmesi için hadisin sahih olmasıyla birlikte mensûh olmadığı bilinmesi de şarttır. Nitekim Şâfiî fakihlerden Ebu'l-Velîd Musa b. Ebi'l-Cârûd (ö. 474/), "hacamat yapanın ve yaptırmanın orucu bozulur."³² hadisinin sahih olduğunu ve bu yüzden İmam Şâfiî'ye göre hacamat yapan ve yaptırmanın orucunun bozulduğunu söyleyebileceğini vurgular. Ebu'l-Velîd, bunu söylerken Şâfiî'nin "hadis sahih ise mezhebim odur." sözünü de referans gösterir. Fakat Ebu'l-Velîd'e, İmam Şâfiî, bu hadis sahih olmakla birlikte onun mensûh olduğu kanaatinde oluşu için onunla ihticacda bulunmadığı şeklinde itiraz edilmektedir.³³ Buna karşılık İmam Şâfiî kendi eserinde "hacamat yapanın ve yaptırmanın orucu bozulur." ve "Hz. Peygamber'in oruçlu iken hacamat yaptı."³⁴ rivayet edildiğini, fakat bu iki rivayetin sabit olmadığını belirtmekte ve bunlardan biri sabit olsaydı onun hükmünü savunur ve o hüccet olurdu demektedir. İmam Şâfiî kendisine göre hacamatın orucu bozmadığını da sözlerine eklemektedir.³⁵ Bu takdirde İmam Şâfiî bu hadisi mensûh olduğu için değil, sahih addetmediği için onunla amel etmediği anlaşılmaktadır. Ebu'l-Velîd tarafından İmam Şâfiî'nin "hacamat yapanın ve yaptırmanın orucu bozulur." şeklindeki hadisi sahih görmediğinden onunla amel etmediği ve dolayısıyla bu hadisin sıhhati daha sonra ortaya çıktığı için "hadis sahih ise mezhebim odur." sözünden hareketle İmam Şâfiî'nin konu hakkındaki görüşünün artık hacamat yapanın orucunun bozulacağı yönünde olması gerektiği söylenebilir.

Bu konuda bir diğer şart ise İmam Şâfiî'nin bu sözünü dikkate alacak kişinin, mutlak müctehid ya da söz konusu meselede ictihadda bulunabilme kabiliyetine sahip olmasıdır. Şayet bu kişi ictihad ehliyetini haiz değilse ictihad ehliyeti bulunan ve sahih hadisten dolayı İmam Şâfiî'nin görüşünü bırakan bir fakihe uyabilir.³⁶ Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) bildirdiğine göre Şâfiî fakihlerinden İbnü'z-Zemlekânî (ö. 727/1327), mezhep imamının görüşüyle çatışan sahih bir hadis bulan kişi fıkıh kâidelerini, şer'î delillerden hükümlerin nasıl elde edilebileceğini ve konu hakkında icmâ olup olmadığıyla ilgili bilgisi bulunan, hükümleri istinbat etme gücüne sahip olan, konuyla ilgili hadis ve diğer delilleri bir araya getirerek değerlendirebilen ve hangi delilin tercih edebileceğini bilen birisi ise, böyle bir durumda bu kişinin mezhep imamını taklit etmesinin caiz olmadığını, dolayısıyla elindeki delille amel et-

³¹ Bk. İshak Emin Aktepe, "İmam Şâfiî'nin Hadis Sahihse Mezhebim Odur, Sözünü Yeniden Düşünmek", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu* (Diyarbakır, 7-9 Mayıs 2010), ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları, 2012), 220.

³² أَفْطَرَ الْحَاجِمِ وَالْمَخْجُومِ Buhârî, "Savm", 32.

³³ İbnu's-Salâh, *Edebu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 118; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 1: 64.

³⁴ احْتَجَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ صَائِمٌ Buhârî, "Savm", 32.

³⁵ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalip (b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001), 3: 240-242.

³⁶ İbnu's-Salâh, *Edebu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 121.

mesi gerektiğini³⁷ söyleyerek bu hususa vurgu yapar. Buna göre fıkıh ve fıkıh usulü müktesabatı bulunan, deliller arasında tercihte bulunabilen, hadislerin nâsihi ile mensûhunu birbirinden ayırt edebilen, fakihlerin konu hakkındaki görüşlerine vakıf olan kişi bağlı olduğu mezhep imamının ve mezhebin görüşünü bırakıp hadisin ifade ettiği hükümle amele edebilir.

Nitekim Takiyuddîn es-Sübki'nin bildirdiğine göre, Şâfiî fakihlerinden Ebû Şâme (ö. 665/1267)³⁸ İmam Şâfiî'nin görüşünün bulunmadığı mesele hakkında hadis varsa hadisle amel edileceğini savunur. Hakkında görüşü bulunmakla birlikte görüşüne muhalif hadisi duymamışsa bu durumda da onun görüşü bırakılır, delaleti açık olan hadise uyulur ve hadisin ifade ettiği hüküm aynı zamanda İmam Şâfiî'nin görüşü addedilir. İmam Şâfiî, görüşüne aykırı olan hadisi görmüş, onun sabit olduğunu bilmiş fakat başka bir anlama tevîl etmişse bu durumda tevîli ret edilemeyecek derecede güçlü ise hadisten dolayı onun görüşü terk edilmez. Yani onun hadis hakkındaki yorumu kabul edilir. Örneğin İmam Şâfiî besmelenin namazda açık okunacağı görüşünü savunur, Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen ve namazda besmelenin açıktan okunmayacağına delalet eden "Hz. Peygamber. Ebû Bekr ve Ömer namazda kıraate el-Hamdulillâhi Rabbi'l-'âlemin ile başlardı."³⁹ hadisini tevîl eder. Aynı şekilde İmam Şâfiî "Hacamat yapan ve yaptıranın orucu bozulmaz" hadisinin mensûh olduğu kanaatindedir. Ebû Şâme sözlerinin devamında bunu yapacak kişinin müctehid olması gerektiğini belirtir. Zira İmam Şâfiî bu sözünü müctehidlere söylemiştir. Dolayısıyla herkes onun bu sözünü hareket edemez.⁴⁰

İmam Şâfiî'nin yukarıdaki sözü Şâfiî olmayan fakihler tarafından da tartışılmıştır. Bunların bir kısmı onun bu sözünü mutlak bir şekilde uygulanması gerektiğini savunmuştur. Onlar bir mesele hakkında İmam Şâfiî'nin görüşüyle çatışan sahih bir hadis söz konusu olduğunda hadisle amel edilmesi, hatta hadisten çıkarılacak yeni hükmün İmam Şâfiî'ye nispet edileceğini belirtirler. Bu fakihlerden birisi de İbn Kayyim el-Cevziyye'dir (ö.751/1350). O, İmam Şâfiî'nin bu sözü, kendi görüşüyle çatışan sahih bir hadis bulunduğu hadisle amel edileceğine açık bir şekilde delalet ettiğini söyler. Hadisle çatışan görüş artık İmam Şâfiî'nin görüşü sayılmaz ve bu görüşle fetva verilemez.⁴¹

³⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit fi usûli'l-fıkıh*, 6: 294-295.

³⁸ Sübki'nin bildirdiğine göre Ebû Şâme İbnü's-Salâh'ın öğrencisi ve Nevevî'nin hocalarındandır. Bk. Sübki, *Ma'nâ kavli'l-İmam el-Muttalibî izâ sahha'l-hadis fe hüve mezhebi*, 104-108.

³⁹ عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: صَلَّيْتُ خَلْفَ أَبِي بَكْرٍ. وَعُمَرَ. وَعُثْمَانَ، فَكَانُوا يَسْتَفْتِيحُونَ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا يَذْكُرُونَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي أَوَّلِ قِرَاءَتِهِ وَلَا فِي آخِرِهَا. Müslim, "Salât", 13. İmam Şâfiî, bu hadisi kıraatler içerisinde Fatih'a ile başladıkları şeklinde tevîl etmektedir. O, bu hadisten Fatih'a başlarken besmeleyi terk ettikleri tarzında anlaşılmadığını belirtmektedir. Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 2: 244.

⁴⁰ Sübki, *Ma'nâ kavli'l-İmam el-Muttalibî izâ sahha'l-hadis fe hüve mezhebi*, 104-106.

⁴¹ Bk. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-'âlemin*, 6: 160-161.

Sonuç olarak şu söylenebilir: İmam Şâfiî'nin görüşüyle çelişen sahih bir hadisin bulunması hâlinde Şâfiî'nin görüşü terk edilerek yerine hadisin ifade ettiği hüküm ile amel edip artık bu hükmün onun görüşü olduğunu söyleyebilmek için, İmam Şâfiî'nin bu hadisi görüp görmediğine, mensûh olup olmadığına, bunu yapacak kişinin ictihad ehliyeti haiz olup olmadığına ve hadisin daha güçlü delil/delillerle teâruz edip etmediğine göre değişmektedir.⁴² Dolayısıyla rastlanılan herhangi sahih bir hadisi kişisel bir değerlendirmeye tabi tutmadan önce mezhep imamının onu görüp görmediği ve onun tarafından değerlendirilip değerlendirilmediği titizlikle araştırılması ve tespit edilmesi gerekir. Yukarıda geçtiği üzere sahih olmakla birlikte mezhep imamı tarafından hadisin mensûh olduğu gerekçeyle terk edilmiş olma ihtimali dikkatten kaçmamalıdır.

Hanefilerden İbn Âbidîn, Ebû Hanife'nin de "hadis sahih ise o benim mezhebimdir." dediğini söyler. İbn Âbidîn'nin naklettiğine göre Birî, sahih hadisle çatışan mezhep görüşü terk edilerek hadisle amel edileceğini ve hadisin ifade ettiği hükmün mezhebin görüşü olarak addedileceğini söyler. Bu şekilde hareket eden Hanefî birisi Hanefî mezhebine ittiba etmekten çıkmış sayılmaz. İbn Âbidîn, bu alıntıdan sonra mezhep görüşünü bırakıp sahih hadisle etmek ancak nasları araştırabilme ve nasların muhkemini mensûhundan ayırt edebilme ehliyeti haiz olanlar için söz konusu olabileceğini savunmaktadır.⁴³

4. SÖZ KONUSU SÖZE İLİŞKİN ANLAYIŞLARIN FIKHA YANSIMASI

Şâfiî fakihler İmamlarının söz konusu sözünü dikkate alarak görüşünü belirlemişlerdir. Örneğin İmam Şâfiî salâtu'l-vustânın Sabah namazı olduğu görüşündedir. Ancak Şâfiîler, onun "savunduğum görüş hadise muhalif ise kendi görüşümden ilk dönem kişi ben olurum." sözünden hareketle salâtu'l-vustânın İkinci namazı olduğuna dair sahih hadis bulunduğunu için artık onun görüşünün İkinci namazı olduğunu belirtirler. Birinci görüşün İmam Şâfiî'ye nispet edilmesinin yanlış olduğunu da sözlerine eklemektedirler.⁴⁴

İmam Şâfiî kadın ile hayvanın namaz için sütre olamayacağı görüşündedir. Kadının sütre olamayacağı anlaşılırdır. Çünkü kadın, namaz kılan erkeğin huşu'una engel olabilir. Hayvanın sütre olamayacağı ile ilgili İbn Ömer "Hz. Peygamber hayvanı sütre yapar ve ona doğru namaz kıları."45 şeklinde bir rivayette bulunur. Hatta Buhârî'de İbn Ömer'in böyle yaptığı da ifade edilir. Buna göre namazda hayvanın sütre yapılmasının caiz olmadığı şeklindeki İmam Şâfiî'nin görüşü sahih hadise aykırıdır. Nevevî, bu hadis muarızı bulunmayan sahih bir hadis olmakla

⁴² Aktepe, "İmam Şâfiî'nin Hadis Sahihse Mezhebim Odur, Sözüünü Yeniden Düşünmek", 225. Ayrıca bk. Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı*, 160.

⁴³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1: 167.

⁴⁴ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habil el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Mauvviz - Adil Ahmed Abdülmevcüd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2: 8.

⁴⁵ أَنَّهُ كَانَ يُعْرَضُ رَاحِلَتَهُ فَيُصَلِّي إِلَيْهَا Buhârî, "Salât", 8.

birlikte İmam Şâfiî'nin onu görmediğini ve dolayısıyla ondan anlaşılan hükümle amel edilmesinin kesin olduğunu belirtmektedir. Üstelik İmam Şâfiî "hadis sahihse mezhebim odur." tarzında bizlere telkinde bulunmuştur.⁴⁶

İmam Şâfiî'nin yukarıdaki sözünün fetva faaliyetinde de dikkate alındığını görebiliyoruz. Malum olduğu üzere Şâfiî mezhebinde İmam Şâfiî'nin kavli cedid denen Mısır'a gittikten sonra kaleme aldığı kitaplarındaki görüşü fetvada esas alınır. Daha açık bir ifade ile İmam Şâfiî'nin kavli-i kadim görüşleri değil, kavli-i cedid denen görüşleri fetva vermede dikkate alınır. Hatta onun kavli-i kadim görüşleri sadece onyedinci meselede cedid görüşüne tercih edilir. Şâfiî fakihler ise bu durumun muarız bulunmayan sahih hadisin desteklemediği kavli-i kadim için söz konusu olduğunu söylemektedirler. Onlar, İmam Şâfiî'nin "hadis sahih ise o benim mezhebimdir, benim kavlimi duvara çarpın." sözüne dayanarak muarız bulunmayan sahih bir hadisin desteklediği kavli-i kadimin artık onun görüşü addedileceğini belirtmektedirler.⁴⁷

İmam Şâfiî herhangi fikhî bir meselede bir hadisi senedi zayıf diye veya güveneceği bir tarikile kendisine ulaşmadığı gerekçesiyle hüccet saymadığını belirtmiş, fakat daha sonra söz konusu hadisin sahih bir senedinin ortaya hâlinde onun "hadis sahih ise o benim mezhebimdir." sözüne dayanarak fikhî meseledeki görüşü bu hadisten anlaşılan hükümdür, denilebilir. Ancak İmam Şâfiî ihticac etmediği hadisin mensûh olduğunu söyler veya onu başka bir şekilde tevil etmişse, bu durumda hadis sahih olsa bile bu hadisten anlaşılan hüküm ona nispet edilemez. Çünkü İmam Şâfiî onu görmüş ve sahih olduğunu da anlamış, fakat onun mensûh olduğu kanaatinde olduğu için onunla ihticac etmemiştir.⁴⁸

SONUÇ

Mezhebin mahiyeti ve ona bağlı olma meselesi hakkındaki tahliller ile bu konuyla yakından ilgili olan İmam Şâfiî'nin "benim görüşümün, hadise ters düştüğünü görürseniz, siz hadisle amel edin ve görüşümü duvara çarpın" vb. sözleri hakkındaki incelemeler göstermektedir ki belli fikhî bir mezhebe bağlılığın gerekli olup olmadığı meselesinde sağlıklı bir sonuca ulaşabilmek için konunun birey ve toplum açısından incelenmesi uygun olur. İctihadda bulunma gücüne sahip olan kişinin bir âlimi taklit etmesi caiz değildir. Fakat icthad ehliyeti haiz olamayan avâm kişinin ya bir mezhebe ittiba etmesi ya da bir âlimi taklit etmesi gerekir ki dinî vecibelerini yerine getirebilsin.

⁴⁶ Nevevî, el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb, 3: 248.

⁴⁷ Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî, *el-Büceyrimî 'ale'l-Hatib el-Müsemmâ Tuhfetu'l-Habib 'al'a şerhi'l-Hatib* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 1: 77.

⁴⁸ Bu hususla ilgili bilgi ve örnekler için bk. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, 6: 161-162.

Muayyen bir mezhebe bağlanma hukuk güvenliğini sağladığı gibi aynı bölgede benzer olaylarda aynı hükmün verilmesini de temin etmektedir. Ayrıca mezhep görüşlerinin sistemli bir şekilde kitaplarda yazılması da hukuk güvenliğini ve istikrarı sağlamaktadır. Ekol sistematığı bir hukuk mantığını, tutarlılığını, hukuk emniyet ve istikrarını sağladığı için ekol sistematığı olmadan fikhî meselelerin çözüme kavuşturulması noktasında tezat görülebilir. İmam Şâfiî'nin bu sözünü kayıtsız (mutlak) bir şekilde uygulanacağını söyleyenler olduğu gibi onu ancak bazı kayıtlarla alınabileceğini savunanlar da vardır.

Araştırma neticesinde kâhir ekseriyetine göre mezhep imamının ya da mezhepte kabul gören görüşe muhalif bir sahih hadisle amel edilebilmesi için, hadisin mensûh olmaması, kişinin ictihad ehliyetini haiz ya da fıkıh alanında iyi bir seviyede olması, mezhepte söz konusu hadise muttali olunmadığına dair zann-i galibin hâsıl olması, hadisin tevil edilip edilmediğinin bilinmesi, hadisin daha güçlü bir delille çatışmadığına ilişkin bilginin bulunmasının şart olduğunu görmekteyiz.

KAYNAKLAR

- Apaydın, H. Yunus. "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik". *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı* (18-19- Aralık 2009). Ed. Cengiz Kellek. 323-364. İstanbul: İSAM Yayınları 2010.
- Apaydın, H. Yunus. Erişim: 22 Nisan 2019. <http://www.cins.com.tr>.
- Aktepe, İshak Emin. "İmam Şâfiî'nin Hadis Sahihse Mezhebim Odur, Sözüünü Yeniden Düşünmek". *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu* (Diyarbakır, 7-9 Mayıs 2010). Ed. Mehmet Bilen. 204-225. İstanbul: Kent Işıkları, 2012.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *el-Büceyrimî 'ale'l-Hatib el-Müsemma Tuhfetu'l-Habib 'al'a şerhi'l-Hatib*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 3. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Nşr. Necvâ Davv, Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1997.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-epsâr*. 13 Cilt. Thk. Adil Ahmed Abdülcevâd - Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-muvakki'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*. 7 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, h. 1423.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûri. *Edebu'l-Müfti ve'l-Müstefti*. Thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkadir. b.y.: 'Alemlü'l-Kütüb, 1986.
- Karrâfi, Şihâbüddin Ahmed İdris. *ez-Zehira*. 14 Cilt. Thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslami, 1994.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîl. *el-Hâvi'l-kebir*. 18 Cilt. Thk. Ali Muhammed Mauviz - Adil Ahmed Abdülmecûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyüddin b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Serahsî, Şemsüddin. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1989.

Sübki, Takiyuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Abdulkafi. *Ma'nâ kavli'l-İmam el-Muttalibi izâ sahha'l-hadis fe hüve mezhebi*. Thk. Keylânî Muhammed Halife. b.y.: Müessesetu Kurtuba, ts.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 11 Cilt. Thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalip. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001.

Yaman, Ahmet. "Fetva ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Haziran 2015): 5-34.

Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkıh*. Nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar. 6 Cilt. 2. Baskı. Kahire: Dâru Safve, 1992.

Zeyla'î, Osman b. Ali. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Mısır, Bulâk, h. 1313.

İMAM ŞÂFİ'İN ERKEN DÖNEM FAKİHLERİNE ELEŞTİRİLERİ

Abdurrahman CANDAN*

GİRİŞ

İslam Hukukunun temel gayelerinden biri, naslar çerçevesinde, ihtiyaç duyulan konularda çözümler geliştirmektir. Bu da hukuk normlarının (el-ahkâmu's-şer'iyye) ortaya konulmasının ve hayatîyetini devam ettirebilmesinin temel hedefidir.

Müslümanlar, sahabe döneminden itibaren bunun gereğini yerine getirmek amacıyla gayret sarf etmişlerdir. Bu da müçtehitlerin yaşadıkları çevre, içtihadî kabiliyet ve konuyu değerlendirme metotlarına göre değişkenlik arz ettiği için farklı çözüm önerileri ve değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. İctihat faaliyetlerinin çok yoğun olduğu hicri ilk üç asırda doğal olarak farklı ekol ve anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu dönemin önemli şahsiyetlerden biri de Muhammed b. İdris eş-Şâfi'dir. Kur'an ve hadis ilimleri ile döneminin fikhî yaklaşımlarına vukûfiyeti, müstakîl usûlî bir yöntem geliştirmesi, bu usûle dayalı sentez oluşturması onun dikkat çeken özelliklerindedir. Münazarayı seven, doğruyu bulma yolunda itirazlarda bulunan, eleştiren, reddiyeler yazan bir şahsiyet olması da diğer özelliklerindedir.

Hilaf İlmî ve İmam Şâfi'nin Yazdığı Reddîyeler

Hilaf ilmî, âlimler arasındaki ihtilafları ve usûlî gerekçeleri konu edinmektedir. Bu ilim, daha çok hicri birinci asrın sonlarından itibaren başlayan Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis fukaha mektepleri arasında meydana gelen fikhî ihtilafları konu edinmektedir.

Âlimlerin önemli bir kısmı ilk dönemlerden itibaren kendi görüşlerinin doğruluğunu, karşı görüşlerin tam isabet etmediği hususunu ispat etmek için çaba içinde olmuşlardır. Aynı şahıslar ilerleyen zaman içinde bazen kendi görüş ve yaklaşımlarını da gözden geçirme erdemini gösterebilmişlerdir.¹ İmam Şâfi genel usûlî kuralardan oluşan er-Risale eserini telif ederek ihtilafları azaltmayı hedeflemiştir. Bu ve benzeri çalışmalar sayesinde önemli mesafeler alınmakta birlikte, nasların tabiatı, zaman-mekân faktörlerine bağlı olarak düşünme melekeleri değişebilen insanın

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, abdurrahmancandan5@hotmail.com

¹ Ahmet Cahid, Haksever, "The Introspective Criticism In Maktubat Of Imam Rabbani Ahmad Farooq Al-Sarhandi", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi-* 7/2, (2014), 199-200.

tabii olarak farklı düşünmesi ve farklı sonuçlara ulaşmasından dolayı yine de ortaya çıkacak ihtilafların önüne geçilememiştir.²

İmam Şâfiî, ilm-i hilaf alanında önemli eserler ortaya koyan ilk fakihlerdendir. Bu ilimde genel olarak takip edilen yöntemde olduğu gibi o da fıkhî, usûlî konularda fakihlerin görüşlerini delilleriyle beraber ortaya koyduktan sonra kendi görüşünü belirli bir sistematik içinde savunmuştur. İmam Şâfiî'nin el-Ümm isimli hacimli kitabının içinde bu anlamda şu eserler yer almaktadır:

1-Evzâî ve Ebû Hanife Arasındaki İhtilaf

Bu kitabın el-Ümm isimli eserindeki adı “Kitabu Siyeri'l-Evzâî'dir. Evzâî ve İmam Ebû Hanife arasındaki ihtilaflı konuları incelemektedir. Kitabın aslı İmam Ebû Hanife'nin Evzâî'ye reddiyesi, Evzâî'nin de İmam Ebû Hanife'nin reddiyesine verdiği cevaptan oluşmaktadır. İmam Ebû Yusuf da Evzâî'nin reddiyesine bir cevap yazmıştır. Bütün bunlardan sonra İmam Şâfiî İmam Ebû Yusuf'un reddiyesine karşı cevap ve İmam Evzâî'nin tezlerini destekler mahiyette kitabı yeniden düzenlemiştir. Bu kitap el-Ümm içinde yer almaktadır.³ Kitapta ganimet, savaş hukuku, esirlerin durumu, eman verme, ganimet vb. konulara yer verilmektedir. İmam Şâfiî kitabı şöyle düzenlemiştir: İmam Ebû Hanife'nin görüşlerine yer verdikten sonra İmam Evzâî'nin konuyla ilgili reddiyesini zikretmiş, ardından İmam Ebû Yusuf'un, İmam Ebû Hanife'yi destekleyen görüşleri ve İmam Evzâî'ye yönelik reddiyesine yer verdikten sonra kendi görüşüne yer vermiştir. Görüşlerini de daha çok rivayetler, sahabe ve tabiinin görüşleri ve zaman zaman kıyasa başvurarak ortaya koymuştur. İmam Şâfiî, görüşlerini beyan ederken çoğunlukla İmam Evzâî'nin isabetli olduğunu belirtirken bazen İmam Ebû Hanife'ye de hak vermektedir. Birçok yerde de her ikisinin görüşünü de reddeder ve kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Bazen farklı bir yöntem izleyerek İmam Ebû Yusuf'un destek amacıyla yazdığı konularda aslında İmam Ebû Hanife'ye muhalefet ettiğini ispatlamaya çalışmıştır.

2-er-Red 'ala Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî

İmam Şâfiî, el-Ümm isimli fıkıh eserinin son cildinin önemli bir kısmını İmam Mâlik ve Irak Rey ekolünü eleştirmeye ayırmıştır. Bu eleştirilerin büyük bölümünü de Irak ekolüne yöneltmiştir. Söz konusu dönemde Irak ekolünün en büyük temsilcileri de İmam Ebû Hanife, İmam Muhammed ve İmam Ebû Yusuf'dur. İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'i eleştirisine Mısır'a gittikten sonra, Irak ekolüne yönelik eleştirilerinin ise daha erken dönemde olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde de İmam Şâfiî henüz İmam Mâlik'in etkisi altında olduğu için eleştirilerinin büyük bölümünü de İmam Muhammed'in İmam Mâlik'i eleştirilerine reddiye yazmaya ayırmıştır. İmam Muhammed, İmam Mâlik'in bazı görüşlerini eleştirmeye yönelik olarak “*el-Hücce 'ala ehli'-Medine*” isimli eserini kaleme almış, İmam Şâfiî'nin eleştiri-

² Zuhayli, Muhammed, Merceu'l-ulûmi'l-islamiyye, Daru'l-Marife, Şam, ts., 742.

³ Bkz. Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, er-Risâle, nşr. Ahmet Muhamed Şakir, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts, 7: 352-390.

rileri de daha çok bu kitaptaki eleştirilere cevap niteliğindedir. İmam Muhammed kitabında bir konuyla ilgili İmam Ebû Hanife'nin görüşlerine geniş bir şekilde yer verdikten sonra İmam Mâlik'i kastederek Medine Ehlinin görüşüne yer vermektedir. Ardından çeşitli delillerle bu görüşü eleştirmekte ve İmam Ebû Hanife'nin görüşünü tercih etmesinin nedenlerini anlatmaktadır. İmam Şâfiî de eserinde İmam Muhammed'in eleştirilerini olduğu gibi zikrettikten sonra eleştirmektedir.⁴ Bu eserde daha çok kısas ve diyetlerle ilgili konularda muhatabını eleştirmiştir.

3-İhtilafu Ali ve Abdullah b. Mesut

İmam Şâfiî bu eserinde aslında Hz. Ali ve Abdullah b. Mesut arasındaki ihtilaf-lardan ziyade Irak ehlinin bu iki sahabiye aykırı görüşlerine yer vermektedir. Bundan dolayı İbn Nedim bu eseri "Kitabu mâ Hâlefe'l İrakıyyun Ali ve Abdullah b. Mesud" şeklinde isimlendirmiştir.⁵ Irak ekolünün birçok konuda bu iki sahabinin görüşlerine göre hareket ettiği bilinmektedir. İmam Şâfiî de bunun aksine hareket ettikleri konuları bir araya getirerek konunun aslında farklı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

4-İhtilafu Ebi Hanife ve İbn Ebi Leyla

Bu kitap aslında İmam Ebû Yusuf tarafından kaleme alınmıştır. Bazı kaynaklarda "İhtilafu'l İrakıyeyn" şeklinde de isimlendirilmiştir. Kitapta İmam Ebû Hanife ile İbn Ebi Leyla'nın ihtilaf ettikleri konular bir araya getirilmiştir. Ebû Yusuf bazı konularda görüşlerini de ilave etmiştir. İmam Şâfiî de bu eserden bazı konuları seçerek değerlendirmelerde bulunmuştur. Değerlendirme yaptığı konuların çoğunda İbn Ebi Leyla'nın görüşlerinin daha doğru olduğuna meyletmiştir.⁶

5-İhtilafu Mâlik ve'ş-Şâfiî

Kitabın girişinde açıkça görüldüğü gibi İmam Şâfiî bu eserini Mısır döneminde öğrencisi Rebi el-Muradi'ye imlâ yoluyla yazdırmıştır. Burada hocası İmam Mâlik'in hadislerle delil getirirken düştüğü çelişkileri örnekler üzerinden açıklamaktadır. Beyhakî Rebi'nin İmam Şâfiî'den şöyle naklettiğini aktarmaktadır: Mısır'a geldim ve Mâlik'in on altı yerde hadise muhalefet ettiğini gördüm. Bazı yerlerde aslı zikredip fer'i terk ediyor, bazı yerlerde de fer'i söyleyip aslı terk ediyor."⁷

Çalışmada İmam Şâfiî'nin takip ettiği metod ve ihtilaf metoduna katkısı bu eseri esas alınarak incelenecektir.

⁴ Şâfiî, Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Darü'l-Marife, Beyrut, ts, 7: 323-352.

⁵ Bkz. İbn Nedim, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, ta'lik: İbrahim Ramazan, Darü'l-Marife, Beyrut, 1997, 260.

⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 7:101-172.

⁷ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmet b. Hüseyin, *Menâkıbü's-Şâfiî*, Tahkik: Seyyid Ahmet Sakar, Mektebetü Dari't-Türas, Kahire, ts., 1: 509-510.

6- İmam Mâlik ile Tanışması

İmam Şafiî Gazze'de dünyaya geldi. Çocukluk yıllarını Mekke ve civarında geçirdi. Burada Arap dili edebiyatını öğrenmeye başladı, şiirler okuyup ezberledi.

Bir gün yine bu yönde ilim talebine giderken Müslim b. Halid (v.181/797) ile karşılaşır. Ona nereli olduğunu, ne yaptığını, kimlerden olduğunu sorduktan sonra kendisi için uygun olanın fıkıh ilmi olacağını söyler. İmam Şâfiî, bu tavsiyeden etkilenir ve istifade edebileceği zatı araştırmaya başlar.⁸ Hadis ilimlerini öğrenmeye karar verir. Bu konuda tebarüz eder. İlmını daha da artırması ve bu konuda iyi yetişebilmesi için Medine İmaminin yanına gitmesi tavsiyesinde bulunulur. O da görüşmeye gitmeden önce emanet olarak Muvatta nüshasını temin eder ve küçük denilebilecek bir yaşta kıymetli eseri ezberler.⁹ Ardından Medine'ye gider. Medine'ye gittiğinde on üç yaşlarında olduğu rivayet edilmekle birlikte Zehebi'ye (v. 748/1348) göre gittiği sırada en makul yaşı yirmi üç civarında olmalıdır.¹⁰ Medine'ye gittikten sonra İmam Mâlik ile tanışır, uzun yıllar ondan ders alıp takdirini kazanır.¹¹ İmam Mâlik bir defasında ona olan sevgi ve takdirini şöyle ifade eder: "Ey Şafiî Allah sana bir nur verdi. Bunu günah işleyerek söndürme."¹²

Bazı kaynaklarda İmam Şâfiî'nin, İmam Mâlik'in vefatına kadar onun yanında kalıp istifade ettiği,¹³ diğer bazısında da uzun bir süre yanında kaldıktan sonra Mekke'ye döndüğü bilgisi yer almaktadır.¹⁴ Bu şekilde Medine'de İmam Mâlik ile kaldığı süre ile ilgili farklı bilgiler yer almaktadır.¹⁵ Bu iki yaklaşım değerlendirildiğinde İmam Şâfiî'nin hocasının vefatından önce ondan ayrıldığı görüşü daha tutarlı görülmektedir. Çünkü İmam Mâlik'in son dönemlerinde çıkardığı ve yakın öğrencilerinden Yahya el-Leysi'nin en son rivayet ettiği nüshada yer almayan bazı rivayetlerin, İmam Şâfiî'ye ait Muvatta nüshasında yer alması hocasını vefatından önce

⁸ Beyhakî, *Menâkibü's-Şâfiî*, 1: 98-99.

⁹ Kaynaklarda İmam Şâfiî'nin (163/780) yılında, daha 13 yaşında iken Muvatta'yı ezberlediği bilgisi yer almaktadır. (Bkz. Beyhakî, *Menâkibü's-Şâfiî*, 1:101)

¹⁰ Zehebi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavût, Me'mûn Sagırcı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, 10:12.

¹¹ İbn Ebi Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebi Hâtim, *Adâbü's-Şâfiî ve menâkibuhu*, thk. Abdülğani Abdülhalık, Darul-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, ts. 28-30; Râzi, Fahrüddin, *Menâkibu'l-İmami's-Şâfiî*, thk. Ahmet Hicazi es-Sakka, Mektebetü'l-külliyati'l-ezheriyye, Kahire, 1986, 39.

¹² Beyhakî, *Menâkib*, 1:104.

¹³ Razi, a.g.e., 39; İbn Ebi Hâtim, a.g.e., 39.

¹⁴ Kâdi İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz, *Tertibu'l-medârik ve takribü'l-mesalik li ma'rifeti a'lami mezhebi Mâlik*, thk. Ahmet Bekir Mahmut, Darü-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, 1967, 1:238; Şamil, Dağcı, *İmam Şâfiî'nin Hayatı ve Fıkıh usûlü ilmindeki yeri*, Diyanet İlmi Dergi, 32/2, (1996), 112.

¹⁵ Kaynaklarda, İmam Şâfiî'nin 13, 20, 23 yaşlarında Medine'ye gittiği şeklinde farklı rivayetler yer almaktadır. (Bkz. Zehebi, Şemsüddin Muhammed b. Ahmet b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut,1982, 10:6)

terkettiği şeklindeki yaklaşımları teyit eder niteliktedir.¹⁶ İmam Şâfiî'nin her halükarda hocasının fıkıh anlayışını, içtihat yöntemini, sünnet, maslahat ve Medine halkı uygulamasını (amel-ü ehli medîne) iyice kavrayabilecek kadar ders halkasına iştirak ettiği anlaşılmaktadır.

7-İmam'ı Mâlik'i Övgüsü

İmam Şafi gençlik yıllarında, fıkıh anlayışının oluşmasında etkili olan İmam Mâlik ile de beraber bulundu. Ondandır birçok konuda istifade etti. Bu dönemde kendini İmam Mâlik'in talebesi olarak gördü ve Medine ekolünün görüşlerini savundu. Medine'den ayrılıp Yemen'e, oradan Rakka'ya, oradan tekrar Bağdat'a geldiği döneme kadar Medine ekolünün bir müntesibi ve müdafisi olarak kabul ediliyordu. Münazaralarında, sohbetlerinde Medine fikhını savunuyordu.¹⁷ 184 (h.) yılında Bağdat'tan ayrılıp Hicaz'a gittikten sonra özgün fikhını ortaya koymaya başladı.¹⁸

İmam Şâfiî'nin hayatı, eserleri, öğrencileriyle diyalogları incelendiği takdirde, eleştiri kabiliyeti yüksek, münazarayı seven, cedelci bir karaktere sahip olduğu anlaşılacaktır. Onun eleştirileri ilmi içeriğe sahip olduğundan muhatabı rencide etmez hatta dikkat çekerdi. Daha İmam Mâlik'in öğrencisi ve düşüncelerini savunurken, İmam Muhammed ile tanışmış, evine misafir olmuş kitaplarını emanet alarak istinsah etmiş ve ardından onunla derin ilmi, fikhî münazaralarda bulunmuştu.¹⁹

Münazaralarında kullandığı dile dikkat edildiği takdirde bir letafet ve derin bir inceliğin olduğu görülmektedir. Muhatabına hitab ederken "Allah iyiliğini versin", "Allah aşkına söyler misin", "Allah'ın rahmeti üzerine olsun" vb. dua içerikli cümlelerle hitap etmesi²⁰ bunun işaretleridir.

İmam Şâfiî, doğru bildiği ve inandığı konuları dile getirmekten çekinmeyen cesur bir karaktere sahip idi. Yemen'de Hz. Ali ve çocuklarına karşı yapılan saldırılara karşı çıkmış ve orada eli kolu bağlanarak Rakka'ya, buradan da Harun Reşid'in bulunduğu Bağdat'a götürülmüştür.²¹ Nakledildiğine göre İmam Şâfiî burada Harun Reşid ile tanışan İmam Muhammed'den beklenti içindedir. Fıkıhla iştigal ettiğinden dolayı kendini İmam Muhammed'e yakın hisseder ve kendisi için halife nezdinde arabuluculuk yapma beklentisi içine girer. Bir gün İmam Muhammed onu ziyarete gider. Görüşmeleri esnasında İmam Muhammed Medine ehlini eleştirir ve onlar aleyhine bir kitap yazdığını belirtir. İmam Şâfiî, bu durumda gözünün önüne birçok konuda istifade ettiği Medine ehlinin ve sahabenin geldiğini ve iki seçenek-

¹⁶ Bkz. Naci, Lümeyn, Ma beyne'l-imameyn Mâlik ve's-Şâfiî, el-Vaziha Mecelletü'l-Hadis el-Hasaniyye, 13.

¹⁷ Bkz. Beyhakî, *Menâkıb*, 1:222.

¹⁸ Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, ts, 2: 322.

¹⁹ Beyhakî, *Menâkıb*, 1:107.

²⁰ Beyhakî, *Menâkıb*, 1: 109-111.

²¹ Bkz. Nail, Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 62.

ten birini tercih etme durumunda kaldığını, ya İmam Muhammed'e itiraz edip Sultan'ın gazabının artmasına razı olacak ve neticede uzun bir süre daha hapishanede kalmaya devam edecek ya da İmam Muhammed'in Halife nezdinde aracı olması için susacaktı. İmam Şâfiî diyor ki bu durumda "Allah rızasını tercih ettim ve onun dizlerinin önünde oturarak şöyle dedim: Ey Abdullah'ın babası senin Medine'yi ve ehlini eleştirdiğini görüyorum" şeklinde söze başlayarak İmam Muhammed'i eleştirmeye, İmam Mâlik'in görüşlerini çok hararetli bir şekilde savunmaya başlar.²² O günlerde ilim ve ilim ehline çok değer verildiği için İmam Muhammed de bu durumu anlayışla karşılar ve Harun Reşid nezdinde olumlu yönde şahitlik yapmaktan geri durmaz.

İmam Şâfiî'nin Medine'den ayrıldıktan sonra uzun bir süre İmam Mâlik'in fıkıh anlayışından ayrılmadığı anlaşılmaktadır. İmam Muhammed eş-Şeybani'nin Medine Ehli'ni eleştiren kitabına karşılık Medine Ehlini savunması, Harun Reşid'in ilim meclislerinde de yine bu çerçevede konuları değerlendirmesi onun hocasına bağlılığının işaretleri sayılabilir.²³ Bunun dışında da bazı kaynaklarda da İmam Şâfiî'nin bu döneminde Medinelilerin fıkıh anlayışını desteklediği belirtilmektedir.²⁴

Hicri 199'un sonlarına doğru Bağdat'tan Mısır'a gittikten sonra iyice olgunlaşan görüşlerini anlatmaya ve imla ettirmeye başlar. Bu döneminde artık kitaplarına son halini verir. Hoca-talebe ilişkisinin duygusal psikolojisinden sıyrılarak İmam Mâlik'in ilmi yaklaşımı hakkında ulaştığı sonuçları imla ettirmeye başlar. Hocasına ait kabul etmediği görüşleri derli toplu ve örnekler vererek anlatır. Bir kitap haline getirir. Meşhur kitabı el-Ümm'de de bunun yer almasını talep eder.

Bu dönemde hocasını eleştirmesine rağmen saygı ve sevgisini sürekli ifade etmekten geri kalmamıştır. Nitekim İmam Mâlik'i sık sık takdir etmesi, hocası için "sahibi"²⁵, Mâliki mezhebine mensup olanlara da "ashabi"²⁶ tabirlerini kullanması²⁷ ve yukarıda da ifade edildiği üzere İmam Muhammed ve diğer âlimlerle tartışmalarında İmam Mâlik'i çok katı bir şekilde savunması bunu teyit etmektedir.²⁸

İmam Şâfiî, birçok yerde, farklı ifadelerle hocasından hürmetle bahsetmiştir. Eserlerinde en çok İmam Mâlik'i övüp takdir etmiştir. Bazen hocasına "üstadım" derken bazen, "ilmi ondan elde ettim" bazen de "hayatımda üzerime Mâlik'ten

²² Diyalogun tamamı için ve buna benzer diğer nakiller için Bkz. Beyhaki, *Menâkıb*, 1: 113-123.

²³ Okuyucu, Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci, 62-63.

²⁴ Beyhaki, *Menâkıb*, 1: 164.

²⁵ Şâfiî, el-Ümm, 5:181; 6:142.

²⁶ Bkz. Şâfiî, el-Ümm, III, 225, 8:18.

²⁷ Bkz. Şâfiî, Ebü Abdullah Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, nşr. Ahmet Muhamed Şakir, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts, 326, 536.

²⁸ İbn Ebî Hâtim, *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbu*, 168-175.

daha fazla emeği geçen kimse yoktur” şeklinde minnet dolu ifadeler kullanmıştır.²⁹ Eserlerinde “üstadım” olarak tanımladığı ikinci bir şahıs tespit edilememiştir. İmam Şafii Hocasını şöyle övmektedir: “Muvatta’ı İmam Mâlik’in huzurunda okudum. İlim ehli olmayalar veya bu meclislerine katılmayanlar onun yanında bunu okuyamazlardı. Zengi ve İbn Uyayne gibi âlimlerle görüşüm. Ancak hiçbiri hıfzı, derin bilgisi ve saygınlığı bakımından Mâlik gibi olamaz.”³⁰ İmam Mâlik’in hadisle ilgili hassasiyeti hususunda da şöyle demiştir: “Bir rivayet söz konusu olunca Mâlik yıldız gibidir”³¹ “Eğer Mâlik ve İbn Uyeyne olmasaydı Hicaz ilmi kaybolacaktı.”³² Yine ona atfedilen şu cümle de çok önemlidir: “İnsanlar Kur’an-ı Kerim’den sonra Muvatta kadar önemli bir eser yazmadılar.”³³ İbn Uyayne şöyle demiştir: “Muhammed şöyle nakletti: Şafii hayatı boyunca kendisine bir şey sorulunca “üstadımın sözü şu şekildedir” diyerek konuyu anlatmaya başladılar.”³⁴ İmam Muhammed ile münazaralarında da hocası Mâlik’in görüşlerinin daha isabetli ve doğru olduğunu savunmuştur.³⁵ Farklı münasebetlerde “Ben Mâlik’in hizmetçilerinden biriyim”, “Mâlik’i Allah’la aramda hüccet kıldım” cümlesini kullanmaktan çekinmemiştir.³⁶

Bu ve bunun dışındaki birçok nakilden İmam Şafii’nin hocasına karşı kişisel olarak herhangi bir husumet taşımadığı, bilinçli kasıtlı bir tavır takınmadığı, hürmet ve saygıda bir eksiklik göstermediği anlaşılmaktadır. İlim geleneğinde görülen bu durum bazen hocaya eleştirel bir gözle bakmanın önüne geçebilmekte, farklı ufukların, bakış açılarının aralanmasını engelleyebilmektedir. Hatta bazen sadece hocanın verdikleri ile yetinip farklı hocalardan istifade etme, onlardan yararlanmanın önüne de geçebilmektedir. İmam Şafii örneğinde görülen eleştiri kültürü hem kendi öğrencileri hem de diğer ekol ve mezheplere örneklik teşkil edecek seviyededir.

8- İmam Mâlik’i Eleştiriye Yönelten Nedenler

İmam Şafii, İmam Mâlik’ten istifade edip ayrıldıktan sonra farklı âlimlerle karşılaşır, farklı mekanları gezer, farklı ortamlarda bulunur. Bilmediği hadislerle muttali olur. Bu, onun zihninde farklı çağrışımlar uyandırır, farklı düşünme, yenden düşünme imkanını sağlar. Muhtemelen İmam Mâlik’ten ayrılıp İmam Muhammed ile görüşmesinin üzerinden en az 10 yıl geçtikten sonra artık özgün görüşlerini ortaya koymaya ve hocasının görüşlerini değerlendirmeye başlar. Kaynaklarda “İhtilafu Mâlik ve Şafii” kitabının Mısır döneminde yazıldığı belirtilse de

²⁹ Kadı İyâz, Ebû'l-Fazl, Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik, thk. İbn Tavid Tanci, Abdülkadir Sahravi, Matbaatu Fudala, Mısır, ts. 1:75; 1:171.

³⁰ Kadı İyâz, Tertibü'l-medârik, 2: 30.

³¹ İbn Ebi Hatim, Adâbü's-Şafii ve Menâkibuhu, 196.

³² Razi, Menâkibu'l-İmami's-Şafii, 205.

³³ İbn Abdilber, Ebü Ömer Yusuf b. Abdullah, et-Temhid, Fas, 1976, 1:76.

³⁴ Kadı İyâz, Tertibü'l-medârik, 1:150.

³⁵ Kadı İyâz, Tertibü'l-medârik, 1:150.

³⁶ Kadı İyâz, Tertibü'l-medârik, 1:171.

bunun en azından bir bölümünü önceki döneminde yazdığı anlaşılmaktadır. Rivayet edildiğine göre İmam Şâfiî henüz Mısır'a gelmeden Mâlik'e reddiye yazmak hususunda istihare yapar ve Mâlik'e beş cüzlük bir reddiye yazar.³⁷ Şâfiî'den nakledilen "Mısır'a geldiğimde Mâlik'in kendi rivayet ettiği hadislerin sadece on altısına muhalefet ettiğini biliyordum. Bir de baktım ki, Mâlik aslı aldığı yerde fer'i, fer'i aldığı yerde aslı terk etmiş"³⁸ şeklindeki sözü de dikkate alındığında, Şâfiî'nin Mısır'a gelmeden Mâlik'e küçük bir reddiye yazdığını ve bu küçük reddiyenin şu an elimizde bulunan söz konusu kitabının bir parçasını oluşturduğu hususunda bir fikir verir.³⁹

Her ne kadar İmam Şâfiî'nin hocasına karşı hoca-talebe hukukunu korumaya çalıştığı ve bu hususta hassas olduğu bilirse de o gün şartlarında özellikle Mısır'da İmam Mâlik'e karşı çıkmanın farklı tezahürleri olacağını tahmin edebiliyordu. Nitekim Harun b. Abdullah ez-Zührî'nin "Gazze'de Şâfiî ile birlikte bir evde kalmıştık. Kitaplarını geceleyin telif ederdi. Ona 'Kendini yoruyorsun, uyanık kalıp yağı da tüketiyorsun. Mâlik'e ve ehl-i Medîne'ye muhalefet ettiğin kitaplar telif ediyorsun. Kim bu kitaplara bakar ki!'"⁴⁰ şeklindeki sözlerinde İmam Şâfiî'nin gelebilecek tepkilerden dolayı bu konudaki görüşlerini gece yazdığı ve muhatabının cevabının da itirazlarının mutaassıp öğrenciler nezdinde bir karşılığının olmayacağına işaret etmektedir.

Bir gün İmam Mâlik'in bazı öğrencilerinin çeşitli yerlerde İmam Mâlik'in eserlerini ve hatta sarığını kutsayıp zaman zaman bunlarla yağmur duasına çıktıkları haberini alan İmam Şâfiî rahatsız olur ve "Mâlik hata yapabilen bir beşerdir" diyerek, Kitâbu İhtilâfi Mâlik ve's-Şâfiî'yi telif etmeye karar verir. Bundan sonra uzun bir süreden beri zihninde var olan ve bir kısmını da yazdığı İmam Mâlik'e muhalif görüşlerini derlemeye ve yazmaya başlar.⁴¹

Tabakat kitaplarında İmam Şâfiî'nin hocası ile ilgili tenkitlerini içeren bir kitap yazmaya karar vermeye başlamasının nedenlerinden birinin de Fityan b. Ebi's-Semh (v.232 h.) isimli mutaassıb bir şahsın İmam Şâfiî'nin üzerine yürümesi, onu rahatsız etmesi, bunun neticesinde zamanın yetkililerinin Fityan'a ceza vermeleri ve halkın bir kısmının da bundan rahatsız oluşu zikredilmektedir.⁴² Bunun yanında İmam Mâlik'in Mısır'lı öğrencilerinden Eşheb'in İmam Şâfiî'ye karşı tavır alması

³⁷ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfehâni, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Matbaatü's-Saade, Kahire, 1935, 9: 81-82.

³⁸ Askalâni, Ebû'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis li-meâli Muhammed b. İdris*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah Kadi, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, 148.

³⁹ Arangül, Muammer, İmam Şâfiî'nin "İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî" Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Mâlik Eleştirisi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009, 13.

⁴⁰ Kadı İyâz, *Medârik*, 3: 179-180.

⁴¹ İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis*, 147-149.

⁴² Bkz. Kadı İyâz, *Medârik*, 2: 278-280.

ve bunu sesli bir şekilde dillendirmesinin de onu etkilediği ve neticede kitabını yazmaya karar verdiği bilgisi de kaynaklarda yer almaktadır.⁴³

Tabakat kitaplarında yer alan bu bilgiler İmam Şâfiî'nin hocasını eleştiren bir kitabı yazmasının nedeni olarak zikredilmekle birlikte kanaatimce bu durumlar asıl neden değildir. İmam Şâfiî'nin hocasından ayrılması, farklı bölgeler ve âlimlerle tanışması, farklı yaklaşım ve çevrelerle tanışması hocasının görüşlerini yeniden değerlendirmesinde etkili olmuştur. Makalenin girişinde de zikredildiği gibi İmam Şâfiî'nin cedelci, sorgulayıcı bir karakterinin olması, usûlî bir düşünce tarzına sahip oluşu, rivayetleri isnat esasına göre değerlendirmesi İmam Mâlik'in görüşlerini eleştirmesinde etkili olmuştur. Kaldı ki onun bu anlamda 4-5 eserinin daha olması bu yönde bir tabiatının oluşunu teyit etmektedir.

9-İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'i Eleştirdiği Konular

İmam Şâfiî'nin "İhtilâfu Mâlik ve Şâfiî" eseri incelendiğinde üç temel konu üzerinde durduğu görülür. Birincisi Medine ehli ile ittifak ettiği konular, ikincisi Medine'lilerin hadise uymadıkları hususlar, üçüncüsü de Medine ehlinin sahabeye uymadıkları konular.⁴⁴

İmam Şâfiî'ye göre İmam Mâlik hükümleri çıkarırken belirli, sabit, kıyaslanabilir ilkelerle hareket etmiyor. Mesela bazen senet bakımından muttasıl bir hadisi esas alıp hükmü onun üzerine inşa ederken, bazı durumlarda munkatî' bir rivayeti muttasıl olana tercih edebiliyor.⁴⁵ Bazı durumlarda da muttasıl bir hadis rivayet ediyor ardından da aynı konuda sahabe veya tabiinden birinin görüşünü tercih edebiliyor.⁴⁶ Bazen haber-i vahid için bir kural koyup bu kuralı ihlal edebiliyor.⁴⁷

Buna benzer olarak İmam Mâlik'in sahabe sözünden dolayı bazen hadisi terk ettiğini, ardından bazı yerlerde bu sahibinin sözünü de terk ederek çelişkiye düşüğünü belirtmektedir.⁴⁸

Sahabe kavilleri arasında da İmam Mâlik'in en çok dayandığı görüş de Abdullah b. Ömer'dir. Onun görüşüne muhalefet edilmemesi yönünde görüş beyan etmemektedir. İmam Şâfiî'ye göre İmam Mâlik yüzden fazla yerde İbn Ömer'e muhalefet etmiştir.⁴⁹

⁴³ Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Kahire, 1964, 1: 303.

⁴⁴ Bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 203-204, 228.

⁴⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 240.

⁴⁶ Bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 274.

⁴⁷ Bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 275.

⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 224.

⁴⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 277.

İmam Şâfiî Hz. Ömer konusunda da İmam Mâlik’e itirazlarda bulunmaktadır: “Hz. Ömer’in Medine’de verdiği hükmü sahabilerin icma ile vardıkları bir karar gibi görüyorsunuz. Eğer Hz. Ömer’in kararı size göre böyle ise o zaman bu konuda ve başkalarında ona muhalefet ediyorsunuz demektir. Eğer dediğiniz gibi değilse söylediklerinize aykırı bir şeyi ortaya koymamanız gerekir. Hz. Ömer’e muhalefet eden birisinden bir haber de nakletmiyorsunuz ki buna dayanarak ona aykırı hükmettiğinizi söyleyelim. Benim vardığım sonuç şudur: Kendinizi öyle bir şekilde konumlandırmışsınız ki herhangi bir delile dayanmaksınız dilediğinizi reddediyor dilediğinizi kabul ediyorsunuz. Eğer Hz. Ömer’in verdiği hükümlere aykırı davranmak caiz ise bu durumu neden başkaları için de caiz görmüyorsunuz?⁵⁰

Sahabe kavline çok önem veren İmam Mâlik’in bazen onları bırakıp tabiinin görüşünü tercih ettiğini belirtiyor. Örneğin, Hz. Aişe ve Hz. Hafsa’nın görüşünü terk edip İbnü’l-Müseyyib’in görüşü ile amel ettiğini belirtiyor.⁵¹ Bazı yerlerde de doğrudan sahabe kavlini terk etmekle itham ediyor. Mesela, Osman b. Affan, Hz. Aişe, İbn Abbas’ın görüşüne muhalefet ettiği yerler olduğunu söylüyor.⁵²

İmam Şâfiî eleştirinin dozunu bazı konularda artırmaktadır. İmam Mâlik’in bazı konularda hadis, sahabi kavli ve kıyasa aykırı görüşlerinin de olduğunu söylemektedir. İstihaze/özür kanı ile kendi görüşü ve İmam Mâlik’in görüşlerini zikrettikten sonra şöyle demektedir: “Şu durum açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki Medine ehlinin görüşlerini sizden daha fazla terk eden yoktur. Fakat onların dışında başka bir memleketin görüşüne de tabi olmuyorsunuz. Onların görüşlerine, diğer memleketlerdeki âlimlerin fetvalarına, kendi rivayet ettiklerinize, kıyasa ve akla muhalefet ederseniz siz hangi konuyu bilebilirsiniz. Bütün bunlarda hata edip insanların çoğunluğuna muhalefet ediyorsunuz.”⁵³

Bazı konularda bütün âlimlerin görüşünün dışına çıkmakla itham ediyor. Mesela keffaretler konusunun bir yerinde “bu konuda bütün insanların düşündüğünün dışında bir görüş beyan ediyorsunuz” demektedir.⁵⁴

İmam Mâlik’in kendi belirlediği yönetime aykırı davranarak çelişkiye düştüğünü belirtmektedir. Zekât bölümünde şöyle demektedir: “Şayet buna katılmıyor ve Hz. Peygamber’den rivayet edilen ve genel bir anlam ifade eden hadise tabi olup başka şeyleri de buna göre yorumlarsanız, diğer konularda da böyle davranmanız gerekir. Görüşlerin arasında çelişki bulunmasın.”⁵⁵

⁵⁰ Şâfiî, el-Ümm, 7: 244-245.

⁵¹ Şâfiî, el-Ümm, 7: 237.

⁵² Şâfiî, el-Ümm, 7: 255, 257, 260, 263.

⁵³ Şâfiî el-Ümm, 7: 220.

⁵⁴ Şâfiî, el-Ümm, 7: 273.

⁵⁵ Şâfiî, el-Ümm, 7: 276.

İmam Şâfiî'nin İhtilâfu Mâlik ve'ş-Şâfiî adlı kitabında Mâlik'i eleştirdiği konular genel olarak "Sünnet/hadis", "sahâbî kavli", "tutarsızlık", "İcmaya aykırı davranma" başlıkları altında toplanabilir. İmam Şâfiî'nin bu konular içinde de en çok üzerinde durduğu şey İmam Mâlik'in belirli bir sistematik üzerine hareket etmemesidir. Buna temel gerekçe de İmam Mâlik'in bazı sahih rivayetleri ve birçok konuda başvurduğu bazı sahâbi kavillerini terk etmesidir. Belirttiği hususlar ile ilgili detaylı örnekler de vermektedir. Örnekler için el-Ümm eserinin son cildinin ilgili bölümüne bakılabileceği gibi müstakîl olarak basılan Türkçe⁵⁶ çevirisine de bakılabilir.

İmam Şâfiî'nin bu eleştirilerine İmam Mâlik'in talebeleri cevap vermişlerdir. Tebliğimizin ana konusu ihtilaf edilen konular ve verilen cevaplardan ziyade ihtilaf ve tahammül ahlakı olduğu için bu hususlara detaylı olarak değinilmeyecektir. Ancak cevapların büyük bölümü İmam Şâfiî'nin er-Risale ve kısmen el-Ümm'de belirlediği kurallara uymayarak eleştirilerde bulunduğu şeklindedir. Şöyle ki "haber-i hassa/haber-i vahid" konusunda ihtilafın caiz olduğunu söylediği halde birçok konuda neredeyse ihtilafın caiz olmadığını iddia edecek şekilde eleştirilerde bulunduğu, delillerin tearuz etmesi halinde çeşitli yöntemlerle bunların bir araya getirilebileceği, bu mümkün olmadığı takdirde belirli usûl çerçevesinde bunlardan birinin tercih edilebileceği, sahabe görüşleri konusunda da İmam Şâfiî'nin kendisinin belli kaide ve kurallar çerçevesinde sadece bazı görüşleri aldığı bazılarını almadığı belirtilmiştir. Buna ilave olarak İmam Şâfiî'nin özellikle bu konulardaki eleştirilerinin tezat teşkil ettiği, belirttiği hususların büyük çoğunluğunun meşru hilaf çerçevesinde değerlendirilebileceği ve muhakkik âlimler tarafından kabul edilebilir olduğu da zikredilmiştir.

Bu şekilde bir değerlendirmeden sonra genel hatlarıyla İmam Mâlik'in ameli sünneti haberi vahide tercih ettiği, belirli bir delili esas almakla birlikte ilave olarak İslam fıkhnın genel prensiplerini, mashalat-ı mürseleyi, sedd-i zeriayı, kıyasın tıkandığı noktalarda istihsanı esas aldığı belirtilerek, İmam Şâfiî'nin formel yaklaşımdan ziyade İmam Mâlik'in zikredilen delillere bütüncül bakarak farklı bir bakış açısına sahip olduğu bunun da haddi zatında önemli bir yöntem olduğu belirtilmiştir.⁵⁷

SONUÇ

İmam Şâfiî, genç yaşında İmam Mâlik'in yanına gidip hadis ve fıkıh ilimlerini öğrenmiştir. Uzun yıllar yanında kalıp istifade ettikten sonra hocasının vefatına yakın bir dönemde Medine'den ayrılmıştır. Kabiliyetine ilave olarak iyi bir birikime sahip olan Şâfiî farklı memleketleri gezmiştir. Dönemin önemli merkezleri olan Yemen, Bağdat, Mekke ve Mısır'a gitmiştir.

⁵⁶ Bkz. Şâfiî Muhammed b. İdris, *İhtilafu Mâlik ve'ş-Şâfiî*, Tercüme, İshak Emin Aktepe, İz Yayıncılık, İst., 2010.

⁵⁷ Naci, a.g.m., 36-44

En son yazdığı kitabı dâhil bütün eserlerinde hocasını saygıyla anmıştır. Onun hakkında “sahibim”, “üstadım” lafızlarını kullanmaktan geri kalmamış, ilmi münazaralarda hocasını eleştirenlere karşı savunma nitelikli cevaplar vermiştir. İlminin çoğunu ondan aldığını, özellikle hadis konusunda İmam Mâlik'in eşsiz bir konununun olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında eleştiri kabiliyetinin olması, güçlü bir diyalektik düşünme becerisine sahip olması döneminin birçok önemli şahsiyeti gibi hocası hakkında da mülahazalarını dile getirmesinde etkili olmuştur. Hocasından önce İmam Muhammed, İmam Ebû Yusuf ve Evzâi'yi eleştirip onlara reddiyeler yazmıştır.

İlmi konularda araştırma ve geliştirmenin sağlanması, herkesin beşer olma vasfı itibariyle yanlış yapabileceğinin ortaya konulması, farklı düşünce ufuklarının önünün açılması amacıyla var olan eleştiri kültürünün devam ettirilmesi ve önemsenmesi, özellikle İslami ilimlerin vazgeçilmezi olmalıdır. Sahabe döneminden itibaren var olan bu geleneğin devam ettirilmesi, teşvik edilmesi ve İmam Şâfiî gibi önemli şahsiyetlerin yöntem ve üsluplarının anlatılması olumlu sonuçlar doğuracaktır.

KAYNAKLAR

- Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Arangül, Muammer, *İmam Şâfiî'nin "İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî" Adlı Eseri Çerçevesinde İmam Mâlik Eleştirisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009.
- Askalâni, Ebû'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer, *Tevâli't-te'sis li-meâli Muhammed b. İdris*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah Kadî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- Beyhâki, Ebû Bekr Ahmet b. Hüseyin, *Menâkibü's-Şâfiî*, Thk: Seyyid Ahmet Sakar, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kahire, ts.
- Şamil, Dağcı, *İmam Şâfiî'nin hayatı ve fıkah usulü ilmindeki yeri*, Diyanet İlmi Dergi, c.32, Sayı:2, 1996.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfehâni, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Kahire, Matbaatü's-Saade, 1935.
- Haksever, Ahmet Cahid, *The Introspective Criticism In Maktubat Of Imam Rabbanî Ahmad Faroq Al-Sarhandî*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi - Yıl 7, Sayı 2, Aralık 2014.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, *et-Temhid*, Fas, 1976.
- İbn Ebi Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebi Hâtim, *Âdâbu's-Şâfiî ve menâkibuhu*, thk. Abdülğani Abdulhâk, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, ta'lik: İbrahim Ramazan, Darü'l-Marife, Beyrut, 1997.
- Kadî İyâz, Ebû'l-Fazl, *Tertibü'l-medarik ve takribü'l-mesâlik*, thk. İbn Tavid Tancî, Abdülkadir Sahravi, Matbaatu Fudala, Mısır, ts.
- Kadî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz, *Tertibu'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lami mezhebi Mâlik*, thk. Ahmet Bekir Mahmut, Beyrut Darü-Mektebeti'l-Hayat, 1967.
- Naci, Lümeyn, *Ma beyne'l-imameyn Mâlik ve's-Şâfiî*, el-Vaziha Mecelletü'l-Hadis el-Hasaniyye.
- Nail, Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, İfav, İstanbul, 2015.

Râzî, Fahrüddin, *Menâkibu'l-İmami's-Şafî*, Thk. Ahmet Hicazi es-Sakka, Kahire, Mektebetü'l-külliyati'l-Ezheriyye, 1986.

Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi, *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Kahire, 1964.

Şafî, Muhammed b. İdris, *İhtilafu Mâlik ve's-Şafî*, Tercüme, İshak Emin Aktepe, İz Yayıncılık, İst., 2010.
-*er-Risâle*, nşr. Ahmet Muhammed Şakir, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

- *el-Ümm*, Darü'l-Marife, Beyrut, ts

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavût, Me'mûn Sagırcı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.

Zuhaylî, Muhammed, *Merceu'l-ulümi'l-islamiyye*, Dâru'l-Marife, Şam, ts.

MEZHEP İÇİ ELEŞTİRİ VE TENKİH FAALİYETİ: NEVEVÎ'NİN GAZZÂLÎ ELEŞTİRİSİNDE KULLANDIĞI İFADELERİN TAHLİLİ

Abdulbasit SALTEKİN*

GİRİŞ

Yaşayan ameli mezheplerden biri olan Şâfiî mezhebinin usûl ve fûrû'unun genel prensipleri, kurucu imamı olan Şâfiî tarafından belirlenmiştir. Şâfiî kendi mezhep ve görüşlerini yazmakla kalmayarak, aynı zamanda, mezhebinin metodolojisini *er-Risâle* adlı eserinde ortaya koymuştur. Yaşadığı dönemde, farklı ekol sahiplerinden istifade etmiştir. Özellikle kadim görüşlerini yaydığı Bağdat'ta birçok öğrenci yetiştirmiştir. Yetiştirdiği öğrencilerinden başta Za'ferânî (ö. 260/874) olmak üzere Kerâbîsi (ö. 248/862), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Sevr (ö. 240/854) kavli kadim mezhebinin sonraki nesillere aktarılmasında önemli paya sahiptirler. Şâfiî, hayatının son yıllarını geçirdiği Mısır'da eski görüşlerini yeniden gözden geçirerek, yeni mezhebi olan kavli cediti ortaya koydu. Bu görüşleri de öğrencileri Rebi' (ö. 270/884), Müzenî (ö. 264/878), Buveytî (ö. 231/846) ve Harmale (ö. 243/858) gibi raviler tarafından nakledilmiştir.¹

Şâfiî'nin eserleri mevsuk bir şekilde günümüze ulaşmış olmasına rağmen mezhep içi literatürün ana probleminin, onun görüşlerinin doğru bir şekilde tespiti olduğu söylenebilir. Şâfiî ve onun medresesinde/ekolünde yetişmiş birçok âlim hacimli eserler yazmıştır. Mezhep içi disiplinin tam oturmadığı bu dönemde yazılan eserler, aynı konularda farklı görüşlerin bulunduğu zengin eserlere dönüştü. Bu dönemde Şâfiî ekolü içerisinde çok sayıda mutlak müçtehit düzeyinde âlimler yetişti. Bunlardan Ahmed b. Hanbel ve Davut ez-Zahiri (ö. 270/884) gibi müstakil bir gelenek oluşturan mezhep sahibi olan kişilerin yanında Ebu Sevr, İbn Münzir, İbn Cerir et-Taberi (ö. 310/923) gibi mutlak müçtehitler ortaya çıktı. Şâfiî mezhebi içerisinde Irak ve Horasan bölgesi âlimlerinin, mezhebin gelişimi içerisinde ciddi bir etkiye sahip oldukları görülür. Irak bölgesinden, Maveredî'nin (ö. 450/1058) *Hâvi'si*, İmam Şâfiî'nin görüş ve nakillerinin tashihi ve itirazlara cevap bakımından önem arz etmektedir. Fakat Şâfiî mezhebine damgasını vuran asil eserler, Horasan bölgesinden çıkmıştır. Başta Cüveynî'nin (ö. 478/1085) hacimli eseri *Nihâyet'ul-Matlab* bu ekolün önemli eserlerinden sayılır. Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî *el-Basit*, *el-Vasit* ve *el-Veciz* adında eserler kaleme aldı. Bu dönemde özellikle Gazzâlî'nin, *el-*

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, absaltekin@gmail.com, ORCID 0000-0001-9652-7840

¹ Nail Okuyucu, "Hicrî Üçüncü Asırda İmam Şâfiî'nin Eserlerinin Rivayeti ve *er-Risâle*'nin Okunurluğu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 Haziran 2016), 23-56.

Vasit ve el-Veciz eserleriyle, Şirazi'nin (ö. 476/1083) *et-Tenbih* ve *el-Mühezzeb'i*, mezhebin ana eserleri olarak merkeze oturdu.

Bu aşamadan sonra mezhebin, görüşlerinin tespitine yönelik, birinci tenkih dönemi olarak isimlendirilebilecek dönemde önemli eserler ortaya konuldu. Özellikle Rafii'nin eserleri önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Konuyla ilgili Nevevi şöyle demektedir:

“İlk dönem âlimlerimizin (ashab) eserleri oldukça fazladır. Bunlar ihtilafı konularda gerçekleşen tercih eşliğinde yaygınlık kazanmıştır. Bundan dolayı başarılı, derinlik ve mütalaa sahibi ve üstün gayretli âlimlerimiz gibi az bir kesim hariç, mezhebin görüşünü kimse tespit edemez olmuştur. Hamdolsun Allah Teâla, geç dönem (muteahhir) âlimlerimizden, bu çeşitli tarikleri birleştiren, mezhebi en güzel şekilde ayıklayan, yaygın görüşleri veciz ifadelerle bir araya getiren ve meşhur eserlerde yer alan bütün yaklaşımları birleştiren birini muvaffak kılmıştır. Bu kişi de muzaffer, mezhep mütehasısı, ince tahkikler sahibi yüce âlim Ebu'l-Kasım er-Rafii'dir. *Şerhu'l-Veciz* adlı eserini özlü, mükemmel ve açıklayıcı ibare özelliğine sahip olmanın yanında artık üzerine bir söz eklenemeyecek bir genişlikte vazetmiştir.”²

Nevevi özellikle Rafii'nin gerçekleştirdiği tenkih faaliyetini, devam ettirerek, mezhep içi sahih kavil ve vecihlerin tespitini yapmıştır. Bu yönüyle Rafii'nin çalışmaları, birinci tenkih faaliyetinin zirvesini oluşturmuştur.

1. Nevevi'nin Gazzâli'yi Eleştiri Prensipleri

Nevevi, el-Mecmû'unun girişinde eserinde takip edeceği metodu detaylı bir şekilde açıklamıştır. Bu eserde Nevevi'nin, Şâfi mezhebine ait görüşlerin tespitini, muhaddis hassasiyetiyle cerh ve tadil ettiği görülmektedir. O mukaddimesinde şöyle der: “Ben hiçbir kavil, vecih ve nakil bırakmadan eserimde hepsini zikredeceğim. Naklederken, racih olanın, rüchaniyetini; zayıf olanın zayıflığını; aşırı zayıf olanın durumunu beyan edeceğim. Bununla beraber, görüş sahibi bizim ashabin büyüklerinden olsa da hata ettiğini, mübalağalı bir şekilde dile getireceğim ki mezhep sahipleri onlara aldanmasın.”³ Bunun yanı sıra Nevevi, teville ihtimali olanlar konusunda, mezhep sahiplerinin, görüşlerini tevil edeceğinden de bahsetmiştir. Eğer teville ihtimali yoksa yanlış olduklarını belirteceğini dile getirmiştir.⁴

² Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Muri Nevevi, *Ravdatu't-Talibin* (Riyad: Daru'l-Alemi'l-Kutub, 2003), 1:112-

113 (Faydalanılan tercume: Ozdemir, Şafii Furu' Fıkıh Literaturunde Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi, 50.)

³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, el-Mecmû', *şerhu'l-Mühezzeb*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ty.), 1:4-5.

⁴ Nevevi, *el-Mecmû'*, 1:5.

Nevevî'nin nakiller konusundaki hassasiyeti diğer mezhepler için de söz konusudur. O bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: "Ben diğer mezhepler ile ilgili nakilleri, bizim ashabin kitaplarından, azı dışında almayacağım. Çünkü onlarda, diğer mezhep sahiplerinin kabul etmediği birçok konu vardır."⁵

Nevevî, Gazzâlî ve Şirazi'yi eserlerini, samimi bir niyetle yazmalarından dolayı över.⁶ Ancak Gazzâlî'yi, V. asrın müceddidi olarak görmesine rağmen⁷ onu eleştirmekten geri durmamıştır.

Nevevî, *et-Tenkih* adlı eserinde el-*Vasit*'e yönelik eleştiri ve değerlendirmelerini on iki maddede özetlemiştir:⁸

- 1- Gazzâlî'nin hata ettiği hükümler.
- 2- İhtimalli olduğu halde kesin olarak aktardığı hükümler.
- 3- Zayıf olan kavil veya vecihi kesin olarak sunması.
- 4- Kavleyn ile vecheyn'i birbirlerinin yerine kullanması,
- 5- Şâfiî veya ashabtan racih olarak gelene aykırı tercihler yapması,
- 6- İki kavil, vecih, ihtimal veya tarikten racih olanı belirtmemesi,
- 7- Pek çok kimsenin onu hatalı bulduğu ancak aslında hatalı olmadığı hususlar,
- 8- Tespit ettiği önemli zabıtlardan önemli mesailer çıkarılması,
- 9- Hadislerine ilişkin sıhhat değerlendirmeleri ve lafızların izahı,
- 10- Kullandığı kelimelerin kökenleri ve anlamlarının izahı,
- 11- Metinde yer alan şahısların tanıtımı,
- 12- Anlamı bozacak şekilde eksik veya fazla lafızların kullanılmasından kaynaklanan ifade bozuklukları ve bunların düzeltilmesi.

⁵ Nevevî, *el-Mecmû* ' , 1:5.

⁶ Nevevî, *el-Mecmû* ' , 1:3.

⁷ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, (Lübnân: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.), 520.

⁸ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Tenkih fî şerhi'l-Vasit*, (yy.: Daru's-Selam, 1997), 1: 79-80. (Gazzalının Vasit adlı eseriyle basılmıştır. Faydalanılan tercume: Bilal Aybakan, "Gazzâlî'nin Fıkıh İlmine Katkısı", (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Ekim 2011), 377-389.)

2. Nevevî'nin Gazzâlî Eleştirinde Kullandığı Lafızlar

Nevevî, el-Mecmû' da Gazzâlî'yi kavramlar üzerinden eleştirir. Tespit edebildiğimiz kadıyla Nevevî, yedi kavram ekseninde bu eleştirisini temellendirir. Bu kavramların kullanıldığı örneklerin detaydaki tartışmaları konumuzu oluşturmadığından genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

2.1. Şâz/Tek kalma شاذ

Nevevî Gazzâlî'nin bazı görüşleri ile ilgili şâz ifadesini kullanmaktadır. Şâz kelimesini bazen tek başına bazen de bir sıfat ekleyerek kullanır. Şâz ifadesinin tek başına kullanıldığı ifade örnekleri:

Birinci örnek; Nevevî, Gazzâlî'nin kefaretlar konusunda, ikrah altındaki zimminin imanını tartışırken konuyla ilgili iki kavlin olduğunu ifade ettiğini aktarır. Gazzâlî'nin bu ifadesi şâzdır. Çünkü konuyla ilgili iki kavil yok, iki vecih⁹ vardır.¹⁰

İkinci örnek; Satın alacağı, kölesiyle birinci derece akrabalık ilişkisi olmayan kişi, köleyi azat etme şartıyla satın aldığıında, Gazzâlî, mezhep görüşünün muhayyerlik hakkının olmadığı yönünde olduğunu belirtir. Nevevî ise Gazzâlî'nin, mezhep olarak aktardığı görüşün, şâz olduğunu ifade eder. Mezhepte asıl olanın muhayyerlik hakkının varlığı yönünde olduğudur.¹¹

Üçüncü örnek; Bir satışla iki köle satın alınmış, daha sonra bunlardan birinin, hür olduğu ortaya çıkmışsa, Gazzâlî'nin mezhep olarak aktardığı görüşe göre, müşteri durumu bilmiyorsa akdin geçerli, biliyorsa akdin geçersiz olduğu yönündedir. Nevevî Gazzâlî'nin mezhebe bu nispetinin şâz olduğunu ifade eder. Çünkü mezhep görüşüne göre köle olanın değeri belirlenebiliyorsa, müşterinin, durumu biliyor olması akdi ortadan kaldırmaz.¹²

Nevevî'nin, "şâz" lafzını bazen bir sıfat ekleyerek kullandığı görülür. Bunları şu şekilde tespit edebildik:

⁹ İmam Şâfiî'nin yazdığı eserlere, verdiği fetvâlara, öğrencilerine imlâ ettirdiği metinlere, verdiği derslere ve söylediği sözlere el-kavl (ekvâl) adı verilir. İmam Şâfiî'nin öğrencilerinin (ashâb) ve mezhep müçtehitlerinin onun usûlünden ve kaidelerinden hareketle ürettikleri görüşlere el-vech/el-vecheyn/elvucûh/el-evcuh denir. Bkz. Muhittin Özdemir, *Şâfiî Fırû' Fıkah Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 137; 157.

¹⁰ Nevevî, el-Mecmû', 9: 159.

¹¹ Nevevî, el-Mecmû', 9: 176.

¹² Nevevî, el-Mecmû', 9: 385

2.1.1. Şâz Merdud شاذ مردود

Nevevî, tespit edebildiğimiz sekiz konuda bu ifadeyi, eleştiri amaçlı kullanmaktadır. Şâz lafzını, tek başına kalma veya cumhura muhalefet olarak ele almaktadır. Merdud lafzını ise bazı yerlerde sağlam bir delile dayanmama bazı yerlerde tek başına kalmış olmaktan dolayı kullanmaktadır. Gazzâlî'nin, bu ifadeyi kullanarak eleştirdiği konuları şu şekilde sıralayabiliriz;

Birinci örnek; Nevevî, bir kullenin ne kadar olacağı ile ilgili görüşleri tartışılırken, Horasanlılardan üç görüş olduğunu aktarır. Bunlardan mezhepçe kabul edileni, 500 rıtlı¹³dır. İkinci bir görüş ise, Cüveynî'nin aktardığı, 600 rıtlık görüştür. Gazzâlî bu görüşü en doğru görüş kabul ettiğini ifade etmektedir. Nevevî bu görüşü, "şâz merdud" olarak niteler. Devamında, Gazzâlî'nin, bu görüşünü temellendirmek için kullandığı delillerin, "batıl", "fayda sağlamayan", "asılsız" deliller olduğunu belirtir. Kulle lafzının "İstiklalil bair" lafzından alındığını söylemesi, aslı olmayan bir delildir.¹⁴

İkinci örnek; Misvağın nasıl kullanılacağı ile ilgili Nevevî, Cüveynî ve Gazzâlî'nin, dişler üzerinde, enine doğru veya aşağı yukarı doğru kullanılmasının, kısaltmak isteyenine ise sadece enine doğru kullanılmasının müstehap olduğu görüşünde olduklarını aktarır. Nevevî, mezhebe göre müstehap olanın, dişlerin enine doğru misvaklanması olduğunu söyler. Aşağı-yukarı doğru misvaklama ile ilgili görüşün ise "şâz merdud" bir görüş olduğunu ifade eder. Bunun hem nakle hem de delile aykırı bir görüş benimsediklerini ifade eder.¹⁵

Üçüncü örnek; Nevevî, mestin tabanına bulaşmış necaset ile ilgili Şâfiî'nin kadim görüşü, üzerinde yüründükten sonra katı necasetin, namaza zarar vermeyeceği, ıslak necasetin temizlenmesi gerektiği yönünde olduğunu söylemektedir. Şâfiî'nin cedîd görüşünün ise her iki necasetin temizlenmeyinceye kadar, namaz kılınmayacağı yönünde olduğunu aktarır. Gazzâlî'nin görüşünün ise üzerinde yüründükten sonra ister kuru olsun, ister ıslak her iki durumun görmezden gelinilecek necaset olduğunu belirtir. Nevevî, Gazzâlî'nin bu görüşünün "şâz merdud" bir görüş olduğunu, mezhebe muhalefet ettiğini söyler.¹⁶

Dördüncü örnek; Nevevî, rükû esnasında, el parmaklarının kibleye doğru yönelmesinin sünnet olduğunu, bu konuda, Şâfiî ve ahabının kesin bir şekilde bu kanaatte olduğunu belirttikten sonra, Cüveynî ve Gazzâlî'nin, dizleri kavrayan

¹³ Rıtl: Sıvı maddeler için kullanılan yüz otuz dirhemlik (bir dirhem, 2,979 gr.dır.) bir ölçek. Mehmet Erdoğan, *Fıkı ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar yay., 2013), 480.

¹⁴ Nevevî, el-Mecmû', 1: 120

¹⁵ Nevevî, el-Mecmû', 1: 281

¹⁶ Nevevî, el-Mecmû', 2: 598

parmakların kibleye bakmasının gerekmediği, nasıl tutabiliyorsa o şekilde uygun olduğu görüşünün, “şâz merdud” olduğunu belirtir.¹⁷

Beşinci örnek; Nevevî, Gazzâlî'nin kunut duası ile ilgili teşehhütte olduğu gibi belirlenmiş lafızları olduğu görüşünün “şâz merdud” olduğunu ifade eder. Bu görüşüyle, Gazzâlî'nin mezhebin cumhuruna değil, bütün cumhura muhalefet ettiğini beyan eder.¹⁸

Altıncı örnek; Develerin zekâtı konusunda, 36-46 arasında devesi olan kişi iki yaşını doldurmuş dişi deve (binti lebun) vermesi gerekir. 46-61 arasındaki develerin zekâtı olan üç yaşını doldurmuş dişi deveyi (hikka) binti lebun yerine verilebileceği konusunda mezhep içerisinde ittifak vardır. Gazzâlî'nin, 36-46 arasındaki develer için, üç yaşını doldurmuş erkek devenin (hikk) verilmesinin caiz olduğu görüşünü “şâz merdud” bir görüş diye niteler. Hâlbuki mezhepte kabul edilen görüş hikk vermenin caiz olmadığı yönündedir.¹⁹

Yedinci örnek; Nevevî, secde halinde, ayak parmaklarının kibleyi göstermesi için üzerlerine yüklenilmesi gerektiği görüşüne aykırı olarak Gazzâlî'nin, yüklenilmesinin gerekli olmadığı görüşünü “şâz merdud” diye niteler. Bu görüşün, sahih hadislere, Şâfiî'nin nassına, ashabın görüşüne muhalif olduğunu söyler.²⁰

Sekizinci örnek; Nevevî, Cenaze namazına sonradan yetişen mesbuk kişi imamın ikinci tekbiri getirmesiyle beraber, okuduğu fatihasını tamamlaması konusunda iki yaklaşım aktarılır. Gazzâlî'nin tercih ettiği görüş, bu durumun, normal namazda rükûa eğilen imama yetişmek isteyen mesbukun durumuyla aynı olduğu yolundadır. Sahih olan görüşe göre, normal namazda mesbuk fatihasını tamamlamadan imama uyar. Gazzâlî cenaze namazında, tekbiri rükûa benzetmesine rağmen, sahih görüşü terk ederek, mesbukun, fatihasını tamamlaması gerektiğini söylemiştir. Bu durum sahih görüşe uymayan “şâz merdud” bir durumdur.²¹

2.1.2. Şâz Metruk شاذ متروك

Şâz metruk tamlaması da şâz merdud gibi delilsiz, mezhebe muhalif lafızlar için kullanıldığı söylenebilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Nevevî Gazzâlî için bir yerde bu ifadeyi kullanmaktadır:

Gazzâlî, kulleteyn içine düşmüş camit bir necasetin çevresinden uzak durmanın vacip olduğunu belirtir. Nevevî ise böyle bir görüşün mezhebin görüşüne aykırı olduğunu ifade etmek için, “şâz metruk” tamlamasını kullanır. Çünkü mezhebin

¹⁷ Nevevî, el-Mecmû', 3: 409

¹⁸ Nevevî, el-Mecmû', 3: 497

¹⁹ Nevevî, el-Mecmû', 5: 402.

²⁰ Nevevî, el-Mecmû', 3: 431.

²¹ Nevevî, el-Mecmû', 5: 241.

görüşünün, kulleteyn içine düşmüş camid necis cismin, çevresini necis kılmayacağı yönündedir.²²

2.1.3. Şâz Münker شاذ منكر

Bir yerde Gazzâlî için Şâz münker ifadesi kullanılmıştır: Âfâkî, ihramsız bir şekilde, mikât alanlarını geçerse kurban kesmesi gerekir. Mezhepte kabul edilen görüşe göre, ister kasır mesafesi kadar ilerlemiş olsun veya olmasın, ister Mekke'ye girsin veya girmesin, geri dönüp, ihramını giyerse, kurban yükümlülüğünden kurtulmuş olur. Gazzâlî bu konuyu aktarırken, kasır mesafesinden az bir mesafeden geri dönen üzerinden kurban sorumluluğunun düşeceği, Mekke'ye dâhil olan kişinin se kurban kesmesinin kesinleşeceği, kasır mesafesini aşır Mekke'ye ulaşmayan kişi konusunda da iki görüşün olduğunu belirtir. Nevevî, Gazzâlî'nin bu tafsilin mezhebe aykırı, "şâz münker" bir görüş olduğunu ifade eder.²³

2.1.4. Şâz Ğayru Maruf شاذ غير معروف

Şâz Ğayru maruf afzını Nevevî, Gazzâlî için tespit edebildiğimiz kadarıyla bir yerde kullanır. Cuma namazının farz olmasına sebep olan kırk kişi dışındakilerin, hutbe esnasında konuşmalarının haram oluşuyla ilgili iki kavlin varlığından söz etmesini "şâz Ğayru maruf" şeklinde niteler.²⁴ Çünkü Şâfîi, Cuma namazında konuşmayla ilgili olarak, kavli-i cedidinde mekruh, kadimde ise haram olduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî'nin, konuyu detaylandırırken, "kavl" şeklinde detaylandırması, mezhep nakli açısından şâzdır.

2.1.5. Şâz Zayıf شاذ ضعيف

Nevevî Gazzâlî için iki yerde bu ifadeyi kullanmaktadır:

Birinci örnek; Kırılan kol necis bir şeyle bağlanır, daha sonra, necasetin etrafı et tutarsa, necis olan şeyin necaseti devam eder. Gazzâlî ise necasetin devam etmeyeceği kanaatine meyillidir. Nevevî, Gazzâlî'nin bu meylini "şâz zayıf" olarak niteler.²⁵

İkinci örnek; Kâbe'nin, aynına yönelmek gerektiği görüşü mezhebin görüşüdür. Fakat Gazzâlî, aynına değil de cihetine yönelmenin yeterli olacağı kanaatini taşımaktadır. Nevevî bu görüşü "şâz zayıf" olarak nitelendirmektedir.²⁶

²² Nevevî, el-Mecmû', 1: 140.

²³ Nevevî, el-Mecmû', 7: 207.

²⁴ Nevevî, el-Mecmû', 4: 524.

²⁵ Nevevî, el-Mecmû', 3: 138.

²⁶ Nevevî, el-Mecmû', 3: 208

Görüldüğü üzere şaz lafzının kullanıldığı eleştirilerin büyük bir kısmı mezhebe ait görüşlerin ve nakillerin tespitinde kullanılmıştır. Bazı konularda ise Gazzâlî'ye ait görüş ve kanaatlerin eleştirisinde kullanıldığı görülür.

2.2. Galat/Hata غلط

Galat, yanılmak, karıştırmak için kullanılmaktadır. Nevevî, Gazzâlî'yi eleştirirken bu lafzı farklı şekillerde kullandığı görülmektedir. Galat ifadesinin tek başına kullanıldığı örnekleri şu şekilde verebiliriz:

Birinci örnek; Nevevî, Gazzâlî'nin, boynun meshinin sünnet olduğu görüşünü eleştirirken "galat" ifadesini kullanmaktadır. Özellikle Gazzâlî'nin, delil olarak ileri sürdüğü hadisin aslının olmadığını söyler.²⁷

İkinci örnek; "Su sudandır" hadisini rivayet ederken, raviler arasında yer alan Enes b. Malik'in annesi Ümmü Seleym'i, ninesi olarak rivayet etmesini eleştirirken, galat (bila şekk) ifadesini kullanır. Halbuki bu konuda icmâ olduğu ihtilafsız bir konu olduğunu ifade eder.²⁸

Üçüncü örnek; Nevevî, ayda düzenli beş gün adet gören bir bayanın, sürekli kanama özrü bulunup, adetinin ne zaman başladığını tespit edemediği durumda, sonrasında altı gün oruç tutması gerektiği görüşünün mezhebin makbul görüşü-ken, Gazzâlî'nin beş gün demesinin mezhebe aykırı, galat bir görüş olduğunu söyler. Ona göre Gazzâlî, bu konuda Feveranî'nin etkisinde kalmıştır.²⁹

Dördüncü örnek; Koru namazında imama tabi olan, birinci grup birinci rekâtı bitirip geri çekildiğinde, "kesretül amel"den dolayı namazlarının, durumu ile ilgili Gazzâlî, "Ashabtan bazıları buna cevaz vermiştir. Fakat bu uzak/zayıf bir görüştür" demesini, galat olarak niteler. Bu görüşünde iki tane galt vardır: Birincisi, bu görüş vecih değildir. Bizzat Şâfiî'nin kavidir. İkincisi, uzak/zayıf bir görüş değil, Şâfiî'nin, cedid ve makbul görüşüdür.³⁰

Beşinci örnek; Gazzâlî, malın üzerinden bir sene geçmeden, zekâtтан kurtulmak için, malın hibe edilmesi, satılması gibi hîle-i şer'iyyenin haram olduğunu belirtir. Nevevî bu konudaki mezhebin görüşünün tenzihen mekruh olduğunu, bu sebeble Gazzâlî'nin görüşünün galat olduğunu ifade eder.³¹

Altıncı örnek; Gazzâlî'nin, imsak vaktinin şüpheli olduğu vakitte, yemek yemenin caiz olmadığı konusundaki görüşünü, Nevevî şiddetle eleştirir. Tevil edilmez ise, bu görüşün, Kur'an'a muhalif galat bir görüş olduğunu ifade eder. Gazzâlî'nin bu görüşünü, caiz kelimesinin sözlük anlamını esas alarak tevil etmeye çalışır. Ona

²⁷ Nevevî, el-Mecmû', 1: 465.

²⁸ Nevevî, el-Mecmû', 2: 138.

²⁹ Nevevî, el-Mecmû', 2: 498.

³⁰ Nevevî, el-Mecmû', 4: 409.

³¹ Nevevî, el-Mecmû', 5: 468.

göre caiz değildir, demek mübah değildir demektir. Yani mekruh demiş olma ihtimali vardır.³²

Yedinci örnek; Nevevî, kanı köpeğin dişine bulaşmış, ama köpeğin etinden yemediği avın yenmesinin haram olduğu yönünde Gazzâlî'nin aktardığı veçhin olmadığı, bu görüşün galat bir görüş olduğunu belirtir.³³

Nevevî, galat lafzını bazen bir sıfatla beraber kullanır.

2.2.1. Galat Zahir/Sarih غلط ظاهر \ صريح

Birinci örnek; Gazzâlî'nin ücretle, başkasına ait çocuğu emziren bir kadın, çocuğa zarar gelmesin diye orucunu, bozamayacağı görüşünü Nevevî açık bir galat olarak niteler. Nitekim asıl görüş, mutlak olarak orucunu bozabileceği yönündedir.³⁴

İkinci örnek; Mikât varmadan önce ihrama girme konusunda Gazzâlî, Şâfiî'nin cedid görüşünün mekruh olduğunu aktarır. Oysaki Şâfiî'nin cedid görüşü kerahatin olmadığı yönündedir. Nevevî bunun açık bir galat olduğunu ifade etmektedir.³⁵

Üçüncü örnek; Gazzâlî Şâfiî'nin kurban etinin dağıtımı konusundaki görüşünü aktarırken, 1/3 tasadduk, 1/3 yeme, 1/3 ise iddihar için ayrılmasının iyi olduğunu aktarmıştır. Halbuki Şâfiî'nin mezhebi 1/3 yeme ve iddihara ayrılması yönündedir. Gazzâlî'ni bu nakli açık bir galattır.³⁶

Dördüncü örnek; Emek sermaye ortaklığında, emeğini ortaya koyan kişi, taksimden önce kârın sahibi olarak kabul edilebileceği düşünüldüğünde, yılanmasının ne zaman başlayacağı ile ilgili, Gazzâlî, anaparayla aynı vakitte başlayacağını belirtir. Nevevî bunun sarih bir galat olduğunu söyler. Çünkü kar, anapara ortadayken yoktu. Olmayan bir şeyin yılanması anaparaya bağlanamaz.³⁷

Beşinci örnek; Hz. Peygamberin, Hudeybiye'de ihrama girdiğini aktarması, sarih bir hatadır. Çünkü, sahih hadislerde, Zülhulefyede girdiği bildirilmiştir.³⁸

³² Nevevî, el-Mecmû', 6: 306.

³³ Nevevî, el-Mecmû', 9: 107.

³⁴ Nevevî, el-Mecmû', 6: 268.

³⁵ Nevevî, el-Mecmû', 7: 201.

³⁶ Nevevî, el-Mecmû', 8: 418.

³⁷ Nevevî, el-Mecmû', 6: 72

³⁸ Nevevî, el-Mecmû', 7: 205.

2.2.2. Galat Fahiş غلط فاحش

Gazzâlî, “Su sudandır” hadisini naklederken, ravilerden, Dubaa’yı Eslem kabilesine nispet eder, hâlbuki o Haşim oğullarındandır. Bunu Nevevî galat fahiş olarak niteler.³⁹ Gazzâlî’nin büyüklüğünden dolayı aldanılmaması gerektiğini de ekler.⁴⁰

2.2.3. Galat Merdud غلط مردود

Gazzâlî, çita ve kaplanın, avda kullanılmasının haram olduğunu naklederken Nevevî, bunu merdud bir nakil olarak niteler. Çünkü Nevevî’ye göre, Şâfiî’nin nassı ve mezhep âlimlerinin ittifakıyla bunlar av hayvanı olarak kullanılabilir.⁴¹

Nevevî, bazen galat ifadesini fiil kipinde kullanır:

2.2.4. Gallatu غلطوا

Birinci örnek; Gazzâlî, ihramda abdesti bozan her türlü mübaşeretin haram olduğu görüşündedir. Bu konuda mezhep ashabı Gazzâlî’yi hatalı (gallatu) bulmuşlardır. Çünkü şehvetsiz mübaşeret haram değildir.⁴²

İkinci örnek; Gazzâlî, istilamı haceri öpmek olarak tanımlar. Nevevî bu kullanımın yanlış olduğunu ifade etmektedir. İstilam el sürmek anlamına gelir. Bu konuda mezhep ashabı Gazzâlî’yi hatalı bulmuşlar.⁴³

2.3. Unkire Aleyh/İtiraz Edilmiştir انكر عليه

Tespit edebildiğimiz kadarıyla unkire aleyh ifadesi, ibare eksiklikleri için kullanılmaktadır. Nevevî bazen kitabında konuyla ilgili itirazları bir başlık altına toplayıp, değerlendirmektedir.

Birinci örnek; Nevevî, Gazzâlî’nin mestin müddeti ile ilgili olarak, mukim için bir gün bir gece, yolcu için üç gün üç gece olarak ifadesinin eksik olduğunu söylemektedir. Yani iki şeyi söylediğini fakat diğer iki durum olan, Hayız ve cenabet ile ayağın kanaması durumunu zikretmemiştir. Bu konuda öncekilerden böyle bir itirazın geldiğini söyler.⁴⁴

³⁹ Nevevî, el-Mecmû‘, 8: 319.

⁴⁰ Nevevî, el-Mecmû‘, 8: 320.

⁴¹ Nevevî, el-Mecmû‘, 9: 93

⁴² Nevevî, el-Mecmû‘, 7: 292;411.

⁴³ Nevevî, el-Mecmû‘, 8: 31.

⁴⁴ Nevevî, el-Mecmû‘, 1: 530

İkinci örnek; Hunsâ ile ilgili olarak Gazzâlî'nin "Cinsiyeti konusunda beyanından dönmesi, ancak hamilelik durumunda mümkündür" şeklindeki ifadesinden, hamilelik durumunda ister dönsün, ister dönmesin, doğum ile beraber artık kadın kabul edileceğini söyler. Öncekilerin bu konuya itiraz ettiklerini ifade etmiştir.⁴⁵

Üçüncü örnek; Gazzâlî'nin "Cünüblünün su artığı tahirdir, O artık, cünüb, adetli ve abdestsiz dokunduğu sudur. Ahmed'in hilafına" ifadesine dört konuda itiraz edilmiştir. 1. Ahmet b. Hanbel'e göre böyle bir su necis kabul edilmez. Hâlbuki bu ifadeden sanki necis kabul ettiği anlaşılmaktadır. 2. Cünübün fazlalığını, adetli ve abdestliyi ekleyerek tarif etmiştir. Hâlbuki her biri farklı durumları ifade eder. 3. "Cünüplüğün dokunduğu tahirdir" demesi eksik bir kullanıma sahiptir. Daha uygun olanın, mutahhir olmasıdır. 4. Dokunmak, ifadesi eksiktir. Arta kalan su demesi gerekirdi.⁴⁶

Dördüncü örnek; Haccın farz olması için, yolculuk imkanını Gazzâlî'nin şartlar arasında saymamasına Rafîî itiraz etmektedir. İbn Salah, Gazzâlî'yi destekleyerek, bunun şart değil rükün olduğunu bu sebeple saymadığını ifade etmektedir. Nevevî bu konuda Rafîî'nin daha isabetli olduğunu söylemektedir.⁴⁷

Beşinci örnek; Mâ'rîzî (536), Gazzâlî'nin tırnak kesimi esnasında sağ başparmağın sona bırakılmasının iyi olduğu görüşüne itiraz etmektedir. Nevevî, Mâ'rîzî'nin görüşünün nassa daha uygun olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸

Altıncı örnek; Gazzâlî, bir kimsenin bir kolunda iki el olması durumunda hırsızlık suçundan dolayı, ikisinin kesileceği görüşündedir. Bu konuda Gazzâlî'ye itiraz edilmiştir. Birinin kesilmesi gerekir. Mezhepte karar kılınmış görüş de bu yöndedir.⁴⁹

Yedinci örnek; Gazzâlî'nin, Ahmed b. Hanbel'e nispet ettiği, "ateşin değdiği"nden dolayı abdestin gerekliliği" görüşüne itiraz edilmiştir. Çünkü Ahmet b. Hanbel'e göre, sadece deve etinden dolayı, abdest alınması gerekir.⁵⁰

2.4. Leyse Keme Kale/Dediği Gibi Değildir ليس كما قال

Birinci örnek; Nevevî, Gazzâlî'nin, mustehade bayanın, bir mest ile bir farz namaz kılabilceği konusunda icmâ olduğunu söylemesini eleştirirken, "dediği gibi değildir" diyor. Çünkü diğer mezheplerde farklı görüşler bulunmaktadır.⁵¹

⁴⁵ Nevevî, el-Mecmû', 2: 49

⁴⁶ Nevevî, el-Mecmû', 2: 192

⁴⁷ Nevevî, el-Mecmû', 7: 89

⁴⁸ Nevevî, el-Mecmû', 1: 286.

⁴⁹ Nevevî, el-Mecmû', 1: 389

⁵⁰ Nevevî, el-Mecmû', 2: 60

⁵¹ Nevevî, el-Mecmû', 1: 515.

İkinci örnek; Gazzâlî'nin hür birine hamile olan bir cariye'nin satışının caiz olduğu görüşü konusunda, Nevevî "dediği gibi değildir" diyerek, satışının caiz olmadığını ifade etmektedir.⁵²

2.5. Beli's-savâb/Ve's-sevâb/Ve's-sahîh/Doğru Olan بل الصواب

2.5.1. Beli's-savâb

Birinci örnek; Gazzâlî'nin saç ve sakalın, siyaha boyanmasının mekruh olduğu konusundaki görüşünü eleştirirken Nevevî, doğru olanın haram olması gerektiği şeklinde düzeltmektedir.⁵³

İkinci örnek; Gazzâlî, namaz kılan kişi ile sütresinin arasından geçmenin mekruh olduğunu ifade etmektedir. Nevevî doğru olan görüşün, haram olması yönünde olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴

2.5.2. Ve's-sevâb

Birinci örnek; Gazzâlî, makattan kuru bir şekilde taş veya kurdun çıkması durumunda abdestle ilgili iki vecih olduğunu söylemektedir. Nevevî, doğru olanın iki vecih değil iki kavil şeklinde olması gerektiğini belirtmektedir.⁵⁵

İkinci örnek; Gazzâlî, Cuma günü, sünnet olan gusül yerine teyemmüm alınmasının doğru olmadığını söylemektedir. Çünkü gusülden amaç kötü kokuların giderilmesidir. Nevevî ise doğru olanın, su bulamayan kimsenin teyemmüm almasının sünnet olduğunu belirtiyor. Çünkü bu taabbüdi bir durumdur.⁵⁶

Üçüncü örnek; Gazzâlî, Cuma günü, imama rükûda yetişip yetişmediğinden emin olmayan kişinin durumuyla ilgili, iki kavlin olduğunu söylemektedir. Nevevî, doğrusunun, iki vecih olduğunu belirtmektedir.⁵⁷

Dördüncü örnek; Gazzâlî, şerhlerinden korkulmayan, fakat kendilerinden sonra, saldırma ihtimali bulunana kâfir bir topluluğun bulunduğu veya zekât vermeyen Müslüman bir topluluğun arasında bulunan bir kavme, ödemenin nereden yapılabacağıyla ilgili üç vecihin olduğunu söylemektedir. Nevevî doğru olanın üç vecih değil üç kavil olması gerektiğini belirtmektedir.⁵⁸

⁵² Nevevî, el-Mecmû', 9: 325.

⁵³ Nevevî, el-Mecmû', 1: 294.

⁵⁴ Nevevî, el-Mecmû', 2: 249.

⁵⁵ Nevevî, el-Mecmû', 2: 96.

⁵⁶ Nevevî, el-Mecmû', 2: 202.

⁵⁷ Nevevî, el-Mecmû', 4: 215.

⁵⁸ Nevevî, el-Mecmû', 6: 199.

Beşinci örnek; Gazzâlî, nezredilmiş i'tikaf esnasında, sarhoş olan veya irtidat etmiş kimsenin bu süreler içindeki, i'tikâfının geçersiz, diğerlerinin ise geçerli olduğu görüşündedir. Nevevî'ye göre ise doğru olanın, bütün i'tikâfın geçersiz sayılmasıdır.⁵⁹

Altıncı örnek; Gazzâlî, adeten bozulmayan bir şeyin satışından sonra, müşteri malı gördüğünde mal bozulmuşsa akdın, batıl olduğunu belirtmektedir. Nevevî'ye göre ise doğru olanın, akdın batıl olması değil, müşterinin, görme muhayyerlik hakkının batıl olmasıdır.⁶⁰

2.5.3. Ve's-sahîh

Birinci örnek; Gazzâlî, sakalın bir avuçtan sonra kesilebileceğini söyler. Nevevî ise doğrusunun, bir avuçtan fazlasının kesiminin, mekruh olduğunu belirtir.⁶¹

İkinci örnek; Gazzâlî, gümüşün, kaplarda veya kadınlara benzeme durumu dışında kullanımının caiz olduğunu söyler. Nevevî ise doğru olanın, yüzük dışındaki durumların haram olduğunu söyler.⁶²

Üçüncü örnek; Gazzâlî, Ticaret mallarının, bir yıllık nisabının ne zaman başlayacağı konusunda, üç kavil olduğunu söyler. Nevevî, doğru olanın, üç vecih olması gerektiğini söyler.⁶³

Dördüncü örnek; Gazzâlî, fakir ve miskinlere, ellerinden bir şey yapıp geçimlerini sağlayacak durumları olmadığı vakit, bir yıllık ihtiyaçlarının, zekât olarak verileceğini söylemektedir. Nevevî doğru olan görüşün, ortalama ömürleri kadar verilebileceği görüşünün daha doğru olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴

Beşinci örnek; Gazzâlî, hacca yaya olarak gitmenin kolay olması durumunda, yaya olarak gitmenin daha doğru olduğu görüşündedir. Nevevî, doğru olanın binekle gitmenin sünnet olması gerektiğini ifade eder. Çünkü Hz. Peygamber, sürekli binekle gitmiştir.⁶⁵

⁵⁹ Nevevî, el-Mecmû', 6: 519

⁶⁰ Nevevî, el-Mecmû', 9: 296.

⁶¹ Nevevî, el-Mecmû', 1: 290.

⁶² Nevevî, el-Mecmû', 4: 444.

⁶³ Nevevî, el-Mecmû', 6: 55

⁶⁴ Nevevî, el-Mecmû', 6: 194.

⁶⁵ Nevevî, el-Mecmû', 7: 91.

2.6. Batıl باطل

Batıl genellikle bir sıfat olarak gelmekle beraber bazen tek başına da kullanılmıştır.

Birinci örnek; Sünnet namazlar, tek bir selamla toplu kılınacağı vakit, tahiyat her iki rekâta bir okunabileceği gibi, sonda da okunabilir. Gazzâlî'nin, her rekâta okunabilir, görüşünü Nevevî batıl olarak niteler.⁶⁶

İkinci örnek; Gazzâlî vadide namaz kılmanın mutlak olarak mekruh olduğunu söylemektedir. Nevevî ise mekruhun sadece, Hz. Peygamberin uyuyup namazı kaçırdığı bütün vadiler için değil özel vadi için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Nevevî ise bu görüşün batıl olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷

Bazen de Bâtilun lâ asle leh باطل لا اصل له şeklinde kullanılmıştır.

Birinci örnek, Nevevî, Gazzâlî'nin abdest için rivayet ettiği duaların aslının olmadığını, batıl olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸

İkinci örnek; Gazzâlî, İbn Abbasın gözlerinin rahatsızlanması durumunda kılaçağı namazın durumunu Ebu Hureyre'ye sorduğunu rivayet etmektedir. Nevevî, bunun aslının olmadığını, sorduğu kişinin, Ummu Seleme olduğunu söylemektedir.⁶⁹

2.7. La Yuğtarra/Aldanılmasın لا يغتر

La yuğtarra fadesi uyarı amaçlı kullanılan bir ifadedir. Nevevî bu ifadeyi daha çok Gazzâlî gibi ümmet içerisinde kabul görmüş kişiler için kullanmaktadır. Konuyla ilgili örnekler şunlardır:

Birinci örnek; Birinin necis olduğu bilinen iki sudan, içtihaden birini tercih eden kişi, ikinci vakitte tekrar içtihadta bulunur ve ikinci içtihadında, diğer suyu tercih eden kişinin durumu konusunda Gazzâlî, İbn Sureycin görüşünü tercih etmektedir. Yani ikinci suyla abdest alıp, namazını kılar. Hâlbuki mezhep görüşü, böyle bir durumda, teyemmüm alınıp daha sonra bu namazların kaza edilmesi yönündedir. Nevevî buna aldanılmaması gerektiğini söylemektedir.⁷⁰

⁶⁶ Nevevî, el-Mecmû', 4: 51.

⁶⁷ Nevevî, el-Mecmû', 3: 162.

⁶⁸ Nevevî, el-Mecmû', 1: 465

⁶⁹ Nevevî, el-Mecmû', 4: 315.

⁷⁰ Nevevî, el-Mecmû', 1: 189.

İkinci örnek; Muvakkat, nafiler için, her vakit teyemmüm alınması gerekir. Nevevî Gazzâlî'nin, *el-Vasit*'inde kullandığı ifadesinden, konunun sadece revatip namazları için geçerli olduğu zannını oluşturduğunu, buna aldanılmaması gerektiği görüşündedir.⁷¹

Üçüncü örnek; Nevevî, namazda abdesti bozulan kişinin, durumu ile ilgili, Gazzâlî'nin, Hz. Âişe'ye nispet edilen ve namazına abdest aldıktan sonra kaldığı yerden devam edebileceği yönündeki hadisi "Sahih hadis kitaplarında geçen" şeklinde nitelenmesine aldanılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü hadis, sahih hadis kitaplarında geçmediği görüşündedir.⁷²

Dördüncü örnek; Nevevî, Gazzâlî'nin, içine necaset bulaşmış, yağla ilgili, eğer temizlenebiliyorsa, bir görüş, temizlenemiyorsa iki görüş var tafsiline itiraz ederek, durumun tam tersi yönde olduğunu ve buna aldanılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Buna aldanılmaması gerektiğini söylemektedir.⁷³

Beşinci örnek; Gazzâî i'tikaf esnasında, hanımını öpme ve sarılmanın i'tikâfı bozacağını ifade ederken, hactaki gibi demesine ile ilgili Nevevî, aldanılmaması gerektiğini çünkü bunların ihram yasaklarından olmadığını ifade etmektedir.⁷⁴

SONUÇ

Fikhî düşünce tarihi incelendiğinde, teşekkül ve gelişim döneminde ciddi bir hoşgörü ve mezhep/görüş çeşitliğinin olduğu görülür. Daha sonraki dönemlerde meydana gelen siyasi ve sosyal sebepler mezhepleri kendi içinde disipline etme ihtiyacını doğurmuştur. Bu disiplin ve tutarlılık faaliyetleri farklı görüşlere karşı doğal bir taassub oluşumuna sebep olduğu söylenebilir. Mezhebi, disipline etme ihtiyacının en önemli sebeplerinden birisi, fikhin düşünce faaliyeti olmanın yanında devletin hukuk ihtiyacını karşılama görevini de üstlenmiş olmasıdır. Böylece siyasi erk egemenliği altındaki topraklarda hukuk bütünlüğünü, bu disiplin yoluyla sağlamış olacaktır.

Mezhep içi disiplin bütün mezhepler için söz konusudur. Varlığını günümüze taşıyan mezheplerin temel özelliği, tutarlılık içinde bugüne kadar kendi kimliğini korumasıdır.

Şâfiî mezhebinde bu tutarlılık daha çok saygınlığı kabul edilen ilim adamları vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Özellikle, Nevevî'nin tenkih/ayıklama işlemiyle kendinden sonraki dönem ciddi bir şekilde etkilediği ve Şâfiî mezhebini disipline ettiği açıktır.

⁷¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2: 242.

⁷² Nevevî, *el-Mecmû'*, 4: 74.

⁷³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 9: 237.

⁷⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 6: 524.

Şâfiî mezhebinin, birinci tenkih öncesi döneminde en fazla tedavülde olan eserler Gazzâlî'ye aittir. Nevevî'nin Gazzâlî'yi eleştirirken, kullandığı yedi kavramı tespit ettik. Dikkat edildiğinde sayılı bazı konular dışında Nevevî'nin eleştirileri daha çok nakiller üzerine kurulduğu görülür. Gazzâlî'ye ait görüşlere de itirazın ya delil bakımından zayıf oluşu veya mezhebin genel yaklaşımına aykırılığı sebebiyle olduğu söylenebilir.

KAYNAKLAR

- Erdoğan, Mehmet. *Fıkı ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar yay, 2013.
- Nevevi, Ebi Zekeriyya Yahya b. Şeref. *et-Tenkîh fi şerhi'l-Vasiî*. Daru's-Selam, 1997.
- *Ravdatu'-Talibin*. Cilt I. Riyad: Daru'l-Alemi'l-Kutub, 2003.
- *el-Mecmû ' şerhu'l-Mühezzeb*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, tarih yok.
- *Tehzîbü'l-esmâ ' ve'l-lugât*. Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, tarih yok.
- Okuyucu, Nail. «Hicrî Üçüncü Asırda İmam Şâfiî'nin Eserlerinin Rivayeti ve er-Risâle'nin Okunurluğu.» *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 50 (Haziran 2016): 23-56.
- Özdemir, Muhittin. *Şâfiî Furu' Fıkah Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*. İstanbul: Basılmamış Doktora Tezi, 2010.

KUR'ÂN'DA İNKÂRCILARIN ELEŞTİRİLERİNE KARŞI PEYGAMBERLERİN TAHAMMÜL ÖRNEKLERİ VE BUNLARIN DİNÎ TEBLİĞDEKİ PRATİK DEĞERİ

*Yakup BIYIKOĞLU**

GİRİŞ

Allah'ın elçilerinin kavimlerine karşı en çok zorlandıkları şey dinî tebliğ olmuştur. Zira inkârcı topluluklar, kendi dinî saplantılarını ilgâ veya ıslâh edecek peygamberleri karşılarında görünce onlara karşı sert mukavemet göstermişlerdir. Dolayısıyla peygamberler de özellikle tevhide davet esnasında inkârcıların bir takım tepki ve inkâra dayalı eleştirilere maruz kalmışlardır. Kur'ân'da özellikle en eski kavimlerden söz edilirken, bunların zengin ve soylularından oluşan reis ve eşraf kesimini anlatmak için yer yer *mele'* kelimesi kullanılır. Bu bağlamda ilk nebilerden Hz. Nûh, A'râf Sûresi 60. Ayette belirtildiği üzere kavminin önde gelenleri tarafından teklif, tevhîd, nübüvvet ve ahirete davet hususlarında yanlışa sapmakla suçlanmıştır.¹

Bu çalışmamızda Hz. Peygamber öncesi resullerin, tebliğ hususunda inkârcıların tepki ve eleştirilerine karşın en güzel şekilde ortaya koydukları tahammül örneğini sunacağız. Bu bağlamda Kur'ân'da kıssa edilen Hz. Nûh, Hüd, Sâlih, Lût, İbrahim, Şuayb ve Mûsa gibi peygamberleri örnek olarak vereceğiz. Böylece Kur'ân zaviyesinden peygamberlerin tevhidi anlatmada maruz kaldıkları inkârî eleştiri ve tepkilere karşı, tahammül sınırlarının boyutlarını görme imkânı bulacağız. Tebliğimizin birinci bölümde, ayetler ekseninden hareketle önceki peygamberlerin davetlerinde karşılaştıkları muarazaları; ikinci bölümde ise peygamberlerin tüm bu tepkilere karşı göstermiş oldukları tahammül örneklerini ve bunların irşâd- tebliğ görevi bağlamında pratik tezahürlerini ele alacağız.

Muhteva olarak ise, Hz. Peygamberden önce gönderilen elçilerin davet yöntemlerin konu edindik. Zira Hz. Muhammed'in (s.a.s) risâlet görevindeki davetine dair temel hususlar Kur'ân'da belirtilmekler beraber, uygulama cihetine dair çoğu bilgiler hadislerde geçmektedir. Ancak önceki peygamberlerin sünnetine dair uygu-

* Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, ybiyikoglu@nku.edu.tr

¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr: Beyrût, 1981), 14: 156-157; krş. Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, Mlf. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 2: 542.

lamalar ise kıssalar şeklinde vahiy olarak bizlere bildirilmiştir. Nitekim onların kavimlerini davetteki uygulamaları tevatür olarak kesin bilgi ile bize ulaştırmıştır.

Sonuç olarak belirtecek olursak, pratik değer açısından bu tahammül örneklerinin günümüzdeki dinî davet metoduna nasıl yansıtılabileceğine dikkat çekilecektir. Böylece bu tahammül örneklerinin tebliğ-irşâd görevinde etkili bir şekilde yöntem olarak uygulamaya geçirilebilmesi ve bunların pratiğe yansması hususları irdelenecektir.

Örnek olarak ele alacağımız nebilerin tepki ve eleştirilere maruz kalışına karşın, göstermiş oldukları tahammül örneklerini şöyle sıralanabilir:

1. İnkârcıların Peygamberlere Karşı İtirazları ve Peygamberlerin Gösterdiği Tahammül Örnekleri

Hız. Nûh

Kur'ân'da İdris'den (a.s) sabredenlerden olması şeklinde bahsedilse bile², kavmini davette tepkilere maruz kalan ve tepkilere karşı tahammül örnekleri sunan Hız. Nuh'un en zor kaldığı şey, kavmine peygamberliğini kabul ettirmek olmuştur. Kendisine çok uzun bir ömür ve peygamberlik süresi verilmesine rağmen kavminin kendisine inananların sayısı çok az olmuştur. Zira Kur'ân'da bu husus: *"Biz Nuh'u kavmine peygamber olarak göndermiştik. O, elli yıl hariç, bin yıl kavminin arasında kalmıştı. Sonunda kavmindekiler şirk batağında yaşamaya devam ederlerken onları tufan alıp götürüverdi"*³ şeklinde haber verilmektedir. Rivayetlere göre Hız. Nûh tufandan sonra üç yüz elli yıl yaşamış, bir görüşe de göre üç yüz elli yaşında kendisine vahiy geldiğinden Kur'ân'da belirtilenin rakamın üstünde bin üç yüz yıl yaşamıştır. Mekke'de vefat etmiş ve Mescid-i Haram'da defnedilmiştir.⁴

Hız. Nuh başta olmak üzere, tenkitlerin çoğunlukla peygamberlik görevi hakkında olduğu ve elçilerin nübüvvet yönleriyle yalanlandıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân, nebilerin gerçek peygamber olduklarına dair akli ve mucizelerden bahseder. Buna rağmen nebileri yalanlayarak direnç gösterenlerin de zemmedilmeleri, yaptıkları zulüm nedeniyle felaketlere uğradıkları ve ahirette ise bunların büyük bir azaba uğratılacakları haber verilmektedir.

Nuh peygamber, tevhide davet konusunda pek çok eleştiri ve inkârlara maruz kalmıştır.⁵ Hız. Peygamber'in tebliğ konusunda karşılaşılan tepki açısından en çok benzeştiği Hız. Nûh'tur. Zira Kur'ân, Mekke müşriklerine tevhide anlatırken Nûh'un (a.s) inanan ve gemiye bindirilen zürriyetinden bahseder.⁶ A'râf Sûresi 62. ayette

² Enbiyâ 21/85.

³ Ankebût 29/14.

⁴ Ömer Faruk Harman, "Nûh", (İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2007), 33: 224-227.

⁵ A'râf 7/59-64; Yûnus 10/71-73; Hûd 11/25-34; Mü'minûn 23/23-26; Şuarâ 26/105-118; Nûh 71/1-20.

⁶ İsrâ 17/3.

Hız. Nûh'un kavmini davet konusunda zikredilen *tebliğ*, "bir şeyi yerine ulaştırma" anlamına gelmekte olup istiâre olarak ise "bilinmesi istenen bir konuyu ilgisine duyurmak" şeklinde de kullanılır. Yakın anlamda kullanılan *nasihat* ise, "bir kimse-nin muhatabını kendi faydasına veya zararına olan konularda iyi niyet üzere uyar-mak" anlamını taşır.⁷

A'râf Sûresi 59-64. ayetlerinden hareketle Hız. Nûh, getirdiği vahiy (nübüvvet) için kendisini yalan söylemek ve doğru yoldan sapmakla suçlayanlara; derin bir samimiyetle yalancı olmadığını ve yoldan sapmış olmadığını, bir resul olarak onlara Allah'ın emir-yasaklarını bildirdiğini ve öğütler vermek için geldiğini beyan etmiş-tir. A'râf Sûresi 63. ayetteki, "*Günahından sakınıp da rahmete nail olmanız ümidiyle içinizden sizler uyaracak bir adam vasıtasıyla size bir zikir (vahiy) gelmesine şaşırдыңız mı?*" Hız. Nûh ile ilgili ibare tefsir bağlamında dört şeye işaret eder:

a) Ona Allah'tan vahiy gelmiştir. O halde o bir peygamberdir, içlerinden tanı-dıkları dürüst bir insandır. b) Amacı insanları uyarmaktır. c) Uyarmanın gayesi takva olup ilahi buyruklara uyup yasaklardan sakınmaktır. d) Takvanın götüreceği sonuç ise Allah'ın rahmetine mazhar olmaktır.⁸

Bütün bunlarla, içlerinden seçilen bir nebinin uyarıcı olarak gelmesinin şaşıl-a-cak bir durumun olmadığı anlaşılmaktadır. Yine Yûnus Sûresi 71-73. ayetlerde Hız. Nûh'un yalancılıkla itham edilmesiyle ilgili olarak şöyle buyurur: "*Şayet yüz çevi-rirseniz, zaten benim sizden beklediğim bir karşılık yok; benim mükâfatımı ancak Allah verir. Bana teslimiyet içinde olmam emredildi. Yine de onu yalancılıkla itham ettiler. Biz de onu ve gemide kendisiyle beraber olanları kurtardık. Ayetlerimizi yalan sayanları ise suda boğduk. Bunları onların yerine geçirdik. İşte gör, o uyarılanların sonu nice oldu!*"⁹ Burada Hız. Nûh, "ortaklar" olarak nitelenen asılsız tanrıları hakkında aldıkları kararları hakkında kavmini iyice düşünmeye; bir taraftan da edinmiş oldukları bu tanrıların sorumluluk üstlenip üstlenemediği ve yardım vaadinde bulunup bu-lunmadığını hicivli bir üslupla test etmeye çağırmıştır. Nihâi olarak Hız. Nûh, bu tavrıyla onlara meydan okumuştur.¹⁰ Bu husus, nebilerin davetteki cesaretinin göstergesidir.

Ancak Hız. Nuh'un bütün uyarılarına rağmen, kavmi onu yalancılıkla itham etmeye devam etmiştir. Bunun üzere büyük bir tufana yakalanmışlar ve inkârcıla-rın hepsi boğularak tarih sahnesinden yok olup gitmişler.¹¹ Yûnus Sûresi 71. ayet-teki benim aranızda uzun süre bulunmam şeklinde tercüme edilen "مقامي" lafzına ise, "benim konumum, aranızda çok uzun süre yaşamam, konumun belli ve kelâ-

⁷ Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 8: 193-194; Kur'an Yolu, 2: 542-543.

⁸ Kur'an Yolu, 2: 543.

⁹ Yûnûs 10/72-73.

¹⁰ Kur'an Yolu, 3: 124.

¹¹ Nûh Tufanı konusunda bk. Hûd 11/ 36-49.

mın açık olması için öğüt vermem” gibi anlamlar verilmiştir. Zira konum olarak Hz. İsa, ayakta iken ve havarileri de oturur halde onlara vaaz ederdi.¹²

Yine Hûd Sûresi 25-34. ayetlerinde kavminin Hz. Nuh'a olan tepkisi açık olarak ortaya konmaktadır. Özellikle ilk ayette Hz. Nûh'un kavmine açık bir uyarıcı olarak gönderildiği ve onun da kavmini Allah'tan başka varlığa tapmamaya davet ettiği beyan edilmiştir. Sonra 27. ayette anlatılan *mele'*, kavminden ileri gelen soylulardan oluşan lider eşraf kimseler olup, Hz. Nuh'un davetine tepki ve mukavemet göstermişlerdir. İnkârı bu topluluk, beşerî özellikleri üzerinden Nûh peygambere eleştiriler getirmişlerdir. Bu husus müşriklerin Hz. Peygamber'e göstermiş olduğu itirazlar ile benzeşmektedir. Şöyle ki, “*Kavmin ileri gelen inkârcıları, 'biz seni sadece bizim gibi bir insan olarak görüyoruz. Sana sığ ayak takımından başkasının uyduğunu da görmüyoruz. Sizin bize karşı olan bir üstünlüğünüzü de kabul etmiyoruz. Bilakis sizin yalancı olduğunuz kanaatini taşıyoruz' dediler.*” Hz. Nûh'un kavminden “ileri gelenler” şeklinde nitelenen inkârcı bu topluluk; üstünlüğü, maddî güce dayalı zenginlik, kabilenin genişliği, adamların çokluğunda gördüklerinden, Hz. Nûh'a inanan insanları sıradan görerek küçümsediler. Zira peygamberlere inanan bu kimseler, kendilerine dünyada adalet ve eşitliğe dayalı düzen, ahirette de ebedî mutluluk vaat edilen toplumun en alt tabakası olarak köle, yoksul ve ezilenlerden oluşuyordu. Dolayısıyla peygamberlerin zorba topluluklara karşı olarak ıslahatçı karakterleri, toplumun düzenini elinde tutan varlıklı ve imtiyazlı kişiler tarafından hoş karşılanmamıştır. Zira bu husus, *mele'* adlı güruhun, peygamberlere itham ve eleştirilerine neden olmuştur.¹³ Müfessirler, ayetteki “sığ görüşlü” anlamında “بادي الرأى” tamlamasına, kırâat farklılıklarını da dikkate alarak “ilk görünüş olarak” veya “bedî/açıkça belli olan” şeklinde farklı anlamlara geldiğini söylemektedirler.¹⁴

Görüldüğü üzere Hûd Sûresi 27. ayetindeki ifadeler, inkârcı müşriklerin belirtilen şüphe ve tereddütlerine Hz. Nûh'un verdiği bir cevaptır. Dolayısıyla bütün peygamberlerde olduğu gibi Hz. Nûh da kavminden çağırıldığı tevhit ilkeleri konusunda aklî ve naklî delillere sahip olduğuna; ancak kavminin cehaleti, mal ve makama düşkünlüğü nedeniyle peygamberlerin konumunu anlayamadığına dikkat çekmiştir. Ayrıca Hz. Nûh, “siz istemediğiniz halde biz sizi (inanmaya ve anlamaya) zorlayabilir miyiz?” sorusuyla da dinde zorlama olmadığına ve nebilerin görevlerinin sadece tebliğ olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁵

Sonuç olarak ise belirtecek olursak Hz. Nûh'un davet özetini Nûh Sûresi 1-20. ayetleri arasında görmek mümkündür. Zira bu ayetlerden anlaşılın şey, bir peygamberin görevi davetini eksiksiz yaptığıdır. Hz. Nûh da gece gündüz demeden bütün gücüyle halkının kurtuluşu için çalışmış ve sorumluluğunu yerine getirmiş-

¹² Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1997), 2: 341.

¹³ Kur'an Yolu, 3: 165.

¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 17: 241.

¹⁵ Kur'an Yolu, 3: 165-166.

tir. Ayette Hz. Nûh'ün daveti esnasında inkârcıların parmaklarını kulaklarına tıkamaları ve elbiselerini başlarına dolamaları tebliğin reddine dair mecazî söylemler olarak kabul edilmektedir.¹⁶ Bu ayetlerden, Hz. Nûh üzerinden şartlara göre tebliğlerin açıktan ve gizli olarak yapılışı nedeniyle davet konusunda farklı tebliğ metodlarının kullanılabilceği anlaşılmalıdır.

1.2. Hz. Hûd

Kur'ân Hz. Hûd'un kavmi tarafından peygamberliğine dair itirazlarından bahseder.¹⁷ Yine Hz. Nûh gibi Hûd (a.s) da Allah'tan başkasına kulluk etmemeye davet için gönderilmiştir.¹⁸ Hz. Nûh ile benzer olarak 66. ayette şöyle buyrulmaktadır: “*Kavminin İnkârcı ileri gelenleri, 'biz seni kesinlikle bir beyinsizlik içinde görüyor ve gerçekten senin yalancılardan olduğunu düşünüyoruz' dediler.*”¹⁹

Kavminin yalanlaması üzerine Hz. Hûd'un kavmini ikna etmeye çalışır. Cenâb-ı Hak, onlara Hz. Nûh'tan sonra kendilerini “halifeler” kulmasını ve fizikî olarak ise onları sağlam ve güçlü yaratmasını hatırlatır. Öncelikle Âd kavminin Tufan'dan sonra yeryüzünde ilk yapısallaşan ve imar faaliyetleri yapan nesil olduğunu, ikinci olarak da bunların soyundan gelenlerin daha iri ve güçlü olduğunu ifade eder.²⁰ Hûd (a.s) bir rivâyete göre, Âd kavminin soyundan bir başka rivâyete göre Âd'ın dedesi Sâm'ın diğer bir oğlunun soyundan olup Arap kavminden gelen peygamberlerin ilkidir. Ayette “onların kardeşi” denilmesi aynı topluluk ve akrabaya nispet edildiğini gösterir.²¹

Hz. Hûd'un kavmi, önerileri dikkate alarak Allah'a şükran borçlarını eda etmeleri gerekirken, yalnız Allah'a kulluk etmeye, atalarının yaptığı uydurma tanrıları bırakmaya davet edildikleri için Hûd'u (a.s) eleştirip kınadılar. Üstelik de azabın bir an önce getirmesini kendinden isteyerek akıllarınca peygamberi zor durumda bırakmaya çalışmışlardır. Ancak Hz. Hûd, soğukkanlılık ve teslimiyetle en güzel tahammül örnekliliği göstererek hak tarafından kendilerine gelecek azabı beklemiştir. Nitekim ayette “*Üzerinize rabbiniz tarafından bir azap ve öfkenin gelmesi hak olmuştur...*”²² Şeklinde bu husus belirtilmiş ve peygamberden de inkârcıların başına gelecek akıbeti beklemesi istemiştir.

¹⁶ Kur'an Yolu, 5: 465.

¹⁷ A'râf 7/65-72; Hûd 11/ 50-57; Mü'minûn 23/32-38; Şuarâ 26/ 123-138 ve Ahkâf 46/21-23.

¹⁸ A'râf 7/65.

¹⁹ A'râf 7/66.

²⁰ Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, 14: 164.

²¹ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8: 200; Ömer Faruk Harman, “Hûd”, (İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 1998), 18: 279.

²² A'râf 7/71.

Hûd Sûresinde kavmini Allah'tan başkasına kulluk yapmamaya davet ettiği, onlardan atası Hz. Nuh'ta olduğu gibi kavminden daveti yaparken bir ecir beklemediği, ecrini de tamamen kendini yaratan Allah'tan beklediği belirtilmektedir.²³ Böylece Hz. Hûd, Allah'ın birliğine inancı tebliğ ettikten sonra, işledikleri günah ve putperestlikleri nedeniyle kavmine Allah'tan bağışlanma davetinde bulunmuştur. Hatta onları ikna olarak inandıkları takdirde Allah'ın üzerlerine bolca yağmur yağdıracağını, kuvvetlerine kuvvet katacağını beyan etmiştir.²⁴ Zira Âd kavmi çölde yaşayarak tarım ve bağcılıkla uğraşıyordu. Yağmura fazlaca ihtiyaçları vardı. Yağmur yağdırarak Allah onlara kuvvet, bolluk olarak şeref ve izzet katacaktı. Ancak Hûd'un (a.s) kavmi gururlu ve kibirli idi. Ne dediklerini kabul ettiler ne de Peygambere inandılar. Hatta Hz. Hûd'u akılsızlık, sapkınlık ve yalancılıkla itham ettiler. Hûd (a.s) da onların inkâr ve isyanda ileriye gittiklerini görünce akıbetleri konusunda endişe etti. Sonra da tahammül örneği göstererek "sakın günahkârlar olup da Allah'tan yüz çevirmeyin" söyleyerek sabırla kavmini uyardı.²⁵ Yine Şuarâ sûresi 123-138. ayetlerde kavminin tevhidi, peygamberliğini yalanlamaları ve bunun sonucunda helak oluşları benzer şekilde haber verilmektedir.

Ahkâf Sûresinde ise, Hz. Hûd'un, Allah'tan başkasına kulluk etmemelerini, yoksa kendilerine azabın geleceğini kavmine hatırlattığı haber verilmektedir. Kavmi de "*Sen bizi ilahlarımızdan uzaklaştırmak için mi geldin? Doğru söylüyorsan hemen gerçekleştir!*"²⁶ Dediler. Ancak bunun üzerine Hz. Hûd'un tahammül örneği ayette şöyle anlatılır: "*O da, 'bu bilgi ancak Allah katındadır. Size bildirilmek üzere gönderilen mesajı ulaştırıyorum, fakat sizi cehaletle uğraşan topluluk olarak görüyorum' dedi.*"²⁷

Özetle Hz. Nûh'tan sonra kendilerine peygamber gönderilen ilk Arap topluluğu Âd kavmidir. Onların cehalette olduğunu söyleyen Hz. Hûd, inanmayanların kendilerinde ve çevrelerinde gördükleri iman işaretlerini, inananların aksine kullanmışlardır. Böylece duyu ve akıllarının çıkarımlarının ebedi kurtuluş konusunda bir işe yaramadığı görülmüştür.²⁸ Velhasıl Hz. Hûd onların bu durumunu cahillik olarak ederek tahammül sınırının hangi minvalde olduğunu izhar etmiştir.

1.3. Hz. Sâlih

Kur'ân'da inkârcıların tepkilerine maruz kalan diğer bir peygamber Hz. Sâlih'tir.²⁹ A'raf Sûresinde, Hz. Sâlih'in Semûd kavmine tebliğ için gönderildiğinden bahsedilir. Bu kavim, eski bir Arap toplumunun adıdır. Nûh'un oğlu olan

²³ Hûd 11/50-51.

²⁴ Bk. Hûd 11/52.

²⁵ Kur'an Yolu, 3: 178.

²⁶ Ahkâf 46/22.

²⁷ Ahkâf 46/23.

²⁸ Kur'an Yolu, 5: 38.

²⁹ A'raf 7/73-79; Hûd 11/61-65; Hicr 15/80-81; Şuâra 26/141-157 ve Neml 27/45-53.

Sâm'ın soyundan gelmiştir.³⁰ A'râf 73. ayette Hz. Sâlih'in kavmine gönderilişi şöyle haber verilmektedir: “*Semûd'a kardeşleri Sâlih'i gönderdik. Onlara: 'Ey kavmim O'ndan başka tanrınız olmayan Allah'a kulluk edin. Size Rabbinizden açık bir delil gelmiştir. O da size işaret olarak Allah'ın şu devesidir.'... dedi.*”³¹

Sâlih'in davetinin özünü, Allah'a kulluk edip O'ndan başkasını mabûd olarak tanımama ilkesi oluşturuyordu. Sonraları tevhid inancından sapan Semûd kavmi, kendileri için gönderilen Salih'i (a.s) yalancılıkla suçlayarak doğru oluşuna dair kendisinden mucize göstermesini istediler.³² Hz. Sâlih de “*Size Rabbinizden açık bir delil gelmiştir. O da size bir mucize olarak gelen Allah'ın şu devesidir*”³³ dedi. Hz. Salih çok özel bir yaratık olan bu deveye ilişmemeleri ve kötülük etmemeleri konusunda kavmini özellikle uyarmıştır.³⁴

Kur'ân, eski toplumlara dair gurur ve kibre ile peygamberlerin getirdiği hak dinin kabulünde direnip büyüklük taslayan mele' grubu ve zorbalara hakkında *müstekbir*, bunların zayıf ve âciz gördüğü, baskı yapıp yönlendirmek istediği kitleler hakkında da *müstazâf* deyimini kullanır.³⁵ İşte sonunda, kibir ve inatları yüzünden basiretleri bağlanan mele' gurubu, verdikleri sözü çiğneyerek deveyi kestiler. Sonra da inkârlarını açık bir şekilde beyan ederek, Sâlih'ten (a.s) gerçek peygamberlerden olduğunu anlamak için tehdit ettiği azabı getirmelerini istediler.³⁶ Bunun üzerine şiddetli bir deprem ile eski inkârcı kavimlerin akibetine maruz kaldılar. Dehşetli sarsıntıyla (recfe) başlarına gelen afet sonraki durum Kur'ân'da şöyle anlatılır: “*Sâlih o zaman onlardan yüz çevirdi: Onlara: 'Ey kavmim! Andolsun ki ben size rabbimin vahyettiklerini tebliğ ettim ve size öğüt verdim; fakat siz öğüt verenleri sevmiyorsunuz'* dedi.”³⁷ Bu ifadeleri, Hz. Sâlih'in üzüntüsünden dolayı söylemiş olabileceği ifade edilmektedir.³⁸

Hz. Sâlih, tebliği ettiği hak din konusunda akli ve nakli delillere sahip olduğuna, yüce Allah tarafından kendisine peygamberlik verildiğine işaret ederek kavminin bu konuyu iyi bir şekilde değerlendirmelerini istemiştir. Fakat kavmi gittikçe sertleşerek Hz. Sâlih'i yalancılıkla suçlamışlar, iddiasını kanıt için mucize göstermesini istemişlerdir.³⁹ Bunun üzerine Hz. Sâlih, mucize olarak deveyi göstermiştir.

³⁰ Celal Kirca, “Semûd”, İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2009), 36: 500-501.

³¹ A'râf 7/73.

³² Şuarâ 26/154.

³³ A'râf 7/73.

³⁴ Muhammed Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân fi te'vili'l-âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türki, (Kahire: Dâru Heccr, 2001), 10: 283-285.

³⁵ A'râf 7/75.

³⁶ Bk. A'râf 7/76-78.

³⁷ A'râf 7/79.

³⁸ Kur'ân Yolu, 2: 549-550.

³⁹ A'râf 7/73-74; Şuarâ 26/155-159.

Deveye herhangi bir kötülük yapmamak için kavmini uyarmasına rağmen aksini yaparak deveyi öldürdüklerinde ceza artık onlar için kaçınılmaz hale gelmiştir.⁴⁰

Hicr Sûresi ayetlerinde ise geçmişte ders almayan Hicr halkından, yani Semûd kavminden bahsedilmektedir. Bu halkın yaşadığı bölge ise, Medine-Tebük arasında bir yerdedir. Hz. Salih ile ilgisi olması nedeniyle buraya Medâin-i Sâlih de denilmiştir. Müfessirler, bu kavmin kayaları oymak suretiyle yeryüzünde imarda bulduklarını⁴¹, göz önünde bulundurarak Hicr'de yaşayan topluluğun Semûd kavmi, peygamberlerinin de Sâlih (a.s) olduğunu söylerler. Aslında bu kavme yalnız Sâlih peygamber gönderilmiş olup onu da yalancılıkla suçlamışlardır. Zira genel olarak bakıldığında bir peygamberi reddedenler, aynı temel gerçekleri temsil eden öteki peygamberleri de reddetmiş sayılacağından, Hicr Sûresi 80-81. ayette de Medine ve Şam arasında yaşayan Hicr halkının (Semûd), aynı şekilde Sâlih peygamberi de yalancılıkla suçladığı bildirilmiştir.⁴²

Yine Neml Sûresinde 45. ayette belirtildiği üzere, birbiriyle çekişen gruptan birinin Salih peygambere iman eden güçsüzler ve zayıflar, diğer ise inanmayan güçlü mağrur kişilerdi. Ayette zikredilen şehirden maksat Hz. Sâlih'in yaşadığı, peygamber olarak görev yaptığı ve Semûd ile mücadele ettiği Hicr şehriydi. (Hicr 15/80)⁴³. Hz Sâlih onların nizalarına karşı söylemi Kur'ân'da: "*Salih, 'Ey Kavmim iyilik dururken niçin kötülüğe koşuyorsunuz; size merhamet edilmesi için Allah'a yalvarsanız olmaz mı', Onlar da: 'Sen ve beraberindekiler bize uğursuz geldiniz.'*" Hz. Sâlid de: "*Başımıza gelenler Allah katındandır. Şüphesiz siz imtihana çekilen topluluksunuz'*" dedi.⁴⁴ ayeti zikredilir. Bunun üzerine tahammül sınırlarını aşarak uğursuz saydıkları, Hz. Sâlih'i ve ailesini öldürüp yok etmeyi planladıkları haber verilmektedir.⁴⁵

1.4. Hz. Lût

Kur'ân-ı Kerim'de inkârcıların daveti üzere kavminin ağır tepkisine maruz kalan diğer bir peygamber Hz. Lût'ur.⁴⁶ Lût (a.s), Hz. İbrahim'in kardeşi Haran'ın oğludur. İbrahim (as) ile birlikte Irak'tan ayrılıp Filistin'e gitmiş, daha sonra da Ölüdeniz kıyısında yaşayan inkârcı ve ahlakî sapkınlık içinde olan Sodom ve Gomore halkını ıslah etmek için görevlendirilmiştir.⁴⁷ Zira o, itikadî hususlar ve kavminin ahlâka aykırı durumlarıyla mücadele etmiştir. Zira A'râf sûresi 80-84.

⁴⁰ Kur'ân Yolu, 3: 183.

⁴¹ A'râf 7/74; Şuarâ 26/141-149.

⁴² Zemaşşerî, *Keşşâf*, 2: 548; Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Turkî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 12: 238.

⁴³ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 14: 103-104.

⁴⁴ Neml 27/46-47.

⁴⁵ Bk. A'râf 7/ 78.

⁴⁶ A'râf 7/80-84; Hüd 11/ 77-80; Hicr 15/ 67-71; Şuarâ 26/160-169; Neml 27/54-57; Ankebût 29/28-29 ve Kamer 54/36.

⁴⁷ Kur'an Yolu, 4: 168; Bu kavmin eşcinsellik ve fuhuş saplantıları konusunda bk. A'râf 7/80-84; Hüd 11/69-83 ve Şuarâ 26/160-173.

ayetlerde belirtildiği üzere Hz. Lût, erkeğin erkeğe yaklaşması şeklindeki fuhuş çeşidini, daha önce hiçbir ümmette görülmemesine rağmen kavmi içinde yaygınlaştırılması sebebiyle eleştirmişti.⁴⁸ Böylece kavmine, kendisinin güvenilir bir peygamber olduğunu, Allah'tan korkup davete icabet etmek üzere hallerini düzeltmeleri gerektiğini söyledi.⁴⁹ A'râf sûresi 81. ayette geçen "meşrû ölçüleri aşan" anlamına gelen *müsriif* kelimesi ayette cinsel sapkınlığı ifade etmektedir.⁵⁰ Sapkınlığa düşmüş bu kavim Hz. Lût'un uyarılarını dikkate almak bir yana, peygamberi ve kendine uyanları ülkelerinden kovmaya çalıştılar. Bu şekilde sapkın bu kişiler inanan topluluklar ile "fazla temizlik taslayan insanlar" şeklinde küçümseyerek alay ettiler.⁵¹

Hûd Sûresi 77-80. ayetlerinde belirtildiği üzere, Hz. Lût'un teklifi ve direnmesi karşısında kavmi, alay ederek onu şehirden çıkarmak istedi. Hz. Lût zayıf bir ümitle de olsa tebliğ görevini sonuna kadar sürdürdü. Kavmini bu çirkin işten vazgeçirmeye çalıştı. Misafirlerine tacizde bulunarak kendini mahcup etmemelerini rica etti. Bu hususta Allah'tan korkmalarını onlara nasihat etti. Sözüden anlayıp taşkınlığı önleyecek birini aradı. Fakat içlerinde böyle birini bulamadı. Hepsî şehvetlerinin esiri olmuştu. Bu sebeple onun nasihatlerini reddettiler. Lût (a.s) yalnız ve garip kalmıştı. Durum bu minvalde devam edince Hz. Lût ailesini alarak şehirden çıktı.⁵² Tan yerinin ağarması azabın gelmekte olduğunu haber veriyordu. Nitekim güneş doğarken onları korkunç bir gürültü yakalayıp, ardından şiddetli depremle yok olup gitmişlerdi.⁵³

Şuarâ Sûresi 160-169. ayetler arasında Hz. Lût ile kavminin mücadelesi şöyle haber verilmektedir: "Lût kavmi de peygamberleri yalancılıkla suçladı. Kardeşleri Lût onlara şöyle demişti: 'Allah'a karşı gelmekten sakınmaz mısınız?' Bilin ki ben size gönderilmiş, güvenilir bir elçiyim. Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin. Bunun için sizden bir karşılık beklemiyorum. Benim ecrimi vermek yalnız âlemlerin Rabbine aittir. Rabbinizin sizler için yarattığı eşlerinizi bırakıp da insanlar arasında erkeklere mi yaklaşıyorsunuz? Doğrusu siz haddini aşan bir kavimsiniz! Onlar da 'Ey Lût: 'Bu tutumundan vazgeçmezsen iyi bil ki sen de kovulacaksın!' Lût da: 'Doğrusu ben yaptığınızdan dolayı size öfkeliyim' dedi. Rabbin beni, ailemi, bunların yapmakta olduklarının vebalinden kurtar diye dua etti."

Neml Sûresi 54-58. Ayetlerinde birçok kötülüğün yanında homoseksüellik şeklindeki ilişkiye kulak asmayan bir topluluğun, müthiş yağmur (taş) ile nasıl helak edildiği anlatılarak insanların bu tür kötülüklerden sakınmaları istenmiştir. Ankebût Sûresinde de Hz. Lût'un kavmine böyle bir hayâsızlıktan sakınmalarına

⁴⁸ Krş. Ankebût 29/28.

⁴⁹ Şuarâ 26/160-164.

⁵⁰ Kur'an Yolu, 2; 551.

⁵¹ Muhammed Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kâdir*, (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, 1964), 2: 222.

⁵² A'râf 7/83.

⁵³ Hicr 15/73-74; Kur'an Yolu, 3: 188.

dair isteğini tekrarlanmıştır. Onlar da davetinde doğru oluşunun nişanesi olarak kendisinden azap getirmesini istemişlerdir. Bunun üzerine tahammül örneği olarak Allah'a sığınarak Hz. Lût: "Şu ahlaki bozan topluluğa karşı bana yardım et!" şeklindeki dua etti.⁵⁴ Yine Kamer 36-37. ayetlerde tahammülün son sınırına geldiği ve şiddetli şekilde cezalandırılmaları konusunda uyarıldıkları, fakat uyarılara şüphe ile bakıp dikkate almadıkları haber verilmiştir.

1.5. Hz. İbrahim

Tevhid mücadelesi olarak davetinde Nemrut ve kavmi ile mücadele eden diğer bir Peygamber Hz. İbrahim'dir.⁵⁵ Enbiyâ Süresi'nde Hz. İbrahim'in tevhide dair mücadelesi şöyle anlatılır: "O, babasına ve kavmine 'şu kendilerine tapmakta olduğunuz heykeller de ne oluyor?' diye sormuştu. Onlar da: 'Atalarımızı bunlara tapar bulduk' şeklinde cevap vermişlerdi. İbrahim de: 'Doğrusu siz ve atalarımız da açık bir sapkınlık içindesiniz.' dedi. Onlar da: 'Bize gerçeği mi getirdin, yoksa bizimle oyun mu oynuyorsun?' diye sordular. İbrahim de şöyle cevap verdi: 'Hayır, sizin rabbiniz göklerin ve yerin rabbidir. Onları O yaratmıştır. Ben de buna şahitlik edenlerdenim.' Sonra içinden şöyle geçirdi: 'Allah'a yemin olsun ki siz ayrışıp gittikten sonra putlarınıza bir oyun oynayacağım.'⁵⁶

Yakın anlamda anlatılan Şuarâ süresi 69-82. ayetlerinde anlatıldığı üzere Hz. İbrahim'in kavmi ay, güneş ve yıldızlara veya bunların yerdeki sembolü kabul ettikleri putlara tapıyorlardı. Bu topluluğun, gökyüzündeki en büyük tanrısı güneş, yeryüzündeki onun temsilcisi *Ba'l* isimli put idi.⁵⁷ Hz. İbrahim kavmine Allah'ı bırakıp da tapmış oldukları bütün tanrıların uydurma, onlara tapanlarında sapkın yolda olduklarına işaret etmiş; tapılmaya layık olan gerçek tanrının hidayete erdiren, yediren içiren, şifa veren, öldüren kıyamette diriltip hesaba çeken günahları bağışlayan Allah olduğuna dikkat çekmiştir.⁵⁸

Benzer itirazlar Ankebût Süresinde de geçmektedir. Zira önceki kavimlerin peygamberleri suçlamaları nedeniyle akabetlerinin kötü olduğu kendilerine hatırlatılmıştır. Hz. İbrahim'in, "...Eğer bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır."⁵⁹ şeklindeki ifadesi özellikle şu gerçeklere işaret etmektedir: İnsanın Allah'a kul olup O'na saygıyla itaat etmesinin faydası yine insanın kendisinedir. Çünkü Allah'tan başkasına kul olmak insanlığın onurunu ve kişiliğini tahrir edecektir.⁶⁰

⁵⁴ Ankebût 29/30.

⁵⁵ Enbiyâ 21/52-57; Şuâra 26/69-82; Ankebût 29/16-18, 24-26; Saffât 37/85-87 ve Zuhrûf 43/26-27.

⁵⁶ Enbiyâ 21/52-57.

⁵⁷ İbn Aşûr, *et-Tahrir ve't-tenvîr*, 19: 141.

⁵⁸ Kur'an Yolu, 4: 157.

⁵⁹ Ankebût 29/16.

⁶⁰ Kur'an Yolu, 4: 263.

Saffat Sûresinde: “*Babasına ve halkına siz: ‘Neye tapıyorsunuz’ demişti. Allah’tan başka bir takım düzmece tanrılar mı edinmek istiyorsunuz? Peki, âlemlerin Rabbi ile ilgili düşünceniz nedir?’*”⁶¹ belirtildiği üzere, atası Hz. Nûh’tan sonra gelen Hûd ve Sâlih peygamberler gibi, Hz. İbrahim de tevhid davasını devam ettirmiş, inanç ilkelerini ve temel değerleri paylaşmış, Hz. Nûh gibi halkını inkârdan ve şirkten ve isyankâr davranışlardan kurtarma mücadelesi vermiştir.⁶² Zuhrûf Sûresindeki ayetlerde de bunun tipik örneğini, Hz. Peygamberin soyundan geldiği hem de onun nesilden miras bıraktığı tevhid bayrağının en kâmil anlamda taşıyıcısı olan Hz. İbrahim’de görmek mümkündür.⁶³

1.6. Hz. Şuayb

Şuayb peygamber de kavmine davetinde olumsuz tepkiler ve eleştirilerle karşılaşmıştır.⁶⁴ Onun mücadelesinin bir kısmı A’râf Sûresinde şöyle belirtilir: “*Eğer içinizden bir grup bana gönderilene inanmış, bir grup da inanmamışsa, artık Allah aranızda hüküm verinceye kadar sabredin! O hükmedenlerin en iyisidir.*”, “*Kavminden büyüklük taslayan önderler kesimi şöyle dediler: ‘Ey Şuayb, Ya seni ve seninle beraber inananları kentimizden kesinlikle çıkaracağız veya mutlaka dinimize döneceksiniz.’ Şuayb da: ‘İstemek de mi?’ dedi.*”⁶⁵

Görüldüğü üzere Hz. Şuayb, Nûh’un (a.s) davetini tekrarlayarak Meyden halkını Allah’a kulluk etmeye ve O’ndan başka tanrı tanımamaya davet etmiş, A’râf Sûresi 85. ayette belirttiği üzere, mahiyeti hakkında bilgi verilmeyen bir “beyine/mucize” göstermiştir. A’râf Sûresi 86. ayetin sonunda da inkârcılara haksızlık yapan din ve dünya düzenini ifsâd edenlerin âkıbeti hatırlatılmıştır. 87. ayette ise Hz. Şuayb’ın davetine inanan ya da inanmayanlardan sabredip beklemeleri talep edilmekte, Allah’ın mutlak adaletiyle kimin haklı olacağını zuhur edeceği haber verilmiştir.⁶⁶

Hûd Sûresinde ise Hz. Şuayb’ın kavmiyle mücadelesi şöyle anlatılır: “*Eğer Mü’min iseniz, Allah’ın bıraktığı meşrû kazanç sizin için daha hayırlıdır. Ben üzerinize beki değilim. Kavmi ise: ‘Ey Şuayb! Atalarımızın taptığı putlardan ya da mallarımız hususunda dilediğimizi yapmaktan vazgeçmemizi sana ibadetin mi emrediyor? Oysa sen uyumlu akıllı birisin!’ dediler. Şuayb da şöyle dedi: ‘Ey kavmim bir de şöyle düşünün: ‘Ya benim, rabbimden açık bir delilim varsa ve O bana tarafından güzel bir nasip olarak vermişse! Size yasakladığımı kendim yapmak niyetinde değilim. Ben sadece gücüm*

⁶¹ Saffât 37/85-87.

⁶² Kur’an Yolu, 4: 541.

⁶³ Kur’an Yolu, 4: 772.

⁶⁴ A’râf 7/ 85-93; Hûd 11/ 84-93; Şuarâ 26/176-188 ve Ankebût 29/36-37.

⁶⁵ A’râf 7/87-88.

⁶⁶ Kur’an Yolu, 2: 555-556.

yettiği kadar ıslah etmek istiyorum. Ancak başarmam Allah'ın yardımına bağlıdır. Yalnız O'na dayanıyor ve yöneliyorum."⁶⁷

Ayette geçen "akıllı ve uyumlu birisisin!" ifadesinden, inkârcıların akli başında bir kimsenin aykırı bir durum bile olsa toplumun gelenek ve göreneklerine karşı çıkmasının doğru olmadığına inandıklarını ve bu nedenle Şuayb peygamberin uyarılarını yadırgadıkları anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bu ifadeyi Şuayb ile birlikte alay etmek için söylemiş olmaları ihtimali de vardır.⁶⁸

Şuarâ Sûresinde, Eyke halkının Hz. Şuayb'ı yalancılıkla suçladıkları anlatılmaktadır. Şuayb (a.s) ise, Allah'a karşı gelmekten korkmalarını onlardan talep etmiş; kendisinin güvenilir bir elçi oluşunu, sakınıp kendisine itaat etmelerini, ecrinin Allah'a ait olup davet için kavminden bir karşılık beklemediğini, ölçüyü tam tutup teraziyi doğru tartmalarını, insanların haklarının engellenmemesini, yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmamalarını ve önceki nesillere saygılı olunması gerektiğini kendilerine hatırlatmıştır.⁶⁹

Bunların aksi davranan kendilerini doğruluğa ve dürüstlüğe davet ettiği kavmi ise, Hz. Şuayb'ı büyülenmiş, akli melekelerini yitirmiş, şuuru bozulmuş ve bu sebeple Allah tarafından peygamber olarak gönderilişinin imkânsızlığını söyleyerek peygamberi itibarsızlaştırmaya çalışmışlardır. Ayrıca beşerden peygamber olmayacağını bahane ederek davasını yalancılık olarak addetmişlerdir. Hz. Şuayb da bu eleştirilere sabır ve tahammül ederek onların hangi azaba layık olduklarını Allah'ın daha iyi bildiğini beyan ile O'na havale etmiştir. Allah da peygamberini yalancılıkla itham edince, şiddetli bir depremle ve volkanla cezalandırılmışlardır.

Son olarak Ankebût Sûresi 36 ve 37. ayetlerde, Medyenliler'e gönderilen Hz. Şuayb de -daha önce eski iki Arap kavmi olan Âd ve Semûd kavmi gibi- bozgunculuk yapmamaları ve ahireti düşünmeleri için kavmini uyarınca, bunun üzere onlar Şuayb peygamberi yalancılıkla suçlamışlardır.⁷⁰

1.7. Hz. Mûsa

Hz. Musa davetinde inkârcıların pek çok tepkisiyle karşılaşmıştır. Dolayısıyla yukarıda zikrettiğimiz inkârcıların tepkisel yaklaşımlarının benzer örneklerini Hz. Mûsa'da da görmek mümkündür. Tepkilere karşı Hz. Mûsâ mucizelerle karşılık vermiş⁷¹, bu mucizelerle desteklenerek başta Firavun, Hâman ve Kârun gibi zevatla

⁶⁷ Hûd 11/86-88.

⁶⁸ Kur'an Yolu, 3: 193-194.

⁶⁹ Şuarâ 26/176-184.

⁷⁰ Ankebût 29/36-37.

⁷¹ A'râf 7/103-128; Yûnus 10/77-83; İsrâ 17/101-102; Tâhâ 20/77-79; Mûminûn 23/47; Şuarâ 26/10-68; Neml 27/13; Kasas 28/36-39; Zuhrûf 43/46-47; Duhân 44/17-21; Zâriyat 51/38-39 ve Nâziat 79/16-24.

derin mücadele etmiştir. Dolayısıyla Hz. Mûsa, Azgın Firavuna karşı saygılı davranarak açık bir mucize getirmesine rağmen, yalanlayıp davetine sırt çevirmiştir.⁷²

A'râf Sûresi 103. ayetten itibaren belirtildiği üzere, Firavun ile mücadele olarak "Hz. Mûsâ: 'Ey Firavun! Ben âlemlerin Rabbi tarafından gönderilen bir elçiyim'"⁷³ şeklinde kendi elçiliğini açıklarken pek çok tepki ve muaraza ile karşılaşmıştır.⁷⁴ Bu ayette, Hz. Mûsa elçiliğini ilan etmekle, Firavunun tanrılık iddiasının geçersiz olduğunu ima ederek Yüce Allah'ın âlemlerin yegâne rabbi olduğunu haykırmıştır. Yine o, bütün peygamberler gibi kendinin de Allah hakkında gerçeği söylediğini, Firavun ve güruhuna bildireceklerinin kuru birer iddia olmayıp bunların açık bir "hüccet" olarak akli delillere ve bir takım mucizelere dayandığını belirtmiştir.⁷⁵

Özetle ayetler ışığında Hz. Mûsa'nın kavmine karşı davetinin değeri Kur'ân'da şöyle anlatılır: "Onlardan önce Firavun'u, kavmini de imtihan ettik ve onlara şunu söyleyen değerli bir elçi geldi: Allah'ın kulları! Bana istediğimi verin, ben size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim. Allah'a başkaldırmayın. Kuşkusuz size, söylediklerimi kanıtlayacak açık bir delil sunacağım. Beni taşa tutmanıza karşı benim de rabbim, sizin de rabbiniz olan Allah'a sığınırım. Eğer bana inanmazsanız bari yolumdan çekilin."⁷⁶

Peygamberlerin Davet esnasındaki Tahammül Örneklerinin Dinî İrşâd/Tebliğ Açısından Pratik Değeri

Davet kelimesi, "دعو" fiilinden mastar olup harf-i cerrin kullanımına göre, "çağırıldı davet etti, bağırdı, nida etti, isimlendirdi, sevk etti, gelmesini istedi, dua veya bedduada (على) ile bulundu ve yemeğe davet etti" anlamlarına gelir.⁷⁷ Kur'ân-ı Kerim'e bakıldığında "دعا", yardım ve mağfiret dilemek, ibadet etmek, dua etmek, yalvarmak, bir işe sevk ve teşvik etmek ve yardım istemek gibi anlamlara gelir.⁷⁸

Sözlükte *irşad*, doğru yolu göstermek⁷⁹, "doğru yolu bulup kararlılıkla benimsemek" anlamında *rüşd* kökünden gelmektedir. İrşâd kelimesi, mastar olup doğru yolu göstermek demektir. Burada söz konusu olan yolun maddî manası mümkün görülmele birlikte daha ziyade akli alanla ilgili olduğu kabul edilmektedir.⁸⁰ İrşâd,

⁷² Nâziât 79/ 17-22.

⁷³ A'râf 7/104.

⁷⁴ A'râf 7/103-114.

⁷⁵ İbn Âşûr, et-Tahrir ve't-Tenvîr, 9: 39; ayet için bk. "Mûsa'da ibretler var. Onu apaçık deliller ile Firavun'a göndermiştik." (Zâriyât 51/38)

⁷⁶ Duhân 44/17-21.

⁷⁷ Âsım Efendi, *Kamus Tercemesi*, (İstanbul: 1304-1305), 18: 281-288.

⁷⁸ Ragıp el-İsfehâni, *el-Müfredât fi elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylâni, (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 169-170.

⁷⁹ Âsım Efendi, *Kamus Tercemesi*, 1: 1142

⁸⁰ Bekir Topaloğlu "İrşâd", (İstanbul: Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2018), 22: 454.

din terminolojisinde hidayet ile eş anlamlı olarak da kullanılmagelmıştır. Ancak hidayeti gerçekleştirme işi Allah'a edildiği halde kula da izafe edilebilmektedir. Yine "Allah'ın kulunun fiilini kendi rızasına uygun yaratması"⁸¹ şeklinde tanımlanan tevfiik ile irşâd arasında mana birliği vardır. Ancak irşâd hem mümin hem de inkârcıya yönelik olduğu halde, tevfiik sadece Müminler için söz konusudur. İrşâd ile yakınlığı bulunan diğer bir kelime de davettir.⁸² *Tebliğ* ise, "ulaştırmak, iletmek, eriştirmek, bilgi vermek ve bilgilendirmek" demektir.⁸³ Yine Kur'ân'daki kullanımlara bakacak olursak, *inzâr*, *zikir*, *nasihat*, *marûf-münker* ve *tebşir* gibi kullanımları da söz konusudur.⁸⁴

İrşâd ve tebliğin kısa bir öneminden bahsedecek olursak en büyük mübelliğ ve müşidler, Allah'ın elçileridir. Başlıca görevleri tebliğ ve irşâd olan bütün peygamberler, insanları Allah'ın emirleri doğrultusunda uyarıp, onlara doğru yolu göstermek ve örnek edinecekleri hayatı fiilen yaşamakla görevlendirilmişlerdir. Son Peygamber Hz. Muhammed'den sonra peygamberlik müessesesi bitince, dinin anlatımı devam edeceğinden tebliğ ve irşâda son derece önem verilmiş, insanları doğru yola çağırınların büyük mükâfata kavuşacakları; kötülüğe sevk edenlerin de ceza göcekleri üzerine dikkat çekilmiştir.⁸⁵

2.1. Önceki Peygamberlerin Genel Olarak Davet Metotları

Kur'ân'a baktığımızda davet yöntemi bağlamında Hz. Peygamberden önceki enbiyanın kıssalarına örnek verilmektedir. Hz. Adem'den başlayan tebliğ ve davet faaliyeti, son peygamber olan Hz. Muhammed ve onun ümmetinden davetçilerin devam ede geldikleri görevin bir parçasıdır.⁸⁶

Geçmiş peygamberlere dair bu davet metotlarının en güzel şeklini Kur'ân kıssalarında görmek mümkündür. Bu hususta kavminin büyük tepkisiyle karşılaşan insanlığın ikinci atası Hz. Nûh'tur. Bu hususta Kur'ân'a başvuracak olursak, onun daveti esnasında tepkilere karşı tahammül örneğini şöyle anlatılır:

"Kavminin inkârda direnmesi üzerine Nuh şöyle dedi: 'Rabbim! Ben halkımı gece gündüz dine çağırırım.' Fakat benim çağırım onları dinden daha çok uzaklaştırmalarından başka işe yaramadı. Öyle ki, onları senin bağışlamana sebep olacak tevhid inancına her çağırışında parmaklarını kulaklarına tıkadılar. Elbiselerini büründüler (beni görmek istemediler). Küfründe direndikçe direndiler, kibirlendikçe kibirlendiler. Gün oldu onları imana açık açık davet ettim. Bazen de yüksek sesle çağırırım, bazen de gizli olarak anlat-

⁸¹ Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Kitâbu't-Tar'rifât*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 69.

⁸² Bekir Topaloğlu, "İrşâd", 22: 454

⁸³ Âsım Efendi, *Kamus Tercemesi*, 3: 477-478.

⁸⁴ Kur'ân ve sünnete göre bu kavramların örnekle açıklmaları konusunda bk. Ahmet Önkâl, *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*, 16. Baskı, (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2006), 27-44.

⁸⁵ Yine tebliğ ve irşâdın Kur'ân ve sünnete göre önemi hakkında detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, *Hitabet ve İrşâd*, 9. Baskı, (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 239-242.

⁸⁶ Muhammed Ahmed el-'Adevî, *Da'vetü'r-Resûl ilallahî Teâla*, (Mısır: 1935), 48.

tım kendilerine. Onlara dedim ki: 'Rabbinizden bağışlanma dileyin. Bilin ki O çok bağışlayıcıdır'⁸⁷

Şimdi davet konusunda pratik değer olarak örnek olması ve tebliğ-irşâd görevlerine yansıtılabilmesi açısından önceki peygamberlerin tahammül örneklerini ve bunların tebliğ görevindeki pratik yansımalarını sunalım.

2. 2. Peygamberlerin Tahammül Örneklerinin Pratiğe Yansımaları

Hız. Adem'den beri tevhid esaslarını anlatma hususunda tebliğ esas alınmıştır. Dinin anlatımında hedef kitle insan olduğundan davet metotları benzer minval üzere devam etmiştir. Zira karşılaşılan zorluklar ve sosyal olgular benzeştiğinden inkara karşı tahammül örnekleri de aynı çizgide zuhur etmiştir. Günümüz irşâd yöntemi olarak güncel taktikler kullanılsa da Kur'an'da bize haber verilen geçmiş peygamberlerin inkârcıları uyarmalarındaki uygulama ve tahammül örnekleri, pratik değer olarak önemini her zaman korumuştur. Zira peygamberler, insanlık için en güzel örnek konumundadır. Şimdi peygamberlerin davet uygulamalarını belirtelim.

2.2.1 Davete Esastan (Tevhîd) Başlamak

Bütün peygamberler davetlerine önce esastan başlamışlar, öncelikle insanlığı tevhide davet etmişler. Allah'ın varlığı ve birliği konusunda çağrıyla tebliğlerine başlamışlardır. Zira zalim (ezen) ve mazlûm (ezilen) bir toplumun ıslahı için öncelikle bir olan tevhide yönelmeyi gerekli kılmaktaydı. Dolayısıyla peygamberler kendilerine verilen misyon gereği, tevhidi esas almışlardır.

Pratik değer olarak bakıldığında *kelime-i tevhîd* şiarına gölge düşürecek bir durum olması halinde davetin rabbanî oluşuna hâlel getirecekti. Dolayısıyla bütün peygamberler, tevhid şiarından üstün başka bir şeyin olmayacağı inancı ile davetleri boyunca bu motif ile hareket ettiler.⁸⁸ Önceki peygamberlerin davetlerinde yaptığımız örneklemelerde, Hız. Nûh, Hûd, Sâlih, Lût, İbrahim, Şuayb ve Mûsa peygamberler, tebliğlerinde öncelikli olarak bir olan Allah'a imana ve O'na denk koşmamaya davetle işe başlamışlardır.

Bu hususta ayetlerden örnek verecek olursak Nûh (a.s) kavmine: "Allah'ı gerektiği şekilde tanıyıp yalnız O'na kulluk edin. O'ndan sakının ve bana itaat edin."⁸⁹; Hız. Sâlih de: "Semûd'a kardeşleri Sâlih'i gönderdik. Onlara: 'Ey kavmim O'ndan başka tanrınız olmayan Allah'a kulluk edin. Size Rabbinizden açık bir delil gelmiştir. O da size işaret olarak Allah'ın şu devesidir'...dedi."⁹⁰ şeklinde davette bulunmuşlardır. Yine Hız. İbrahim de kavmine: "İbrahim de şöyle cevap verdi: 'Hayır, sizin rabbiniz göklerin ve yerin rabbidir. Onları O yaratmıştır. Ben de buna

⁸⁷ Nûh 71/5-10.

⁸⁸ Adevî, Davetu'r-Resûl, 153; Ahmet Önkâl, Rasûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu, 80.

⁸⁹ Nûh 71/3.

⁹⁰ A'râf 7/73.

şahitlik edenlerdenim.” şeklinde seslenerek nidada bulunup inanmayanlara tevhid eksenli çağrıda bulunmuş ve bunu tesisi için büyük bir tahammül örneği göstermiştir.

2.2.2. Gizli ve Açık Davet

Davetçinin hayati tehlikesi bulunabileceği endişesi, davetinin kesikliğe uğrayabileceği söz konusu ise, bu durumda davetin aşikâr olmasında bir fayda yoktur. Gizli olması ehemmiyet arz edecektir. Kur'ân'da Hz. Nûh ile ilgili olarak bu örneği görmek mümkündür. Şöyle ki ayette: “*Gün oldu onları imana açık açık davet ettim.*”⁹¹ şeklinde bu durum izhar edilmektedir.

Yine geçmiş peygamberler örneğinde aleni davet de olmuştur. Peygamberler, tehlikeler kalktığında ise davetin izhar edilmesi gereği duymuşlardır. Hz. Nûh üzerinden baktığımızda Kur'ân da: “*Bazen de yüksek sesle/açıkça çağırdım, bazen de gizli olarak anlattım kendilerine.*”⁹² buyurulmaktadır.

Bu şekilde tebliğin pratik örneği Hz. Peygamber'de de görülmekte olup irşâd vazifelerinde ilk anda gizli, sonra açık davette bulunmuştur. Dolayısıyla tebliğde bu hususun önemli bir yöntem olduğu açıkça görülmektedir.

2.2.3. Davet Hususunda Hicret

Peygamberlerin davetlerinde kavimlerinin mukavemetleri durumunda gösterdikleri diğer bir husus ise hicret olayıdır. Dolayısıyla kaviminden görmüş oldukları eza sonrasında davetin imkânları zorlaşacaktır. Bu durum ise peygamberleri yeni bir metot uygulamaya zorlamıştır. Böylece nebiler Allah'ın emriyle başka yerlere göçmüşlerdir.⁹³ Bunu da tahammüllerinin sonunda Allah'tan emir bekleyerek yapmışlardır. Bu şekilde davetlerinin yeni bir düzlemde hareket etmesi için inanlarla göç edip yeni bir ortam oluşturma çabasına girmişlerdir.

Örnek olması bakımından önceki peygamberlere baktığımızda, Hz. Lût, eşi dışında aile efradıyla yurdunu terk etmiştir.⁹⁴ Yine Hz. İbrahim'in hicretiyle ilgili ayette durum şöyle belirtilmektedir: “*Hz. İbrahim dedi ki: 'hakikaten ben Rabbim'e (emrettiği yere) hicret edeceğim.*”⁹⁵ Dolayısıyla Hz. İbrahim, Şam ve Filistin yoluyla Mısır'a ve Mısır'dan da Filistin'e hicret etmiştir.⁹⁶ Yine Hz Mûsa, Mü'minleri Fira-

⁹¹ Nûh 71/8.

⁹² Nûh 71/9.

⁹³ Ahmet Önkal, Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu, 81.

⁹⁴ A'râf 7/82-83; Ebul-Fidâ İsmail İbn Kesir, 2. Baskı, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beyrût, 1977), 1: 149-150; 3: 66-67.

⁹⁵ Ankebût 29/26.

⁹⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1: 149-150.

vun'un elinden kurtarmak için Mısır'dan göç etmiştir.⁹⁷ Böylece peygamberler yeni bir ortam oluşturarak davetlerine daha güçlü olarak devam etmişlerdir.

2.2.4. Hikmet ve Güzel Öğütle Davet

Peygamberlerin en önemli yönleri hikmetle davette bulunmalarındır. Bu konuda Kur'an'da genel bir öğüt olarak: "*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemlerle tartış...*"⁹⁸ buyurulmaktadır. Bu durum Hz. Peygamber'e haber verilse de geçmiş peygamberler de bu uygulamayla davette bulunmuşlardır. Zira En'am Sûresi 89. ayette bütün peygamberlere hikmet verildiğinden şöyle bahseder: "*Onlar, kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir.*"

Yine güzel öğüt konusunda Hz. Nuh öncelikle kavmini güzel öğüt ve nasihatle davete çağırmıştır. Önce açık olarak, "*Allah'a kulluk edin; O'nun emirlerine karşı gelmekten sakının ve bana uyun*"⁹⁹, sonra da Hz. Nuh, "*Rabbimden başışlanma dileyin. Çünkü O, çok başışlayıcıdır. Size gökten bol bol yağmur yağdırсын. Sizi mal ve çocuklarla desteklesin. Size bağlar ve bahçeler oluştursun ve nehirler akıtsın.*"¹⁰⁰ şeklinde müjdeleyici ve ümit verici davette bulunmuştur.

Hz. İbrahim de insanları güzellikle Allah'ın yoluna çağırmış, kavmine karşı tahammül örnekleri ortaya koymuştur. Şöyle ki soğukkanlılıkla kavmine, "*Hani bir vakit, İbrahim de babasına ve kavmine şöyle demişti: 'Ben sizin taptıklarınızdan uzağım'. 'Ben, ancak beni yoktan yaratana kulluk ediyorum. Çünkü O, bana doğru yolu gösterecektir.'*"¹⁰¹ şeklinde tebliğde bulunup kavmini tevhide davet etmiştir.

2.2.5. Güzel Davranış ve Tatlı Söz

Allah Teâla, insanların kalbine ulaşmalarını, davetlerinde ince ve rikkat sahibi olmalarını peygamberlerinden istemiştir. Zira tebliğ konusunda başvurulacak yegâne müessir metot güzellik ve tatlı sözle ikna etmektir.¹⁰²

Kur'an'da bir peygamber ve davetçi olarak güzel huy ve seciyeye konusunda Hz. Eyyüb için "...*O, ne güzel bir kuldu! Yönü hep Allah'a dönüktü.*"¹⁰³, tebliğ ve irşâd konusunda da Hz. İbrahim'in güzel ahlak yönünden de bahsedilir. Şöyle ki, "*İbrahim cidden yumuşak huylu, çok içli ve Allah'a yönelen birisiydi.*"¹⁰⁴ ayetiyle tevhide anlatacak davetçinin inceliğini ortaya koyar.

⁹⁷ Tâhâ 20/77.

⁹⁸ Nahl 16/25.

⁹⁹ Nuh 71/3.

¹⁰⁰ Nuh 71/10-13.

¹⁰¹ Zuhrûf 43/26-27.

¹⁰² Ahmet Önkal, Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu, 85.

¹⁰³ Sâd 38/44.

¹⁰⁴ Hûd 11/75.

Hz. Mûsa ile Hârûn'u inkârcı zalime gönderen Allah, onlara nasıl davranışta bulunacaklarını açık olarak belirtmiştir. Şöyle ki: "*Firavun'a gidin. Çünkü o, gerçekten azdı. Ona yumuşak söz söyleyin. Olur ki nasihat dinler yahut Allah'tan korkar.*"¹⁰⁵ ayetinde *kavl-i leyyin* kelimesi geçmektedir. Böylece ilahlık taslayacak ruhtaki bir kimşenin Allah'tan korkmasına dair ümidin, yumuşak söz ve güzel davranışa bağlı olacağı örneği veciz olarak bildirilmiştir.

2.2.6. Sabırlı Duruş

Çilesi ve uygulaması olarak tebliğ esnasında zorlukla karşılaşılmayan davetçi yoktur. Dolayısıyla Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar tüm peygamber, zorluklara ve acılara göğüs germiştir. Başta Hz. Nûh uzun bir ömür olmasına rağmen tebliğinde büyük sıkıntılara maruz kalmıştır. Dolayısıyla çalışmamızda örnek olarak verdiğimiz peygamberler, kavimlerini davet esnasında inkârcıların muârazalarına karşı tahammül olarak en güzel sabır yöntemini göstermişlerdir.

2.2.7. Mücadelede Bulunmak ve Sert Davranış

İnkârcılar, zaman zaman peygamberlerin hakikatleri anlatmalarına karşı gelecek mukavemet göstermişlerdir. Onlar, gerçekleri görseler de peygamberlere karşı diretmelerde bulunmuşlar ve hatta inananlara eza etmişlerdir. Ancak Peygamberler, onlara karşı güzel bir üslup ve metotları kullanmış, onların aşırılık ve seviyesiz durumlarına asla düşmemişlerdir.¹⁰⁶

Bu hususta örnek verecek olursak Kur'an, Hz. İbrahim'im şirke düşmeleri konusunda kavmiyle mücadelesinden bahseder. Şöyle ki; Hz. İbrahim, müşrikler ayrılıp gittikten sonra putlarına bir oyun oynayacağını söyler. Sonra inkârcılar tarafından yapılan irili ufaklı taştan tahtadan yapılmış bir yığın putu eline bir balta alıp yerle bir eder. Sadece en büyük putu bırakır ve baltayı da onun boynuna asar. Müşrikler döndüklerinde gördükleri manzara karşısında çok kızarlar. İlahlarına karşı bunu yapanın zalim olduğunu söylerler. Bu konu da şüphe duyulan İbrahim getirilerek topluluk karşısında hesaba çekilir. Kendisine durum sorulunca bu işi büyüklüğünün yapmış olabileceğini söyler. Eğer konuşabiliyorlarsa, ona bu durumun sorulmasını ister. Onlar da putların konuşmayacağını söyleyince, İbrahim de onlara Allah'ı bırakıp niçin faydası da zararı da olmayan şeylere niçin taptiklerini sorar. Böylece müşrikler, asil kendilerinin zalim olduğunu itiraf etmiş olurlar.¹⁰⁷

Peygamberlerin, tahammülün zorlandığı durumlarda kavimlerine karşı bazen anlayacakları dilden hafif sert eylemlerde, bazen de hafif tehditte buldukları vakidir. Şöyle ki bu konuda Hz. Nûh, davetinde uzun süre sabır eder. Ancak kavmi inkâr konusunda aşırıya gider. Hatta bunlar, oğullarına ve etrafındakilere değin Hz. Nûh'tan geri durmalarını söylerler. Azgın olan bu kavim, onları yoldan çıkarmak

¹⁰⁵ Tâha 20/43-44.

¹⁰⁶ Ahmet Önkal, Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu, 84.

¹⁰⁷ Enbiyâ 21/57-67.

için uğraşınca, artık senelerce süren yumuşak davranış yerini sert davranışa bırakır. Bunun üzerine Hz. Nûh, Rabbine nida ederek, “*Ya Rabbi yeryüzünde kâfirlerden yurt tutan kimseyi bırakma. Zira şayet sen onları bırakırsan kullarını yoldan çıkarırlar. (Onlar) bu topraklarda azgın ve kâfir nesiller yetiştirirler.*”¹⁰⁸ Daha sonra dua kabul edilmiş olup Tufan kopar. Onların arasında Hz. Nûh’un kavinden yakınları ve oğlu da vardı. Dolayısıyla tekrar merhamet ve şefkat durumu davranılmaması için Yüce Allah, sert davranması konusunda Hz. Nûh’a: “*Kontrolünüzde ve bizim vahyimizle gemiyi yap. Zulmedenler hakkında bana bir şey söyleme!*”¹⁰⁹ şeklinde emirde bulunur. Beyzâvî’ye (v. 673/1274) göre, “*...onlar hakkında bana müracaat etme ve azabın kaldırılmasına için bana çağrıda bulunma*”, ayetiyle onlara yumuşak davranmaması için uyarıda bulunulmuştur.¹¹⁰

Son olarak belirtecek olursak Lût (a.s), “*Doğrusu siz haddini aşan bir kavimsiniz!*”*Ey Lût: ‘Bu tutumundan vazgeçmezsen iyi bil ki sen de kovulacaksınız!’ Lût da: ‘Doğrusu ben yaptığınızdan dolayı size öfkeliyim’ dedi. Rabbim beni, ailemi, bunların yapmakta olduklarının vebalinden kurtar diye dua etti.*”¹¹¹ şeklinde kavminin ahlaksız ve hayaya ters olan davranışlarına karşı çıkararak, onların bu ahlaksızlığı terk etmeleri konusunda sert tavır göstermiştir.

2.2.8. Mucize Getirmek

Peygamberlerin davetlerinde inkâr edenleri ikna için ortak kullandıkları yöntemlerden biri de mucizedir. Allah Teâla, peygamberlerinin hemen hemen hepsine alamet olarak mucizeler vermiştir. Bu hususta Hz. Peygamber, şöyle buyurmaktadır: “*Peygamberlerden hiçbir peygamber yoktur ki, insanların inanmaları için kendilerine mucizeler verilmiş olmasın. Bana verilen ise, Allah’ın vahyi (Kur’ân) dır...*”¹¹²

Bu konuda geçmiş peygamberlerden örnek verecek olursak, A’râf Sûresinde Hz. Sâlih’in mucizesinden bahsedilmektedir. Şöyle ki: “*...Size işaret olarak Allah’ın gönderdiği bu deve, sizin için bir mucizedir. Onu serbest bırakın, yeryüzünde otlasın. Ona kötülük yapmayın. Yoksa sizi acıklı bir azap yakalar.*”¹¹³, “*Deveyi çok kesmeden kestiler. Rablerinin emirlerine boyun eğmediler. Dediler ki: ‘Ey Salih, eğer gönderilen peygamberlerden isen, bize vadettiğin azabı getir.*”¹¹⁴

¹⁰⁸ Nûh 71/26-27.

¹⁰⁹ Hûd 11/37.

¹¹⁰ Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzavî, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil*, (Beyrût: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabiyye, ts.), 3: 134

¹¹¹ Şuarâ 26/167-169.

¹¹² Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sâhih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), İ’tisâm, 1; Ebu’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Neysâbüri el-Müslim, *el-Câmiu’s-sâhih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), İmân, 239.

¹¹³ A’râf 7/73.

¹¹⁴ A’râf 7/77.

Velhasıl mucizeler karşısında inkârcıların tutumu genel olarak menfi olmuştur. Onlar şirk ve inkâr batağında yüzmeye devam etmişlerdir. İnatları yüzünden peygamberlerin tüm tahammül ve munis yaklaşımlarına rağmen, inananların sayısı çok az olmuştur. Mesela Hz Mûsa'nın asası karşısında secdeye kapanarak yüce Allah'ın azamet ve gücünü fark edip Fravun'un sihirbazları gibi iman edenler azdır.¹¹⁵ Bu hususta pratik açıdan baktığımızda peygamberlik müessesesi bittiğinden bir tebliğci, Hz. Peygambere en büyük mucize olarak gönderilen Kur'an'dan örnekler sunarak inkârcılara hüccet ve deliller getirecektir. Bu şekilde, ayetlerde açık olarak belirtilen mucizelerle inkârcıları Allah'ın vahdaniyetini kabul etmeye davet edecektir.

SONUÇ YERİNE

İslamiyet'te yöntem olarak dinin anlatılmasında en temel husus tebliğ ve irşâd görevidir. Bu hususta da en güzel örnek peygamberlerdir. Onlar, öncelikle tevhidî esas alıp vurgulamışlardır. Kavimlerini itikadî olarak en büyük zulüm olan şirkten uzak tutmaya çalışmışlardır. Fiili olarak bunu yaparken de önemli bir etki unsuru olarak da yaptıkları davetin karşılığında bir ecir istemediklerini, tamamen Allah için bu görevi yerine getirdiklerini beyan etmişlerdir. Özellikle şunu belirtmek gerekir ki daveti karşılıksız olarak yapmaları ve ecirlerini de yalnız Allah'tan istemeleri, muhatap üzerinde önemli etki yapmıştır.

Yine Kur'an, irşâd ve davette güzel örnek olması bağlamında adil bir kral örneği Zülkarneyn'i ve hikmet sahibi olarak ise Hz. Lokman'ı örnek verir. Nitekim onların hak yoldaki çabaları, hakikatin anlatımında sonraki kuşaklara örnekler sunulur. Böylece daha sonraki nesillerden tebliğ görevi yapacaklara, özellikle Hz. Peygamber, tüm nebiler ve sâlih kullar üzerinden güzel örnekler verilmektedir.

Önceki peygamberler kavimlerini davet ederken çok sert tepkilerle karşılaşmışlardır. Dolayısıyla inkâr noktasında pek çok eleştirilere maruz kalmışlardır. Hatta Hz. Lût gibi bazı elçiler, itikadî, ahlakî ve hukukî meselelerde, kavimlerinin hayâsızlık durumlarına müdahalelerinde vatanlarından çıkarılma durumuyla karşı karşıya gelmişlerdir. Buna rağmen kutlu nebilerin en güzel yönü, inkârcıların haksız muarazalarına karşın davet ilkelerini ve kişilik olarak şahsiyetlerini asla bozmamışlar ve onların seviyelerine asla düşmemişlerdir. Sadece davet ve irşâd konusunda örneklik gösterecek tahammül örnekleri sunmuşlardır.

Sonuç olarak belirtecek olursak, pratik uygulama açısından önceki peygamberlerin tahammül örnekleri, öncelikle tevhid ile tebliğ başlamak, konjonktüre uygunluk olarak açık ve gizli davet, gerektiğinde davet için hicret, davette güzel davranış ve tatlı söz, hikmet ve güzel öğüt ile davet, sabırla davete devam, mücadelede bulunmak, gerektiğinde sert davranış ve hakikatin izharı için mucize getirmek

¹¹⁵ A'râf 7/120; Tâhâ 20/70; Şuarâ 26/46. Hz. Mûsa'nın sihirbazlarla karşı karşıya gelişi ve yarışmanın sonucu konusunda detaylı bilgi için bk. Ali Sayı, Fravun, Hâmân ve Kârun Karşısında Hz. Mûsa, (İstanbul: İz Yayınları, 1992), 118-133.

şeklinde sıralanabilir. Peygamberlerin tamamına baktığımızda, tahammül örneği bağlamında davet ettikleri husus ve ilkeleri herkesten önce bizatihi kendileri yaşamışlardır. Bu konuda sonraki nesillerden gelen İslâm dinine ait tebliğcilere pratik örneklik açısından prototip olmuşlardır.

KAYNAKLAR

- Adevî, Muhammed Ahmed. *Da'vetü'r-Resûl İllâhî Teâla*. Mısır: 1935.
- Ahmet, Önkal. *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*. 16. Baskı. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2006.
- Âsım Efendi. *Kamus Tercemesi*. İstanbul: 1304-1305.
- Beyzavî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabiyye, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sâhîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.
- Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-Tar'rifât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983.
- Çetin, Abdurrahman. *Hitabet ve İrşad*. 9. Baskı. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Harman, Ömer Faruk. "Nüh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Harman, Ömer Faruk. "Hüd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Kesir, Ebul'-Fidâ İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 2. Baskı. Beyrût, 1977.
- Kırca, Celal. "Semûd". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 2009.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. Mlf. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kurtubî, Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Neysâbü'rî. *el-Câmiu's-sâhîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.
- Ragıp el-İsfehânî. *el-Müfredât fi elfâzi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihi'l-Gayb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr: Beyrût, 1981.
- Sayı, Ali. *Fravun, Hâmân ve Kârûn Karşısında Hz. Mûsa*. İstanbul: İz Yayınları, 1992.
- Şevkânî, Muhammed Ali. *Fethu'l-Kâdir*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebî, 1964.
- Taberî, Muhammed Cerîr. *Câmiü'l-beyân fi te'vîli'l-âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. "İrşad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2018.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *Keşşâf*. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1997.

KUR'AN VE HADİSLERDE HZ. PEYGAMBER'E YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER VE HZ. PEYGAMBER'İN TAVRI

Arş. Gör. Habibe ELMAS*

GİRİŞ

Kur'an'da Allah, müşrikleri, Ehli Kitabı ve Müslümanları eleştirdiği gibi peygamberlerini de bazı yanlışlarından dolayı eleştirmiştir. Kur'an'da Hz. Muhammed'i eleştiren ayetlere "itap" ayetleri denilmektedir. Kur'an'da Hz. Peygamberimizi uyarıcı ayetlerin olması, vahyin değiştirilmeden bu günlere geldiğini de göstermektedir. Hz. Peygamberimiz de insan olması hasebi ile bir takım yanlışlar yapmış ve yeri geldiğinde Allah tarafından eleştirilmiştir. Hz. Peygamberimize bazen dava arkadaşlarının da eleştirileri olmuştur. Hz. Peygambere yapılan bu eleştiriler aynı zamanda liderlerin sorgulanabileceğini ve yanlış yapabileceklerini göstermektedir. Hz. Peygambere haksız eleştiride bulunan muarızların eleştirileri ise farklı değerlendirilmelidir. Zira bu eleştirilerin temelinde düşmanlık hissi ve cehalet yatmaktadır.

Eleştiri kültürü insanın daha iyiye gitmesi ve yanlışlarından dönmesi açısından önem arz eder. Onun içindir ki Hz. Peygamber kendisine yöneltilen eleştirilere olumsuz tavır takınmamış, yer ve zamanı geldiğinde yapması gerekeni yapmıştır. Bu çalışmada Hz. Peygamber'e yönelik eleştiriler ayet ve rivayetlerden örneklerle ele alınarak incelenmekte ve Hz. Peygamber'in bu eleştirilere karşı tavrı konu edilmektedir.

1. Kur'an'ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Yönelik Eleştiriler

Hz. Peygamber ilahi hükmün dışında kalan konularda bazen kendi tercihi göze karar vermiş bazen ashabıyla istişarede bulunmuştur. Kendi karar ve davranışlarından dolayı zaman zaman Allah tarafından eleştirilmiştir. Kur'an'ı Kerim'deki bu eleştirilerin bir kaç örneği şunlardır:

1. Bedir savaşında Müslümanlar galip gelmiş, müşriklerden bazılarını esir almışlardı. Bu esirler nasıl muamele edileceğine dair henüz ilahi hüküm bulunmadığından Hz. Peygamber konuyu ashabıyla istişare etmiş Hz. Ebubekir esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılmaları önerinde bulunurken Hz. Ömer esirlerin akrabaları tarafından öldürülmeleri teklifinde bulunmuştu.¹ Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir'in

* Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı, h.elmas@alparslan.edu.tr

¹ Müslim, Cihad 58.

fidye önerisini kabul edince bu hususta inen ayet onun bu davranışını eleştirmiştir. “Yeryüzünde küfrün belini kırıp, tam hâkimiyet sağlamadıkça hiçbir peygambere esir almak yakışık almaz. Siz bu dünyanın geçici kazançlarını istiyorsunuz. Ama Allah, sizin için ahiretteki cenneti elde etmenizi istiyor. Çünkü Allah en yüce iktidar sahibi olup, yaptığı herşeyi yerli yerince yapandır.”²

2. Kur'an'ı Kerim'de Hz Peygambere yapılan eleştirilerden biri de Tebuk seferine katılmak istemeyen münafıklar yüzünden yapılmıştır. Münafıklar savaşa katılmaları gerekirken bir takım mazaretler öne sürerek muaf tutulmak istemişler Hz. Peygamber de bunun için onlara izin verince Tevbe Suresi'nin 43. ayeti nazil olmuştur.³ “Allah seni affetsin; doğru söyleyenle sana iyice belli olup, yalan söyleyenleri bilmezden önce niçin onlara izin verdin?”⁴

3. Münafıkların Hz. Peygamber'e gelerek ondan kendilerinin affı için dua istemeleri üzerine Hz. Peygamber onlara dua edeceğini söyleyince Tevbe süresi 80. ayet nazil olmuş⁵ ve onlar için yetmiş defa af dilese de Allah'ın onları affetmeyeceği, yoldan çıkmış böyle bir topluluğa kılavuzluk etmeyeceği⁶ ifade edilerek Hz. Peygamber bu tasarrufundan dolayı eleştirilmiştir. Hz. Peygamber âlemlere rahmet olduğu hitabının gerektirdiği şekilde onlara yıllarca hoşgörü ve iyi niyetle yaklaşmış buna karşılık onlar müslümanlara kötülük yapmak için her fırsatı değerlendirmiş türlü entrikalar içinde olmuşlardır. Kalpleri imana kapalı olan münafıkların bu durumu Allah tarafından Hz Peygamber'e bildirilmiş artık onlara karşı açık bir tavır ortaya koyması istenmiştir.⁷

4. Rivayete göre Hz. Peygamber, Kureyşin ileri gelenlerinden ‘ Utbe bin Rebia, Ebu Cehil bin Hişam Ümeyye bin Halef ve Abbas bin. Abdülmuttalib ile konuşup onları imana teşvik etmeye çalışıyordu. İnanmaları halinde birçok kimse de onları takip edeceğinden iman etmelerini çok istiyordu. ‘ Bu sırada, gözleri görmeyen Abdullah ibn Ümmi Mektum gelir ve Hz. Peygamber'den Allah'ın ona öğrettiklerinden kendisine de öğretmesini ister. Hz. Peygamber sözünün kesilmesinden dolayı rahatsız olur ve yüzünü ondan çevirerek müşriklerle ilgilenir.⁸ Konuşmasının bitip kalkacağı esnada şu ayetler nazil olur: “Yüzünü astı ve döndü. Âma geldi diye. Ne bilirsin belki o arınacak? Veya öğüt dinleyecek de öğüt kendisine yarayacak.. Kendisini zengin görüp tenezzül etmeyene gelince sen ona yöneliyorsun.

² Enfal Suresi 8/67

³ Ali Galip Gezgin, *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar*, 3. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 227

⁴ Tevbe, 9/43.

⁵ Gezgin, *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar*, 205.

⁶ Tevbe, 9/80

⁷ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 41-42.

⁸ Elmalılı M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eflatun Matbaacılık, 2015), 572.

Onun arınmasından sana ne? Fakat koşarak sana gelen, saygı duyarak gelmişken sen onunla ilgilenmiyorsun.”⁹

5. Kur’an’da Hz Peygamber’e yönelik eleştirileden biri de kendisine bir hırsızlık olayından dolayı başvuran tarafı dinleyip şikâyet edilen karşı tarafı dinlemeden hüküm vermesiyle alakalıdır.¹⁰ Rivayete göre müslüman olan Tu’me bin Ubeyrık bir zırh çalar ve suçlu bir Yahudinin boynuna atar. Hırsızın akrabaları Hz. Peygamber’e giderek asıl suçlunun o Yahudi olduğuna şahitlik edince Hz. Peygamber’de meseleyi Kiyice tahkik etmeden masum olan Yahudi’nin aleyhine hüküm vereceksen şu ayetler nazil olmuştur:¹¹ “Biz sana Kitab (Kur’ân) ı hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah’ın sana gösterdiği şekilde hüküm veresin. Sakın hainlerin savunucusu olma! Allah’tan bağışlanmanı dile. Şüphesiz, Allah bağışlayıcıdır, esirgeyicidir. Kendilerine hainlik edenleri savunma. Muhakkak Allah hain günahkârları sevmez. Bunlar, insanlardan (hainliklerini) gizlerler de, Allah’tan gizlemezler. Oysa O, gecelerin istemediği şeyi kurarlarken onların yanı başlarındadır. Allah, onların yaptıklarını (ilmiyle) kuşatmıştır. Haydi siz dünya hayatında onları savunuverdiniz (diyelim). Peki kıyamet gününde Allah’ın huzurunda onları kim savunacaktır? Yahut onlara kim vekil olacaktır? Kim bir kötülük işler, yahut nefesine zulmeder, sonra da Allah’tan bağışlanmasını dilerse, Allah’ı bağışlayıcı ve esirgeyici bulur. Kim bir kötülük işlerse, kendi nefesine kötülük etmiş olur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir, hikmet sahibidir. Kim bir hata veya bir günah işler de sonra onu bir suçsuzun üzerine atarsa, muhakkak iftira etmiş ve apaçık bir günah yüklenmiş olur. Eğer Allah’ın sana lütuf ve merhameti olmasaydı, onlardan bir grup seni sapıtmaya çalışırdı. Halbuki onlar, ancak kendi nefislerini saptırırlar, sana hiçbir zarar veremezler. Allah, sana Kitab (Kur’an) ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir. Allah’ın sana olan lütfü büyüktür.”¹²

2. Sahabenin Hz. Peygamber’e Yönelttiği Eleştiriler

Kur’an’ı Kerim ve bazı rivayetlerin verdiği bilgilerden sahabenin de farklı zaman ve mekânlarda, değişik vesilelerle Hz. Peygamberi eleştirdiği anlaşılmaktadır.

1. Hz. Peygamber Hevazin Kabilesi’nden elde edilen ganimet mallarından, Kureyş’ten bazı kişilere yüzer deve vermesi üzerine Ensar’dan bazı kimseler “Allah, Rasûlullah’ı affetsin, Kureyşe veriyor da bizi bırakıyor. Hâlbuki kılıçlarımızdan onların kanı damlıyor” demişlerdi. Enes, onların bu sözlerini Hz. Peygambere ulaştırdı, o, onlara haber gönderip hepsini deriden yapılmış bir çadırda toplamış, kulağına gelen sözlerin neyin nesi olduğunu sordu. Bunun üzerine Ensar “Bizim akli başında olanlarımız değil de aramızda yaşça küçük olan bazı kimseler şöyle şöyle dediler” cevabını verdiler. Hz. Peygamber ise onlara “ Ben bunları küfürden

⁹ Abese, 80/ 1-10.

¹⁰ Gezgin, Kur’an’da Hz Peygamber’e Yapılan Uyarılar, 247.

¹¹ Karaman v.dğr., Kur’an Yolu Türkçe Mealve Tefsir,136.

¹² Nisa, 105/ 113.

yeni kurtulmuş bazı kimselere vererek kalplerini yatıştırıyorum. Sizler bunlar mallarıyla giderken sizin de evlerinize Allah'ın Resulu ile dönmenize razı değil misiniz? Vallahi sizin beraberinde döndüğünüz zat onların beraberinde götürdüklerinden daha hayırlıdır.” buyurunca “Evet ey Allah'ın Resulu razı olduk” demişlerdir.¹³

Hz. Peygamber'in, eleştirilere cevap olarak söylediği gibi onların kalbini İslam'a ısındırmak (şer'i bir maslahat olarak) için böyle bir tavır sergilemişti. Savfan b. Ümeyye'nin bu konudaki itirafı bunu açıkça göstermektedir:¹⁴ “Resulullah insanları içinde en sevmediğim kişiyken Huneyn günü bana çok fazla mal vermesine neticesinde bana insanların en sevimlisi haline geldi.”¹⁵

1. Hz. Peygamber, vefatından kısa bir süre önce, Mûte'ye gönderdiği sahabe ordusunun komutanlığına Üsame bin Zeyd'i tayin etmişti. Bunun üzerine ashaptan bazı kişiler bu atamadan dolayı Hz. Peygamber' i eleştirerek bu durumdan hoşnut olmadıklarını belirtmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber onları bir araya toplayarak bazı kimselerin Üsame'in komutanlığını eleştirdiklerini onların daha önce de (Mute seferinde komutan tayin edilen babası Zeyd hakkında da aynı tavrı takındıklarını oysa onların ikisin de liyakath olduklarını ve onları çok sevdiğini belirterek emrinin uygulanmasını istemişti.¹⁶

Resulullah bu husustaki tavrıyla yaşı küçük olsa da buna ehil olan kimsenin yaşı büyük sahabelerin de içinde bulunduğu orduya komutanlık yapabileceğini ortaya koymuş, aynı zamanda azatlı bir köle çocuğunun birçok asil kimseye komutanlık yapmasında hiçbir mahzur olmadığına dikkat çekmiştir.

1. Hicri 6. yılda Kâbe'yi ziyaret etmek maksadıyla Medine'den yola çıkan Hz. Peygamber ve sahabesi Mekke'li müşrikler tarafından engellenerek Hudeybiye'de durdurulmuş zahiren Müslümanların aleyhine gözükken bir anlatışma imzalamışlardı. Bu durumu kabullenemeyen Hz. Ömer'in mezkûr anlatışmaya karşı çıktığına ilişkin rivayete göre Hz. Ömer ve Hz. Peygamber arasında şu diyalog geçmiştir:

Hz. Ömer: Sen Allah'ın hak peygamberi değil misin? Biz Müslümanlar hak üzere düşmanlarımız batıl üzere değil mi?

Hz. Peygamber: Evet

Hz. Ömer: Öyleyse neden dinimize karşı bu hakareti kabulleniyoruz?

Hz. Peygamber: Ben Allah'ın Resulüyüm ve O'na isyan edecek değilim. O bana yardım edecektir.

Hz Ömer: Sen bize Beyt'e varıp onu tavaf edeceğimizi söylememişmiydin?

¹³ Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr 1; Muslim, Zekat 132-4.

¹⁴ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 10. Baskı (Ankara: Tdv Yayınları, 2017),123.

¹⁵ Müslim, Fedail 59, Tirmizi, Zekat 30.

¹⁶ Buhârî, Fedâilu'l-Ashâb 17; Muslim, Fedail 63-4.

Hiz. Peygamber: Ben sana bu sene varıp tavaf edeceğiz dedim mi? Sen yakın zamanda oraya varıp Beyt'i tavaf edeceksin.¹⁷

Hiz. Ömer antlaşmanın arka planını bilmediğinden sert bir şekilde tepki vermiş, Hiz. Peygamberi eleştirmiştir. Hiz. Ömer'in mizacını çok iyi bilen Hiz. Peygamber ise onun bu tavrını anlayışla karşılayarak onu dinlemiş, kınama cihetine gitmemiştir. Fetih süresini ilk olarak ona tebliğ ederek teskin etmeye çalışmıştır. Daha sonra Hiz. Ömer bu hususta yanıldığını başlangıçta müslümanların aleyhine gözükken bu antlaşmanın daha sonra onların lehine döndüğünü görmüştür.¹⁸

2. Ensardan biri Zübeyr ibn Avvam'ı hurmalıkları sulama konusunda aralarındaki anlaşmazlıktan dolayı Hiz. Peygamber'e şikayet etmişti. Ensari Zübeyr'den suyu kendisine bırakmasını istemiş fakat Zübeyr hurmalıklarını sulamadan bırakmak istememiştir. İki taraf Hiz. Peygamber'in huzurunda muhakeme oldular. Hiz. Peygamber Zübeyr'e "Ey Zübeyr, önce sen sula, sonra da suyu komşuna sal" buyurunca Ensari buna sinirlenerek Hiz. Peygamber'e halasının oğlu olduğu için böyle bir hüküm verdiğini söyleyerek itiraz etmişti. Bunun üzerine Hiz. Peygamber'in yüzünün rengi atmış bu defa "Ey Zübeyr, hurmalığını sula sonra suyu ağaçların köklerine erişinceye kadar brakma!" buyurdu. Zübeyr Nisa süresi 65. ayetinin bu olay üzerine nazil olduğunu söylemiştir.¹⁹

"Hayır, Rabbin hakkı için onlar aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da senin verdiğin hükme, içlerinde bir burukluk duymadan tam anlamıyla teslim olmadıkça inanmış olamazlar."²⁰

Hiz. Peygamber Ensarinin tarafgirlikle ithamı karşısında üzüntü ve öfke duymuş, onun lehine olan önceki kararından vazgeçerek bunun yerine Ensarinin gerçeği anlayacağı hukuki çerçevede ikinci bir karar vermiştir. Muhataplarını genel olarak hoşgörüle karşılayan Hiz. Peygamber nebevi kimliğine yöneltilen söz konusu eleştiriye bu şekilde ağır bir tepki vermiştir.²¹

3. Hiz. Peygamber hastalanıp ta rahatsızlığı iyice artınca, "Ebû Bekir'e emredin, insanlara namazı kıldırın!" buyurmuştu. Bunu duyan Hiz. Aişe "O, yufka yürekli bir adamdır, senin makamına durunca, ağlamaktan dolayı sesini duyuramaz ve namazı kıldırılmaz" uyarısında bulundu. Hiz. Peygamber aynı emrini, Hiz. Aişe de aynı ikazını tekrarlayınca Rasûlullah (s) ona dönerek "Ona emret, namazı kıldırın, siz kadınlar tıpkı Yusuf'un arkadaşları gibisiniz."²²

¹⁷ Buhârî, Şurût 15

¹⁸ Erul, Sahabenin Sünnet Anlayışı,127.

¹⁹ Buhârî, Mûsâkât 6.

²⁰ Nisa, 4/64.

²¹ Mahmut Kavakhoğlu " Nazik Olmayan Söz ve Davranışlar Karşısında Hiz. Peygamber",*Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (Şubat 2010): 48.

²² Buhârî, Ezan 46; Mâlik, Sefer 83.

Hız. Peygamber'in sahabenin itirazlarına gösterdiği tepkilerden onun farklı fikir ve düşünceleri dikkate alan, eleştirilere hoşgörü ile yaklaşan bir anlayış benimseydiği anlaşılmaktadır.

3. İnkârcuların Hz. Peygamber'e Yönelttiği Eleştiriler

Kur'an'ı Kerim Hz. Peygamber'in tebliğe başladığında kavmi tarafından alaya alındığını, deli, cinlenmiş, sihirbaz gibi nitelermelere maruz kaldığını, vahiy alacak özellikte olmadığı, söylediklerinin insan ürünü olduğu gibi itirazlarla karşılaştığını ifade etmektedir. Kur'an müşriklerin tavrında "şiddeti, nezaketsizliği, iftiracılığı, cehaleti" ön plana çıkarırken Peygamberin tavrında ise "merhameti, edebi, bilgiyi, hoşgörüyü" öne çıkarmaktadır.

3.1. Mecnun, Kâhin, Sihirbaz ve Şair Olduğu İddiası

Hız. Peygamber'in Allah'ın elçisi olduğunu inkar eden Müşrikler atalarının ilahlarına dil uzatacak kişinin olsa olsa mecnun olacağını, çünkü bunun kolay bir iş olmadığını düşünüyorlardı.²³ "Kâfirler şöyle dediler 'Ey kendisine kitap indirilen! Sen delinin birisin'"²⁴Bu iddiaya cevaben bir başka ayette şöyle buyrulur: "...And olsun kaleme ve yazdıklarına. Rabbinin nimeti sayesinde, sen bir mecnun değilsin."²⁵

Müşrikler Hz. Peygamber'in kâhin olduğunu da söylüyorlardı. Kendisinin Allah'ın peygamberi olduğunu, bir meleğin kendisine vahiy getirdiğini söyleyen Hz. Peygamber onların bilmediği anlamadığı şeyleri söylüyordu. Getirdiği Kur'an'da etkileyici, hatta onlara göre gizemliydi. Bu yüzden kâhin isnadında bulunmak onlar için zor olmadı. Ancak bu yakıştırma Araplarca pek inandırıcı bulunmadı. Kâhinlerin mesleğini, tavrı ve davranışlarını gayet iyi biliyorlardı. Kâhinlik maddi kazanç için yapıyordu. Oysa Hz. Peygamber, mevcut düzen ve inanışlara karşı tavrı takınması sebebiyle toplumu karşısına almış, herşeyini bir ideal uğruna feda etmiş biriydi. Dolayısıyla ona kâhinlik yakıştırmasını yapanlar bile onun kâhin olmadığını kendileri de itiraf etmişti.²⁶

²³ Dilek Çelenk, *Hız. Peygamber'in Mekke Devrinde Karşılaştığı Sıkıntılar* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017), 65.

²⁴ Hicr, 15/6.

²⁵ Kalem, 68/1-2.

²⁶ Ahmet Namlı, "Kur'an'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri" İ.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8/1 (2017), 187-188.

Kur'an'ı Kerim de onun kâhin olmadığını belirtmiştir: "Ey Muhammed! Sen öğüt ver. Rabbinin nimetiyle sen ne bir kâhinsin, ne de bir mecnun."²⁷ "Kur'an-ı Kerim bir kâhin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz."²⁸ O, lanetlenmiş şeytanın sözü de değildir.²⁹

Kur'an'ın Allah katından olmadığını propagandasını yapan müşrikler, sözleri etkileyici olan Kur'an'ı bir şiir Hz. Peygamber'i de halkın gözünde bir şair olarak göstermeye çalışıyorlardı.³⁰ Kur'an müşriklerin bu şekildeki aleyhte propagandalarını etkisiz hale getirmek için Kur'an'ın şair sözü olmadığını ve Hz. Muhammed'in de şair olmadığını açıklayan ayetlerle cevap vermiştir: "Hiç şüphesiz o Kur'an çok şerefli bir elçinin sözüdür. Ve o bir şair sözü değildir. Ne de az iman ediyorsunuz."³¹ "Yoksa onlar Muhammed bir şairdir, onun zamanın felaketlerine çarpılmasını gözetliyoruz mu diyorlar?"³² "Biz, Hz. Muhammed'e şiir öğretmedik. Hem bu ona gerekli de değildir."³³

3.2. Söylediklerinin İnsan Ürünü Olduğu İddiası

Hz. Peygamber'in Kur'an'ı uydurduğu iddialarının belağat ustaları tarafından çürütülmesi üzerine bu sefer onun bu sözleri bir insandan öğrenmiş olduğu iddiasını dillendirdiler. Hz. Peygamber zaman zaman Hıristiyan bir köle olan Cibr'in Merve Tepesi yakınlarındaki atölyesine uğruyor onunla oturup konuşuyordu. Bir süre sonra Cibr Müslüman olmuştu. Kur'an'da geçmiş ümmetlerin kıssalarının olmasından dolayı müşrikler, Hz. Peygamber'in bu bilgileri bu hıristiyan köleden öğrendiğini söylemeye başladılar. Oysa bu köle Arap değildi üstelik Hz. Peygamber okuma yazma bilmeyen biriydi.³⁴ Allah bu konuda şöyle buyuruyor: "Onların "Kur'an'ı kesinlikle O'na bir insan öğretiyor!" dediklerini elbette biliyoruz. Kur'an'ı ona öğrettiğini ileri sürdükleri kimsenin dili, yabancıdır! Kur'an ise apaçık ve anlaşılır Arapça'dır. Allah'ın ayetlerine inanmayanlar varya, işte Allah, onları hidayete erdirmez. Onlara acı veren bir azap vardır. Yalanı ancak, Allah'ın ayetlerine inanmayanlar uydurup dururlar. Onlar yalancıların ta kendileridir"³⁵

²⁷ Tûr, 52/29.

²⁸ Hâkka, 69/42.

²⁹ Tekvîr, 81/25.

³⁰ M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012),275.

³¹ Hâkka, 69/40-41

³² Tûr, 52/30; bkz. Enbiyâ, 21/5; Sâffât, 37/36.

³³ Yâsîn, 36/69.

³⁴ Kurtubî, el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an, C.V, s. 116-117

³⁵ Nahl, 16/103-105

3.3. Vahiy Alacak Özellikte Olmadığı İddiası

Müşriklerin bir diğer eleştirisi Hz. Peygamber'in vahiy alacak özellikte olmadığı yönündeydi. Çünkü o da kendileri gibi bir insandı ve bir İnsana vahiy gelmesi imkansızdı. Onların batıl inanışlarına göre Allah'ın mesajını bir insan değil, yemeye içmeye muhtaç olmayan bir melek getirmeliydi. Kur'an bu düşüncelerini çürütünce bu sefer insan olacaksa mal, mülk, şöhret vb. bakımlardan insanların en üstünü olmalı gibi bahaneler öne sürmeye başladılar.³⁶ Kur'an'ı Kerim müşriklerin bu eleştirilerine farklı ayetlerde cevap vermiştir: "İnsanlara hidayet (Kur'an) geldikten sonra onların iman etmelerine ancak, 'Allah, bir beşeri mi peygamber olarak gönderdi?' demeleri engel olmuştur."³⁷

"İnkâr edenler: 'Bu Kur'an Muhammed'in uydurmasıdır, ona başka bir topluluk yardım etmiştir' diyerek haksız ve asılsız bir söz uydurdular. 'Kur'an öncekilerin masallarıdır; başkalarına yazdırmış da sabah akşam kendisine okunmaktadır.' dediler. Ey Muhammed! De ki: 'Onu, göklerin ve yerin sırrını bilen indirmiştir. Şüphesiz O, bağışlayandır, merhamet edendir.' Şöyle dediler: 'Bu ne biçim peygamber ki, yemek yer, sokaklarda gezer? Ona, beraberinde bulunup uyaran bir melek indirilseydi ya! Yahut kendisine bir hazine verilseydi veya besleneceği bir bahçe olsaydı ya! Bu zalimler, inananlara 'Siz sadece büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz' dediler. Ey Muhammed! Sana nasıl misaller getirdiklerine bir bak! Onlar sapmışlardır, yol bulamazlar. Öyle yücedir O ki, dilerse sana ondan daha iyisini, altından ırmaklar akan cennetler verir, sana köşkler de yapar."³⁸ "Bu Kur'an, iki şehrin birinden bir büyük adama indirilseydi ya!" dediler.³⁹

Hız. Peygamber nezaketini ve zarif üslubunu karşılaştığı hakaretler ve kabalıklar karşısında da her zaman korumuştur. Bir gün bir grup Yahudi Hız. Peygamberin huzuruna gelerek "es- Samu aleyke Ya ebe'l Kasım /Ölüm üzerine olsun ey Kasım'ın babası" dediler.Hız. Peygamber'de onlara "ve aleyküm/ sizin üzerinize de" diye cevap verdi. Hız.Aişe (maksatlarını anlayınca) "ölüm de ayıp da sizin üzerinize olsun" dedi. Bunun üzerine Hız. Peygamber: "Ey Aişe! Çirkin sözler söyleme" buyurdu. Hız. Aişe: "söylediklerini duymadın mı? deyince, Hız. Peygamber de: "Ben de söylediklerine karşılık verdim 've aleyküm' dedim." Buyurdu.⁴⁰

³⁶ Namlı, "Kur'an'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri", 184.

³⁷ İsra, 17/94.

³⁸ Furkan, 25/ 4-10.

³⁹ Zuhruf, 43/ 31 (Âyette sözü edilen iki şehir Mekke ve Taîf şehirleridir. Müşrikler, peygamberliği, çok sade ve mütevazı bir hayat yaşayan Hız. Peygamber'e yakıştıramıyor; Kur'an'ın, aristokrat sınıfa mensup Mekke'li Velid b. Muğire'ye, yahut Taîf'li Urve b. Mesud es-Sekafi'ye inmesi gerektiğini söylüyorlardı.)

⁴⁰ Müslim, Selam,11.

Hız Peygamber her ne kadar baskı ve olumsuz tavırlara maruz kalsa da insanlara hep yumuşak bir üslûbla yaklaşmış onlara sert davranmamıştır. Onun bu tavrı Kur'an-ı Kerim'de şöyle ifade edilmektedir: "Allah'ın, senin kalbine koyduğu rahmet sayesinde onlara yumuşak davrandın. Şâyet kaba ve katı kalpli olsaydın, insanlar etrafından dağılıp giderlerdi. O halde onları affet, Allah'ın onları bağışlamasını dile..."⁴¹

SONUÇ

Kur'an'ı Kerim Hz. Peygamber'in Müslümanlar için en iyi örnek olduğunu belirtmektedir. Bir insan olarak Hz. Peygamberin eleştiriye açık olması da Müslümanlar için örnek alınması gereken bir davranışıdır. Bazı tasarruflarından dolayı ayetlerin eleştirisine muhatap olduğunda söz konusu ayetleri asla gizlememiş, kimsenin kınamasından çekinmeyerek, tebliğ etmekte gecikmemiştir. İlahi emir dışındaki kendi tercihinin söz konusu olduğu davranışlarında da sahabenin eleştirisine karşı tepkileri hep eğitici ve öğretici olmuştur. İnkârcı grubun Hz. Peygamberi eleştirme nedeni ise iyi niyetten uzak, İslam dini ve peygamberine karşı içlerinde besledikleri kin olmuştur. Şahsına yönelik olan eleştirilere hoşgörü ve sabırla mukabele eden Hz. Peygamber, peygamberlik kimliği ile alakalı eleştirilerden rahatsızlık duymuş, öfkelenmiş ve gereken muameleyi göstermiştir.

KAYNAKLAR

- Çelenk, Dilek. *Hız Peygamber'in Mekke Devrinde Karşılaştığı Sıkıntılar*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Üniversitesi, 2017.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. 10. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Gezgin, Ali Galip. *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar*. 3. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kavaklıoğlu, Mahmut. "Nazik Olmayan Söz ve Davranışlar Karşısında Hz. Peygamber". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (Şubat 2010): 48.
- Namlı, Ahmet. "Kur'an'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri". İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8/1 (2017), 187-188.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eflatun Matbaacılık, 2015.

⁴¹ Âl-i İmrân, 3/159.

SAİD NURSİ'YE GÖRE MÜSÂMHAHA

Atik AYDIN*

GİRİŞ

Said Nursi, ciddi kırılmaların ve dönüşümlerin gerçekleştiği bir dönemde yaşayan, kimi zaman olayların aktörü kimi zaman da tanığı olan bir şahsiyettir. Birinci ve ikinci dünya savaşlarına tanıklık ettiği gibi saltanat, meşrutiyet ve cumhuriyet dönemlerini yaşamış, tek partili ve çok partili hayatı yakından görmüştür. Çok kimlikli, dinli, mezhepli ve kültürlü bir ortamda yaşamıştır.

Yaşadığı bu ortamın da etkisiyle Said Nursi, farklı din, mezhep ve kültür mensupları ile kavimler arasındaki ilişkileri, din, hukuk ve ahlâk gibi farklı açılardan ele almış ve çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. İttihad-ı İslamı asrın en büyük farzlarından biri olarak gören Said Nursi, müslüman halklar arasındaki kardeşlik ve hoşgörüyü önemseyen gibi Ermeniler gibi farklı din mensuplarıyla bir arada yaşamının nasıl olması gerektiği konusunu da çeşitli açılardan ele almıştır. Said Nursi, konuyu sadece bu yönleriyle ele almakla yetinmemiş İslam mezhep ve meşrepleri arasındaki ilişkiler gibi başka boyutlarıyla da meseleye çeşitli katkılarda bulunmuştur.

Hem yaşadığı dönemde hem de vefatından sonra, hem Türkiye içinde hem de dışında ilimi, fikrî ve sosyal etkinliği olan Said Nursi'nin müsamaha ve hoşgörü anlayışının tesbit edilmesi, büyük önem arz etmektedir.

Müsâmaha Kavramı

Said Nursi'nin müsamaha anlayışına geçmeden önce müsamahadan ne anladığımızı ortaya koymak faydalı olacaktır.

Müsâmaha nın mücerred hali olan *semâh* kelimesinin sözlüklerde öne çıkan anlamı cömertlik ve bağıştır. Darlık, sıkıntı ve zorluğun olmaması anlamlarında kullanıldığı olmuştur. Müsamaha ise talebe olumlu cevap vermek ve kolaylaştırmak demektir.¹ Çoğu sözlükte bu şekilde anlamlandırılan müsamaha kelimesi için İbn Fâris, s-m-h kök kelimesinin ahenk, uyum ve kolaylık anlamında olduğunu ifade eder.²

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Arap Dili, atik.aydin@inonu.edu.tr

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, trs), 3:2088.

² İbn Fâris, *Mu'cumu Makâyisu'l-Luğa*, (Dimâşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 3: 99.

Kavram olarak müsâmaha insan hakları çerçevesinde hiçbir dil, cins, inanç, sınıf ve etnik ayrımcılık gözetmeksizin insanları doğuştan sahip oldukları özellikleriyle kabul etme, düşünce, fiil ve işleri konusunda kendilerine bir engel çıkarmamaktır.³ Başka bir ifade ile insanlara yükümlülükleri konusunda kolaylık göstermek, toplumsal yapıyı sarsıcı mahiyette olmayan hata ve kusurları hoş görmek, farklı düşünce, inanç ve davranışları özgürce dile getirme imkânı sağlamak demektir.⁴

Türkçede müsâmaha, hoşgörü ve tolerans kelimeleri zaman zaman aynı veya yakın anlamda kullanılmaktadır. Tolerans kelimesi hakkında bazı çekinceler olsa da müsâmaha ve hoşgörü kelimelerinin aynı anlamda olduklarını söylemek yanlış olmaz.⁵

Müsâmaha muhtevasında anlayış, saygı, mazur görme, medeni olma, kabul etme, farklılıklara sınır koymama ve olumsuz bir tepki göstermeme gibi anlamlar bulunan geniş içerikli bir kavramdır. Ancak bu kavram engel olmama ve olumsuzlamama anlamını ifade ettiği gibi sınırsız olmamayı, tamamen gevşetmeden mutedil olmayı da ifade etmektedir.⁶ Hoşgörü ve müsâmaha farklı yönleri olsa da bir ahlâk konusudur.⁷

Çok net bir zaman dilimi tayin edemesek de, hoşgörü sözcüğünün; on üçüncü yüzyıl tasavvufuyla güncelleşmeye başlayıp, bugünkü terimleşmiş şeklinin ise son yüzyıllarda ve özellikle yirminci yüzyılın son çeyreğinde gerçekleştiğini ifade edebiliriz.⁸

*Esasında İslam'da da müsâmaha temel ve merkezi kavramlardan biri değil tebe ve ikincil planda gelen bir kavramdır. Hukuki ve ahlâki hüküm ve değerler neticesinde ortaya çıkan ahlâki bir sonuçtur. Bu yüzdendir ki, İslam'da müsâmaha tek boyutlu ahlâki bir tutum değil, ibadet, muamelat ve ahlâk alanlarında ortaya çıkan çok yönlü bir kavramdır.*⁹

Bu yönüyle bakıldığında İslam'da müsâmaha, yumuşak huyluluk, affetme, iyilik, güzel muamele, hüsn-ü zann, merhamet, kardeşlik, sevgi ve benzeri ahlâki esaslar zemininde oluşan ve büyüyen bir ahlâki değerdir.¹⁰

³ Ömer Aslan, *Kur'an ve Hoşgörü* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2002), 24.

⁴ Mustafa Çağrı, "Müsâmâha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2: 416.

⁵ Ömer Aslan, *Kur'an ve Hoşgörü*, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2002), 19.

⁶ Ömer Aslan, *Kur'an ve Hoşgörü*, 22.

⁷ Mustafa Çağrı, "Müsâmâha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2: 416.

⁸ Ömer Aslan, "Hoşgörü ve tolerans kavramlarına etimolojik açıdan analitik bir yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, Sayı: 2, 9.

⁹ Ömer b. Abdülaziz Kureyşi, *Semâhatu'l-İslâm*, 3. Baskı (Riyad: Mektebetu'l-Edib, 2006), 20.

¹⁰ Muhammed Hasan Muhammed el-Müzeyyen, *Devru'l-câmiâti'l-Filistiniyye fi ta'zizi kıyemi't-tesamühi ledâ talebetiha*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazze el-Ezher Üniversitesi, 2009), 114-115.

Aynı minval üzere Risale-i Nur'da da da müsâmaha ve hoşgörü konusu temel olarak değil tebeî bir mesele olarak ele alınmaktadır. Said Nursi'nin üzerinde ısrarla durduğu ittifak, ittifak, kardeşlik, ihlâs, gıybet etmemek, tecessüs yapmamak, su-i zanda bulunmamak gibi temel ahlâk konuları müsâmaha ve hoşgörü neticesini ortaya çıkarmaktadır.

Bu noktada müsâmaha'nın sınırlarının belirlenmesi büyük önem arz etmektedir. Müsâmaha, hoşgörü ama nereye kadar? Zira her dinde olduğu gibi İslâm'da da kendi mensuplarını bağlayıcı emirler ve yasaklar vardır. Bu konuda belirleyici olan farzlar ve haramlardır. İslâm, farzları ve haramları kırmızı çizgi olarak kabul eder. Zira farzların terkinde, haramların da yapılmasında ceza vardır.¹¹

1995 yılını hoşgörü yılı olarak ilan eden UNESCO'nun Hoşgörü İlkeleri Beyanamesi'nde bu konu şöyle ifade edilmektedir: "Hoşgörü uygulaması; toplumsal adaletsizliğe müsâmaha gösterilmesi ya da kişinin kanaatlerini terk etmesi veya zayıflatması anlamına gelmez." Haksızlık ve baskıya karşı hoşgörüsüzlük talep edilmektedir.¹²

Müsâmaha'nın Sınırları

Said Nursi, müsâmahayı önemsemek ve teşvik etmekle birlikte sınırsız ve ölçüsüz bir müsâmahayı kabul etmemektedir. Eserlerine ve yaşadığı olaylardaki tavır ve tutumlarına baktığımızda onun bu konuda çeşitli sınırlamalar getirdiğini ve bazı alanları kırmızı çizgi olarak kabul ettiğini görüyoruz. Bu konuda öne çıkan ölçüler şunlardır:

1. Dinin kesin hükümleri (Farzlar ve haramlar): İslâm'ın kesin hükümleri müsâmaha ve hoşgörü alanı dışındadır. Egemen gayr-ı müslimlere şirin görünmek adına İslâm'ı ve İslâmî hükümleri küçümseyen, bu konuda gevşek davranan ve modern hayatı yaymaya çalışan anlayışa karşı Bediüzzaman şöyle bir uyarıda bulunmaktadır: "Ey uykuda iken kendilerini ayık zannedenler! Umur-u diniyede müsâmaha veya teşebbühle medenilere yanaşmayın. Çünkü aramızdaki dere pek derindir. Doldurup hatt-ı muvasalayı temin edemezsiniz."¹³

Bu görüşünü "Kendisini başka bir topluma benzeten onlardan biri olur."¹⁴ Hadisine dayandıran Bediüzzaman, hayat tecrübesinden hareketle bir kişinin Müslüman kalarak bütünüyle gayr-ı müslimler gibi olamayacağını belirtir ve şöyle der: "Ya siz de onlara iltihak edersiniz veya dalâlete düşer boğulursunuz."¹⁵ "Lâubalîler

¹¹ Sa'duddin et-Taftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ ala't-Tavdih*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 1:10.

¹² Leirvik, O. "Hoşgörü, vicdan ve dayanışma: Ahlak ve din eğitiminde küreselleşen kavramlar", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2010, Sayı:20, 164.

¹³ Said Nursi, *Mesnevi-i Nuriye*, 138.

¹⁴ Ebû Dâvûd, "el-Libas", 5 (Ebû Dâvûd'un *Sünen* adlı eserinin el-Libas bölümünün 5. bâbı).

¹⁵ Said Nursi, *Mesnevi-i Nuriye*, 138.

iyi bilsinler ki, dinsizlikle kendilerini hiçbir ecnebiye sevdiremezler. Zira mesleksizliklerini göstermiş olurlar. Mesleksizlik, anarşilik sevilmez.¹⁶

Esasında Kur'an'ın hudûdullâh olarak ifade ettiği sınırlar (el-Bakara 2/187, 2/229) hoşgörünün sınırlarını da belirlemektedir. Nitekim müsâmaha kavramını hak ve görevler çerçevesinde ele alan Bilal Safiyuddîn de müsâmaha'nın ortak yaşama alanlarında olabileceğini, hak ve sorumluluklara müsâmaha'nın mümkün olmadığını ifade etmektedir.¹⁷

Hz. Peygamber'in Benî Mahzûm kabilesinin eşrafından olan ve hırsızlık yapan bir kadına had uygulanmaması talebi karşısındaki şiddetli tepkisi¹⁸ hükmü sabit olan meselelerde hoşgörü olamayacağını en açık delillerindedir.

"Âişe (r) der ki: Allah yolundaki cihad dışında Rasulüllah (s) hiçbir hayvanı, çocuğu, kadını ve hizmetçiyi dövmeydi. Allah'ın haram kıldığı şeyleri çiğneyen kimselerden Allah için intikam almak dışında kendisine zarar veren hiç kimseden intikam almadı."¹⁹ Hadisi de haramların hoşgörü alanının dışında olduğunu göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'de, risâletin başlangıcından itibaren İslâm'ı yok etmek için mücadeleden eden putperestlerle dostluk kurulması yasaklanmakla birlikte Müslümanların, fiilen düşmanlık göstermeyen müşriklerle iyi ilişkiler içinde olmasına izin verilmiştir (el-Mümtehine 60/8-9). Taberî, bu ayetlerin hangi dinden ve etnik kökenden olursa olsun bütün topluluklarla iyilik ve adalet esasına dayalı ilişkiler kurmaya izin veren bir kural ortaya koyduğunu belirtir.²⁰

Bediüzzaman'ın sınırsız bir müsâmahadan yana olmadığını ve müsâmahanın dinin temel hükümlerinin dışına çıkamayacağını gösteren delillerden biri de sık sık kullandığı hürriyet-i meşrua kavramıdır. Hürriyeti genellikle *şer'îye* nitelemesi ile birlikte kullanan Bediüzzaman²¹ hürriyetin sınırsız olmasının mümkün olamayacağını, bunun bizzat hürriyete zarar vereceğini söyler.²² Şöyle der: "Nâzenin hürriyet, âdab-ı şeriatla müteeddibe ve mütezeyyinedir. Yoksa sefahet ve rezaletteki hürriyet, hürriyet değildir, belki hayvanlıktır. Şeytanın istibdadıdır, nefsi emmareye esir olmaktır. Hürriyet-i umumi, efradın zerrat-ı hürriyatının muhassalıdır. Hürriyetin şe'ni odur ki, ne nefesine, ne gayrıya zararı dokunmasın."²³

¹⁶ Said Nursi, "Makaleler" *İctimai Dersler*, 546.

¹⁷ Bilal Safiyuddîn, "Mefhûmu't-tesâmuhi fi'l-islâm ve silatuhu bi mefhûmî'l-vâcib", *Mu'temeri't-tesâmu'h'd-dîni fi ş-şer'iati'l-islâmiyye*, (Dimaşk Üniversitesi, 2009), 19.

¹⁸ Müslim, "el-Hudûd", 1688 (el-Hudûd bölümünde 1688. hadis).

¹⁹ Müslim, "el-Fazâil", 2328 (el-Fazâil bölümünde 2328. hadis).

²⁰ İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994) 7:277.

²¹ Said Nursi, "Hutbe-i Şamiye" *İctimai Dersler*, 48.

²² Said Nursi, "Makaleler" *İctimai Dersler*, 565.

²³ Said Nursi, "Münâzârât" *İctimai Dersler*, 101.

Bediüzzaman, Allah'ın merhametini de aşan, hiçbir sınır tanımadan her türlü insanı hoş gören bir hümanizmi reddetmektedir. Müsâmaha yı ve insancılığı dünya hayatının dışına taşıyıp dinlerin temel prensiplerinden olan ahiretteki azaba itiraz eden anlayışı eleştirmekte ve şöyle demektedir:

“Şefkat-i insâniye, merhamet-i Rabbâniyenin bir cilvesi olduğundan, elbette rahmetin derecesinden aşmamak ve Rahmetenli'1-Âlemîn zâtın (a.s.m.) mertebeleri şefkatinden taşmamak gerektir; belki, dalâlete ve ilhâda sirâyet eden bir maraz-ı rûhî ve bir sakam-ı kalbîdir. Meselâ, kâfir ve münâfıkların cehennemde yanmalarını ve azap ve cihad gibi hâdiseleri kendi şefkatine sığdırmamak ve tevile sapmak, Kur'an'ın ve edyân-ı semâviyenin bir kısm-ı âzîmini inkâr ve tezkib olduğu gibi, bir zulm-ü azîm ve gayet derecede bir merhametsizliktir ... Binler Müslümanların hayat-ı ebediyelerini mahveden ve yüzer ehl-i îmânın sû-i âkıbetine ve müthiş günahlara sevk eden adamlara şefkatkârâne taraftar olmak ve merhametkârâne cezadan kurtulmalarına duâ etmek, elbette o mazlum ehl-i îmâna dehşetli bir merhametsizlik ve şenî bir gadirdir. O halde kâfirin azap çekmesine acıyıp şefkat eden adam, şefkate lâîk hadsiz mâsumlara acımıyor ve şefkat etmeyip ve hadsiz merhametsizlik ediyor demektir.”²⁴

2. Kişisel Alan: Said Nursi'ye göre müsâmaha her yerde ve her zaman geçerli ve standart bir tutum değildir. Kişi kendi adına ve kendi hakkında müsâmaha kar davranabilir fakat temsil ettiği ya da içinden çıktığı toplum adına hoşgörülü olamaz. Şöyle der: “Ferd mütekellim-i vahde olsa, müsâmahası ve fedakârlığı amel-i salihdir; mütekellim-i maalgayr olsa hıyanettir, amel-i tâlihtir. Bir şahıs kendi namına hazm-ı nefis eder, tefahur edemez; millet namına tefahur eder, hazm-ı nefis edemez.”²⁵

3. İslam dairesi: Bediüzzaman'ın düşünce sisteminde müsâmaha nın sınırlarını ortaya koyan kavramlardan biri de *daire-i İslam* kavramıdır. O, hangi grup, mezhep ve meşrepten olursa olsun bütün Müslümanlara karşı müsâmaha yı en üst düzeyde gerekli görür. Bu konuda şöyle der: “Daire-i İslamiyet içinde, hangi meşrepte olursa olsun, medar-ı muhabbet ve uhuvvet ve ittifak olacak çok rabita-i vahdet bulunduğunu düşünüp ittifak...”²⁶ etmek gerekir.

İslam dairesi içinde müsâmaha yı ve müsâmaha yı sağlayacak tutum ve davranışları çok önemseydiği halde İslam'a ve Müslümanlara yönelik saldırılara en üst düzeyde tepki göstermekte ve karşı çıkmaktadır. Mesela 1920'de İstanbul'un İngilizler tarafından işgal edildiği sırada Anglikan kilisesi tarafından İslam hakkında sorulan sorulara çok sert tepki gösterir ve şöyle der: “Bir zaman İngiliz devleti, İstanbul Boğazının topraklarını tahrip ve İstanbul'u istilâ ettiği hengâmda, o devletin en büyük daire-i diniyesi olan Anglikan kilisesinin başpapağı tarafından Meşihat-ı

²⁴ Said Nursi, *Kastamonu lahikası*, 52.

²⁵ Said Nursi, “Hakikat Çekirdekleri” *İctimai Dersler*, 223.

²⁶ Said Nursi, *Lem'alar*, 223.

İslâmiyeden dinî altı sual soruldu. Ben de o zaman Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye'nin azası idim. Bana dediler: “Bir cevap ver. Onlar, altı suallerine altı yüz kelimeyle cevap istiyorlar.” Ben dedim: “Altı yüz kelime ile değil, altı kelime ile de değil, hatta bir kelime ile dahi değil, belki bir tükürük ile cevap veriyorum. Çünkü o devlet, işte görüyorsunuz, ayağını boğazımıza bastığı dakikada, onun papazı, mağrurane üstümüzde sual sormasına karşı, yüzüne tükürmek lâzım geliyor. Tükürün o ehl-i zulmün o merhametsiz yüzüne!” demiştim.”²⁷.

Bu çerçevede işaret edilmesi gereken hususlardan biri de yirminci yüzyılın başında gündeme getirilen Kürt meselesi ve Kürtlere özerlik konusunda dile getirilen görüşler ve ortaya atılan önerilere karşı şiddetli bir şekilde karşı çıkar ve o dönemin gazetelerinden olan İkdâm gazetesi ile Sebilürreşâd dergisinde konu ile ilgili yazılar yazar.

İkdâm gazetesinde “Kürdler ve Osmanlılık” başlıklı yazısı şöyle:

“Evvelki günkü gazeteler, Paris'te, Şerif Paşa ile Ermeni Heyet-i Murahhasası reisi Boğos Nubar Paşa arasında, Kürdistan ve Ermenistan hakkında bir itilaf akdedildiğini yazarak Kürd efkâr-ı umumiyesinden istizahatta bulunuyorlardı.

Dört buçuk asırdan beri vahdet-i İslâmiyenin fedakâr ve cesur hâdim ve taraftarları olarak yaşamış ve dinî ananesine sadakati, gaye-i hayat bilmiş olan Kürdler, henüz beş yüz bine karib şühedasının kanı kurumadan, şişlere geçirilen yetimlerinin, gözleri oyulan ihtiyarlarının hatıralarını teessürlerle anarken, İslâmiyetin zararına olarak tarih ve hayatî düşmanlarıyla itilaf akdetmek suretiyle salâbet-i diniyeleri hilafında iftirak-cûyane âmâlî takib edemezler. Binaenaleyh- Kürd vicdan-ı milliyesinin bu tarz tehassüsüne mugâyir hareket eden zevatı da tanımazlar. Ve yegâne emelleri de vahdet-i dinî ve milliyelerini muhafaza olduğundan keyfiyetin izahatına delâlet buyurulmasını muhterem gazetenizden istirham ederiz.”²⁸.

Aynı konu ile ilgili olarak 17 Mart 1920 yılında Sebilürreşâd dergisinde şunları yazar:

“Kürdistan'a verilecek muhtariyetten bahsediliyor. **Kürdler ecnebi himayesinde bir muhtariyeti kabul etmektense ölümü tercih ederler.** Eğer, Kürdlerin serbestiyet-i inkişafını düşünmek lazım gelirse bunu Boğos Nubar'la Şerif Paşa değil, Devlet-i Âliye düşünür. Hülâsa: Kürdler bu hususta kimsenin tavassut ve müdahalesine muhtaç değildirlen.”²⁹

²⁷ Said Nursi, *Mektubat*, 562.

²⁸ Said Nursi, “Makaleler” *İctimai Dersler*, 577.

²⁹ Said Nursi, “Makaleler” *İctimai Dersler*, 580.

Müslümanlar Arasında Müsâmaha

Daha önce de geçtiği gibi müsâmaha Bediüzzaman'ın düşünce sisteminde birincil ve temel bir unsur olarak yer almamaktadır. Ancak Müslümanların içinde bulunduğu buhranlar ve sorunlardan kurtulabilmeleri için önerdiği çözümler ve yapılmasını gerekli gördüğü hususlar doğrudan müsâmaha ruhu ve ortamının oluşmasını sağlayan hususlardır. Bu hususların başlıcaları şunlardır:

İttihad-ı İslam

Bediüzzaman'ın düşünce sisteminde müsâmaha fikrinin temelini oluşturan önemli unsurlardan biri İslam birliği başka bir ifade ile Müslümanların bir ve beraber olmalarıdır. Tabiidir ki müsâmaha ve hoşgörünün olmadığı bir ortamda birlik ve ittihattan söz edilemez.

20. Yüzyılın başında Müslümanların ittihadına katkıda bulunmak için Bediüzzaman pek çok dernek ve cemiyete üye olur ve bu konuyu gerek medyada gerekse diğer zeminlerde her fırsatta dile getirip vurgular.

Bu çerçevede 13 Nisan 1909 yılında Derviş Vahdetî tarafından İstanbul'da kurulan İttihad-ı Muhammedi Cemiyetine³⁰ üye olur ve cemiyetin yayın organı olan Volkan gazetesinde yazılar yazar.

Bu sırada en büyük farzın ittihad-ı İslâm olduğunu belirten Bediüzzaman,³¹ *ittiha-ı islam* kavramını hem zaman hem mekân hem de içerik bakımından konumuz olan müsâmaha'nın temelini oluşturacak bir çerçevede ele alır. Şöyle der:

“Şark ve garba ve cenubdan şimale mümted bir silsile-i müteselsile-i nuranî ile merbut bir dairedir. Dâhil olanlar da bu zamanda üç yüz milyondan ziyadedir. Bu ittihadın cihet ve irtibatı, tevhid-i ilâhîdir. Ve peyman ve yemini, imandır. Müntesibleri, “kalûbelâ”dan dâhil umum mü'minlerdir. Defter-i esmaları da levh-i mahfuzdur. Bu ittihadın naşir-i efkârı, umum kütüb-ü İslâmiyedir. Ve yevmiye cerideleri de i'lâ-yı kelimetullahı hedef-i maksad eden umum ceraid-i diniye; kulüb ve encümenleri, mesacid ve medaris ve zevayadır. Merkezi de Haremeyn-i Şerifeyn'dir. Böyle cemiyetin reisi, Fahr-ı Âlem'dir. (a.s.m.) Ve mesleği, herkes kendi nefsiyle cihad-ı ekber yani; ahlâk-ı Ahmediye (a.s.m.) ile tahalluk ve sünnet-i nebevîyeyi ihya ve başkalarına da muhabbet ile -eğer ızrarı intac etmezse- nasihat! Bu ittihadın nizamnamesi, sünnet-i nebevîye ve kanunnamesi, evamir ve nevaahi-i şer'iyedir. Ve kılınçları da, berahin-i katıdır. Zira medenilere galebe çalmak ikna iledir, icbar ile değil. Taharri-i hakikat, muhabbet iledir. Husumet ise, vahşet ve taassuba karşı idi; zaten medeniyet onları tokatlıyor. Hedef ve maksatları da i'lâ-yı kelimetullah'tır.”³²

³⁰ Azmi Özcan, “İttihâd-ı Muhammedi Cemiyeti”, *TDVİA*, 23: 425.

³¹ Said Nursi, “Makaleler” *İctimai Dersler*, 545.

³² Said Nursi, “İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnâmesi” *İctimai Dersler*, 162-163.

Bediüzzaman “Nice küçük gruplar vardır ki Allah’ın izniyle büyük grupları yenmiştir.” (Bakara 2/249) “Sizden olan 20 sabırlı kişi 200 kişiyi yener.” (Bakara 2/65) gibi ayetler Bedir savaşı gibi tarihi olayları hatırlatırcasına birlik içinde hareket etmenin önemini vurgular ve şöyle der:

“Evet, üç elif ittihad etmezse, üç kıymeti var. Sırrı adediyet ile ittihad etse, yüz on bir kıymet alır. Dört kere dört ayrı ayrı olsa, on altı kıymeti var. Eğer sırrı uhuvvet ve ittihadı maksad ve ittifakı vazife ile tevfak edip bir çizgi üstünde omuz omuza verseler, o vakit dört bin dört yüz kırk dört kuvvetinde ve kıymetinde olduğu gibi, hakiki sırrı ihlâs ile on altı fedakâr kardeşlerin kıymet ve kuvveti maneviyesi dört binden geçtiğine, pek çok vukuatı tarihiye şehadet ediyor. Bu sırrın sırrı şudur ki: Hakiki, samimi bir ittifakta her bir ferd, sair kardeşlerin gözüyle de bakabilir ve kulaklarıyla da işitebilir. Güya on hakiki müttehid adamın her biri yirmi gözle bakıyor, on akılla düşünüyor, yirmi kulakla işitiyor, yirmi elle çalışıyor bir tarzda manevî kıymeti ve kuvvetleri vardır.”³³

Said Nursi mükemmeliyetçi tavrın müsâmaha yı yok ettiğini ya da ona zarar verdiğini düşünür. Şöyle der: Hakta ittifak, ehakta ihtilâf olduğundan, bazen hak, ehaktan ehaktır; hasen, ahsenden ahsendir. Herkes kendi mesleğine “Hüve hakkun” demeli, “Hüve’l-Hakku” dememeli. Veyahut “Hüve hasen” demeli, “Hüve’l-Hasen” dememeli.³⁴

Kur’an ve Sünneti öne çıkarmak

Bediüzzaman’ın düşünce sisteminde müsâmaha nın temelini oluşturan unsurlardan biri de en üst kaynak ve değerleri öne çıkarmak ve nazarları onlara yöneltmektir. Bu yolla fer’i meseleler ikinci plana düşecek ve o konularda taassup değil müsâmaha ve çoğulculuk öne çıkacaktır.

Bediüzzaman, ictihadi ve ihtilafli meseleleri öne çıkarmanın Müslümanlar arasındaki ittifak, sevgi ve yardımlaşmanın yeterli derecede olmayışının sebeplerinden biri olarak görür. “واعتصموا بحبلِ اللَّهِ جميعاً ولا تفرقوا” (Al-i İmrân 3/103) ve “الم. ذَلِكَ” (Al-i İmrân 3/103) ve “الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” (Bakara 2/1-2) ayetlerini esas alarak *Kur’an’ın Hakimiyeti-i Mutlakası* başlıklı bir yazı yazar ve şöyle der:

“Eğer cemaat-i İslâmiyenin hâcât-ı zaruriye-i diniyesi bizzat Kur’an’a mütevec-cih olsa idi, o Kitab-ı Mübin, milyonlarca kitaplara taksim olunan rağbetten daha şedit bir rağbete, ihtiyaç neticesi olan bir teveccühe mazhar olur ve bu suretle nüfus üzerinde bütün manasıyla hâkim ve nafiz olurdu. Yalnız tilavetiyle teberrük olunan, bir mübarek derecesinde kalmazdı. Bununla beraber zaruriyat-ı diniyeyi, mesail-i cüz’iye-i fer’iye-i hilâfiye ile mezcedip ona tâbi gibi kılmakta büyük bir hatar vardır. Zira “Musavvibe” nin muhalifi olan “Tahtieci”lerden biri der ki: “Mez-

³³ Said Nursi, *Lem’alar*, 235.

³⁴ Said Nursi, *Mektubat*, 639.

hebim haktır, hata ihtimali var. Başka mezheb hatadır, sevaba ihtimali var.” Hâlbuki cumhur-u avam, mezhebde imtizac etmiş olan zaruriyatı, nazariyat-ı içtihadıyeden vazıhan temyiz etmediğinden, sehven veya vehmen tahtieyi filcümle teşmil edebilir. Bu ise, hatar-ı azimdir. Bence tahtieci hubb-u nefisden neşet eden inhisar-ı zihniyet illetiyle malûldür. Ve Kur’an’ın câmiyyetinden ve umum tabakat-ı beşere şumul-u hitabından gafletle mesuldür. Hem tahtiecilik fikri, sû-i zan ve tarafgirlik hissini menbaı olduğundan, İslâmda lâzım olan tesanüd-ü ervah, tevhid-i kulüb, tahabbüb ve teavüne büyük rahneler açmıştır. Hâlbuki hüsn-ü zanla, muhabbet ve vahdetle memuruz.”³⁵

Dini kitapların İmam Malik’in el-Muvatta’ı ve İmam Ebu Hanife’nin el-Fıkhü’l-Ekber’i gibi Kur’an’ın birer şeffaf tefsiri niteliğinde olması gerektiğini belirten Bediüzzaman der ki: “Bir adam *İbn-i Hacer*’e nazar ettiği vakit, Kur’an’ı anlamak ve Kur’an’ın ne dediğini öğrenmek maksadıyla nazar etmeli. Yoksa İbn-i Hacer’in ne dediğini anlamak maksadıyla değil. Demek şeriat kitapları, birer şeffaf cam mahiyetinde olmak lâzım gelirken, mürur-u zamanla mukallidlerin hatası yüzünden paslanıp, hicap olmuşlardır. Evet, bu kitaplar, Kur’an’a tefsir olmak lâzım iken başlı başına tasnifat hükmüne geçmişlerdir.”³⁶

Başka bir yerde de şöyle der: Kitaplar ve içtihadlar Kur’an’a dürbün olmalı, ayine olmalı; gölge ve vekil olmamalı.³⁷

Bu çerçevede ele alınabilecek hususlardan biri de Bediüzzaman’ın üzerinde önemli durduğu *zaruriyat ve müsellemat-ı diniye* kavramıdır.³⁸ Ona göre temel dini hükümler yani farzlar ve haramlar öne çıkarılmalı, mezhepler ve âlimler arasındaki ihtilafli meselelerle aynı seviyede görülüp önemsenmemeli. Şöyle der:

“Erkân ve ahkâm-ı zaruriye ki, yüzde doksandır. Bizzat Kur’an’ın ve Kur’an’ın tefsiri mahiyetinde olan sünnetin malıdır. İctihâdî olan mesail-i hilâfiye ise, yüzde on nisbetindedir. Kıymetçe mesail-i hilâfiye ile erkân ve ahkâm-ı zaruriye arasında azim tefavüt vardır. Mesele-i ictihadiye altun ise, öteki birer elmas sütundur. Acaba doksan elmas sütununu, on altının himayesine vermek, mezcedip tâbi kılmak caiz midir?”³⁹

Büyük emekler veren İslam âlimlerinin layık oldukları derin hürmeti, insanların onlara olan güvenini kırmadan⁴⁰ ve onları rencide edecek bir tavır içine girmeden İslam’ın temel kaynakları Kitap ve Sünnetin öne çıkarılması ve dikkatlerin ihtilafli konulara değil de üzerinde ittifak edilen hükümlere çekilmesi, Müslüman-

³⁵ Said Nursi, “Sunûhât”, *İctimaî Dersler*, 257.

³⁶ Said Nursi, “Sunûhât”, *İctimaî Dersler*, 256.

³⁷ Said Nursi, *Mektubat*, 632.

³⁸ Said Nursi, *Mektubat*, 632.

³⁹ Said Nursi, “Sunûhât”, *İctimaî Dersler*, 255.

⁴⁰ Said Nursi, “Sunûhât”, *İctimaî Dersler*, 256.

lar arasındaki müsâmaha temelini oluşturacak ve hoşgörünün yaygınlaşmasını sağlayacaktır.

İslam Kardeşliği

Müsâmaha'nın İslam'daki tezahürlerinden biri de İslam kardeşliğidir.⁴¹ Bediüzzaman'ın düşünce sisteminde de böyledir. Uhuvvet konusu hem hacim olarak hem de vurgu bakımından Risale-i Nur'un başlıca konularından biridir. Tasavvuftaki *fenâ fi'sşeyh* kavramından esinlenen Bediüzzaman, öğrencileri ve kendisine gönül verenler arasındaki ilişkiyi *fenâ fi'l-ihvan* kavramı ile formüle eder ve şöyle tarif eder:

"Ben sofi değilim. Fakat onların bu düsturu, bizim meslekte *fenâ fi'lihvan* suretinde güzel bir düsturdur. Kardeşler arasında buna tefânî denilir. Yani, birbirinde fani olmaktır. Yani, kendi hissiyatı nefsanîyesini unutup, kardeşlerinin meziyat ve hissiyatıyla fikren yaşamaktır. Zaten mesleğimizin esası uhuvettir. Peder ile evlat, şeyh ile mürid mabeynindeki vasıta değildir. Belki hakiki kardeşlik vasıtalarıdır. Olsa olsa bir üstadlık ortaya girer. Mesleğimiz haliliye olduğu için, meşrebimiz hılettir. Hillet ise, en yakın dost ve en fedakâr arkadaş ve en güzel takdir edici yoldaş ve en civanmert kardeş olmak iktiza eder."⁴²

Bediüzzaman, Müslümanın Müslüman ile olan ilişkisinde hiç kimsenin başkasının suçundan dolayı suçlanamayacağını ifade eden "وَلَا تَرْرُ وَارْرَةَ وَرْرُ أُخْرِي" (Fâtır 25/18) ayetini kişiler arası boyuttan bir fertte bulunan sıfatlar alanına çeker ve kişinin iyi bir sıfatının kötü bir sıfatından dolayı yok sayılamayacağını belirtir ve şöyle der:

"Ey mü'mine kin ve adâvet besleyen insafsız adam! Nasıl ki, sen bir gemide veya bir hanede bulunsan, seninle beraber dokuz masum ile bir canı var. O gemiyi gark ve o haneyi ihrak etmeye çalışan bir adamın ne derece zulmettiğini bilirsin. Ve zalimliğini, semâvâta işittirecek derecede bağıracaksın. Hatta bir tek masum, dokuz canı olsa, yine o gemi hiçbir kanun-u adaletle batırılmaz. Aynen öyle de, sen, bir hane-i Rabbâniye ve bir sefine-i İlâhiye olan bir mü'minin vücudunda, iman ve İslâmiyet ve komşuluk gibi, dokuz değil, belki yirmi sıfat-ı mâsume varken, sana muzır olan ve hoşuna gitmeyen bir canı sıfatı yüzünden ona kin ve adâvet bağlamakla o hane-i mâneviye-i vücudun mânen gark ve ihrakına, tahrîp ve batmasına teşebbüs veya arzu etmen, onun gibi şeni ve gaddar bir zulümdür."⁴³

⁴¹ Ömer b. Abdülaziz Kureşî, *Semâhatu'l-İslâm*, 3. Baskı (Riyad: Mektebetu'l-Edib, 2006), 55.

⁴² Said Nursi, *Lem'alar*, 237.

⁴³ Said Nursi, *Mektubat*, 355.

İslam kardeşliği konusunda “Müslümanın Müslümana üç günden fazla küsmesi helal değildir”⁴⁴ hadisini bir ölçü olarak kabul eden Bediüzzaman, tevhidi inancının da bu konuda çok güçlü bir bağ olarak görür. Şöyle der:

“Evet, tevhid-i imanî, elbette tevhid-i kulûbu ister. Ve vahdet-i itikad dahi, vahdet-i içtimaiyeyi iktiza eder. ... Meselâ, her ikinizin Hâlıkınız bir, Malikiniz bir, Mâbudunuz bir, Râzıkınız bir-bir, bir, bine kadar bir, bir. Hem Peygamberiniz bir, dininiz bir, kibleiniz bir-bir, bir, yüze kadar bir, bir. Sonra köyünüz bir, devletiniz bir, memleketiniz bir-ona kadar bir, bir. Bu kadar bir birler vahdet ve tevhidi, vifak ve ittifakı, muhabbet ve uhuvveti iktiza ettiği ve kâinatı ve küreleri birbirine bağlayacak mânevî zincirler buldukları halde, şikak ve nifâka, kin ve adâvete sebebiyet veren örümcek ağı gibi ehemmiyetsiz ve sebatsız şeyleri tercih edip mü'mine karşı hakikî adâvet etmek ve kin bağlamak, ne kadar o rabîta-i vahdete bir hüürsüzlük ve o esbab-ı muhabbete karşı bir istihfaf ve o münasebât-ı uhuvvete karşı ne derece bir zulüm ve i'tisaf olduğunu, kalbin ölmemişse, aklın sönmemişse anlarsın.”⁴⁵

Bediüzzaman'ın düşünce sisteminde kardeşlik ve müsâmaha'nın ortaya çıkıp yaygınlaşmasını sağlayacak sebeplerden biri de düşmanlık ve nefret duygularını Müslümanlara değil bizatihi o duygunun kendisine ve onu hak eden kâfirlere yöneltmektir. Bu konuda “وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا” (el-Furkan 25/72) ve “وَإِنْ تَعَفُّوا وَتَصْفَحُوا” (et-Tegâbün,64/14) ayetlerini esas alır ve şöyle der: “Adâvet etmek istersen, kalindeki adâvete adâvet et, onun ref'ine çalış. Hem en ziyade sana zarar veren nefis-i emmârene ve hevâ-i nefisine adâvet et, ıslahına çalış. O muzır nefsin hatırı için mü'minlere adâvet etme. Eğer düşmanlık etmek istersen, kâfirler, zındıklar çoktur; onlara adâvet et. Evet, nasıl ki muhabbet sıfatı muhabbete lâyıktır. Öyle de, adâvet hasleti, her şeyden evvel kendisi adâvete lâyıktır.”⁴⁶

İhlas

Her şeyde Allah'ı esas almak⁴⁷ şeklinde tarif edilen ihlâs, Bediüzzaman'ın çok önem verdiği konulardandır. İhlas risalesi olarak adlandırdığı Yirmi Birinci Lem'a'nın, en az on beş günde bir okunmasını istemektedir.⁴⁸

Bediüzzaman'a göre makam sevgisi, şöhret, maddi çıkar kaynaklı rekabet ve üstünlük taslama gibi tutum ve davranışlar ihlâsı zedelemektedir. Tam bir ihlâs sahibi olmak için bunlardan kaçınmak gerekir. Bedüzzaman'ın ihlâs hakkında söylediği bu hususlar esasında müsâmaha ortamının oluşmasını sağlayan hususlardır. Bu ilişkiyi onun ifadelerinde daha açık bir şekilde görebiliyoruz:

⁴⁴ Buharî, “Kitabul'l-edeb”, 6076 (el-Hudûd bölümünde 6076. hadis).

⁴⁵ Said Nursi, *Mektubat*, 356.

⁴⁶ Said Nursi, *Mektubat*, 358.

⁴⁷ Râğb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife), 155.

⁴⁸ Said Nursi, *Lem'lar*, 233.

“Bu hizmeti Kur’aniyede bulunan kardeşlerinizi tenkid etmemek ve onların üstünde faziletfuruşluk nev’inden gıpta damarını tahrik etmemektir. Çünkü nasıl insanın bir eli diğer eline rekabet etmez, bir gözü bir gözünü tenkid etmez, dili kulağına itiraz etmez, kalb ruhun ayıbını görmez. Belki birbirinin noksanını ikmal eder, kusurunu örter, ihtiyacına yardım eder, vazifesine muavenet eder. Yoksa o vücut-u insanın hayatı söner, ruhu kaçır, cismi de dağılır. İşte, ey Risalei Nur şakirdleri ve Kur’an’ın hizmetkârları! Sizler ve bizler öyle bir insanı kâmil ismine lâyık bir şahsı manevinin azalarıyız. Ve hayatı ebediye içindeki saadeti ebediyeyi netice veren bir fabrikanın çarkları hükmündeyiz. Ve sahili selâmet olan Dârüsselâma ümmeti Muhammediyeyi (a.s.m.) çıkaran bir sefinei rabbaniyede çalışan hademeleriz. Elbette, dört fertten bin yüz on bir kuvveti maneviyeyi temin eden sırrı ihlâsı kazanmak ile tesanüd ve ittihadı hakikiye muhtacız ve mecburuz.”⁴⁹

Maksatta ittifak ve hedefe kilitlenme

Kimileri tarafından mezhep ve meşreplerin ihtilafının varlığına ve meşruluğuna gerekçe olarak sunulan ve hadis olarak nitelenen “Ümmetimin ihtilafı rahmettir.” sözünün yanlış anlaşılmaya açık olduğunu belirten Bediüzzaman, ihtilafın iki çeşit olduğunu söyler:

“Hadisteki ihtilâf ise, müsbet ihtilâftır. Yani, her biri kendi mesleğinin tamir ve revâcına sa’y eder. Başkasının tahrip ve iptaline değil, belki tekmil ve ıslahına çalışır. Amma menfi ihtilâf ise-ki garazkârâne, adâvetkârâne birbirinin tahribine çalışmaktır-hadîsin nazarında merduttur. Çünkü birbiriyle boğuşanlar müsbet hareket edemezler. Hak namına, hakikat hesabına olan tesadüm-ü efkâr ise, maksatta ve esasta ittifakla beraber, vesâilde ihtilâf eder. Hakikatin her köşesini izhar edip hakka ve hakikate hizmet eder. Fakat tarafgirâne ve garazkârâne, firavunlaşmış nefsi-i emmâre hesabına hodfuruşluk, şöhetperverâne bir tarzdaki tesadüm-ü efkârdan bârika-i hakikat değil, belki fitne ateşleri çıkıyor. Çünkü maksatta ittifak lâzım gelirken, öylelerin efkârının küre-i arzda dahi nokta-i telâkisi bulunmaz. Hak namına olmadığı için, nihayetsiz müfritâne gider, kâbil-i iltiyam olmayan inşikaklara sebebiyet verir. Hal-i âlem buna şahittir.”⁵⁰

Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergilerinin sahibi ve kurucularından olan Eşref Edip’in 1952 yılında kendisiyle yaptığı mülakatta Bediüzzaman söylediği şu sözler, onun hedef noktaya kilitlenmenin ve detaylarda boğulmamanın önemini çarpıcı bir şekilde dile getirmektedir: “Karşımda müthiş bir yangın var. Alevleri göklere yükseliyor. İçinde evlâdım yanıyor, imanım tutuşmuş yanıyor. O yangını söndürmeğe, imanımı kurtarmağa koşuyorum. Yolda biri beni kösteklemek istemiş

⁴⁹ Said Nursi, *Lem’lar*, 235.

⁵⁰ Said Nursi, *Mektubat*, 361-362.

de ayağım ona çarpmış. Ne ehemmiyeti var? O müthiş yangın karşısında bu küçük hadise bir kıymet ifade eder mi? Dar düşünceler! Dar görüşler!”⁵¹

Müsbet hareket etmek

Bediüzzaman kendi davasının stratejisini müsbet hareket olarak niteler. Müsbet hareketi şöyle tarif eder: “Müsbet hareket etmektir ki, yani, kendi mesleğinin muhabbetiyle hareket etmek. Başka mesleklerin adaveti ve başkalarının tenkisi, onun fikrine ve ilmine müdahale etmesin, onlarla meşgul olmasın... Her meslek sahibinin, başkasının mesleğine ilişmemek cihetinde hakkı ise: “Mesleğim haktır” yahut “daha güzeldir” diyebilir. Yoksa başkasının mesleğinin haksızlığını veya çirkinliğini ima eden “hak yalnız benim mesleğimdir” veyahut “güzel benim mesrebimdir” diyemez olan insaf düsturunu rehber etmek”⁵²

Bu anlayışı esas alan ve ona göre hareket eden İslami gruplar, tarikatlar, mezhepler ve cemaatlar, birbirlerine karşı olumsuz bir tavır içinde değil müsâmaha içinde davranırlar.

İzafilik ve çoğulculuk

Hayatta ve İslami hükümlerde izafilik ve çoğulculuğun bulunduğunu kabul etmek, müsâmaha ortamının oluşmasını sağlayan esaslardandır. Her şeyde ve her alanda tek bir hakikatin mevcut olduğunu düşünmek ve başka ihtimallere açık olmamak müsâmaha ruhunu zedelediği gibi kamplaşma ve şiddet kapısını aralar.

Bediüzzaman ahlâki değerlerin evrensel değil izafi olduğunu düşünür ve şöyle der:

“Kur’ân, *sâlihâtı* mutlak, müphem bırakıyor. Çünkü ahlâk ve faziletler, hüsün ve hayır çoğu nisbidirler. Nev’den nev’e geçtikçe değişir. Sınıftan sınıfa nâzil oldukça ayrılır. Mahalden mahalle tebdil-i mekân ettikçe başkalaşır. Fertten cemaate, şahıstan millete çıktıkça mâhiyeti değişir. Meselâ, zayıfın kavîye karşı izzet-i nefsi, kavîde tekebbür olur. Kavînin zayıfa karşı tevazuu, zayıfta tezellül olur. Meselâ, bir ulü’l-emir, makamındaki ciddiyeti vakar, mahviyeti zillettir. Hânesinde ciddiyeti kibir, mahviyeti tevazudur. ... Hem nisbî hüsün, hayır çoktur.”⁵³

Meşru dairede özgürlük

Hukuk alanı dışında kalan konularda özgür alanın mevcut olduğunu düşünen Bediüzzaman, “وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ” (Âl-i İmrân 3/64) ayetini “لَا يَجْعَلُ” şeklinde formüle eder ve bu alanın müdahaleye kapalı olduğunu belirtir. Şöyle der: Kanun-u adalet ve tedipten başka hiç kimse kimseye

⁵¹ Komisyon, Tarihçe-i Hayat, 615.

⁵² Said Nursi, *Lem’alar*, 223.

⁵³ Said Nursi, “Sünühât” *İctimai Dersler*, 242.

tahakküm etmesin, herkesin hukuku mahfuz kalsın. Herkes *harekât-ı meşruasında şahane serbest olsun*.⁵⁴

Kur'an ahlâkı ile ahlâklanmak

“Boş ve lüzumsuz davranışları hoşgörü ile karşılarlar.” (el-Furkân 25/72) “Müminler ancak kardeştir” (Hucûrat 49/10) ve “İyilik ve takvada yardımlaşın.” (el-Mâide 3/2) gibi ayetlerden hareketle Bediüzzaman, müslümanları *edeb-i Furkanî* ile edeplenmeye davet eder. Şöyle der: “Ey ehl-i hak! Ey hakperest ehl-i şeriat ve ehl-i hakikat ve ehl-i tarikat! Bu müthiş maraz-ı ihtilâfa karşı birbirinizin kusurunu görmeyerek, yekdiğerinizin ayıbına karşı gözünüzü yumunuz. “وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا” (el-Furkân 25/72) edeb-i Furkanî ile edepleniniz.”⁵⁵

Bedüzzaman'ın edeb-i Furkanî olarak ifade ettiği ahlâki değerler esas alındığında Müslümanlar arasında müsâmaha ve hoşgörü yaygınlaşır. Bu durumda bırakın Müslümanın Müslümana fiili olarak kötülük yapması düşünme planında bile kötülük yapamaz. Şöyle der Bediüzzaman: “Evet, insan hüsn-ü zanna memurdur. İnsan, herkesi kendisinden üstün bilmelidir. Kendisinde bulunan sû-i ahlâkı, sû-i zan saikasıyla başkalarına teşmil etmesin. Ve başkalarının bazı harekâtını, hikmetini bilmediğinden takbih etmesin.”⁵⁶

Ümmeti kurtarma vazifesi

Bediüzzaman Müslümanları içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtarmayı kendisi ve dava arkadaşları için temel ve uhrevî bir vazife olarak görmektedir. Ona göre Ehl-i hakkı sukuttan ve zilletten kurtarmak birinci ve en mühim bir vazife-i uhreviye telâkki edilmesi gerekir.⁵⁷ Bu görev bilinciyle hareket eden Bediüzzaman, İslam dünyasına vurulan her darbeyi öncelikle kendi kalbinde hissettiğini belirtmektedir.⁵⁸

Çok ağır, büyük, genel ve kutsal bir iman ve Kur'an vazifesinin Allah'ın bir lütfu olarak kendi omuzlarına yüklendiğini bilinciyle hareket eden Bediüzzaman,⁵⁹ şöyle der:

“Ey Risalei Nur şakirdleri ve Kur'an'ın hizmetkârları! Sizler ve bizler öyle bir insanı kâmil ismine lâayık bir şahsı manevînin azalarıyız. Ve hayatı ebediye içindeki saadeti ebediyeyi netice veren bir fabrikanın çarkları hükmündeyiz. Ve sahili selâmet olan Dârüsselâma ümmeti Muhammediyeyi (a.s.m.) çıkaran bir sefinei rabbaniyede çalışan hademeleriz. Elbette, dört fertten bin yüz on bir kuvveti

⁵⁴ Said Nursi, “Münâzârât” *İctimai Dersler*, 102.

⁵⁵ Said Nursi, *Lem'alar*, 229.

⁵⁶ Said Nursi, *Mesnevi-i Nuriye*, 74.

⁵⁷ Said Nursi, *Lem'alar*, 229.

⁵⁸ Said Nursi, *Lem'alar*, 229.

⁵⁹ Said Nursi, *Lem'alar*, 234.

maneviyeyi temin eden sırrı ihlâsı kazanmak ile tesanüd ve ittihadı hakikîye muhtacız ve mecburuz.”⁶⁰

Bu anlayış, Müslümanlara karşı müsâmaha yı hatta daha ötesini gerektirmektedir. Müslümana hizmet etmeyi büyük bir bilinç ile kabul etmiş olan birinin onu hoş görmemesi ve ona zarar verecek bir tavır ya da tutum içine girmesi düşünülemez.

Düşmana karşı ittifak

Düşmana karşı ittifak şuuru, içeride müsâmaha ortamının hatta daha ötesi olan fedakârlık ve başkasını kendine tercih eme bilincinin oluşmasını sağlar. Bunun hakikatin farkında olan Bediüzzaman, Müslümanlar arasında birlik ve ittifakı sağlama çerçevesinde harici düşmana karşı bir olmanın önemini vurgular ve şöyle der:

“Haricî düşmanın hücumunda dahilî münakaşâtı terk etmek ve ehl-i hakkı su-kuttan ve zilletten kurtarmayı en birinci ve en mühim bir vazife-i uhreviye telâkki edip, yüzer âyât ve ehâdis-i Nebeviyenin şiddetle emrettikleri uhuvvet, muhabbet ve teavünü yapıp, bütün hissiyatınızla, ehl-i dünyadan daha şiddetli bir surette meslektaşlarınızla ve dindaşlarınızla ittifak ediniz, yani, ihtilâfa düşmeyiniz.

Ey ehl-i hakikat ve tarikat! Hakka hizmet, büyük ve ağır bir defineyi taşımak ve muhafaza etmek gibidir. O defineyi omuzunda taşıyanlara ne kadar kuvvetli eller yardıma koşsalar daha ziyade sevinir, memnun olurlar. Kıskanmak şöyle dursun, gayet samimî bir muhabbetle o gelenlerin kendilerinden daha ziyade olan kuvvetlerini ve daha ziyade tesirlerini ve yardımlarını müftehirâne alkışlamak lâzım gelir.”⁶¹

Bediüzzaman, düşman söz konusu olduğunda ittifak halinde hareket etmeyi gerekli gördüğü gibi kusuru ve yanlışını ne olursa olsun Müslüman/lara karşı düşmanla birlikte iş tutmanın yanlış olduğunu düşünür. İttihad ve terakki cemiyetine önceleri şiddetle karşı olan Bediüzzaman’a 1920’de İstanbul işgal edildiği sıralarda niçin bu tavrında değişiklik olduğu sorulduğunda şöyle der: “Ben tokadımı Antranik ile beraber Enver’e, Venizelos ile beraber Said Halim’e vurmam. Nazarımda vuran da sefildir.”⁶²

Gayr-ı Müslimlerle İlişkilerde Müsâmaha

Gayr-ı Müslimler konusu hem doğduğu-yetiştiği çevre açısından hem de Osmanlı ve İslam dünyası açısından Bediüzzaman’ın ilgi alanında öncelikli olarak giren konulardandır. Zira kendi memleketi olan Bitlis, o dönemde bölgede Ermeni-

⁶⁰ Said Nursi, *Lem’alar*, 235.

⁶¹ Said Nursi, *Lem’alar*, 232.

⁶² Said Nursi, “Sünühât” *İctimaî Dersler*, 267.

lerin en çok olduğu şehirdir.⁶³ Kemal Karpat'ın yaptığı tesbitlere göre 1914 yılında Bitlis ve bağlı ilçelerde 309 bin Müslüman 114 bin Ermeni yaşamaktadır.⁶⁴

Bitlis, güneye giden yolun kilidi konumundaydı. Halep'e doğru ilerlemeyi planlayan Ruslar, Van, Bitlis, Diyarbakır güzergâhını kullanmak zorundaydılar. Bu nedenle Van Gölü'nün doğusu ve batısından gelen Rus birliklerin ilerlemesi için Bitlis'i geçmeleri gerekiyordu.⁶⁵

1916 yılında Bitlis'te Ruslarla yapılan savaşta esir düşen⁶⁶ ve bu süreçte aktif bir şekilde rol alan Bediüzzaman, Osmanlı topraklarında yaşayan Ermeniler ve gay-ı müslimler hakkında şiddetten ve baskıdan değil onlarla iyi geçinmeyi tercih ve tavsiye eder.

1911'de istibdata karşı meşrutiyet ve hürriyet fikrini yaymak amacıyla Hakkâri ve çevresinde bazı Kürt aşiretleriyle görüşmeler yapan Bediüzzaman'a "Ermeniler bize düşmanlık edip, hile ve hıyanet ediyorlar. Nasıl dostluk üzerinde ittifak edeceğiz?" sorusu sorulur. O şöyle cevap verir:

"Düşmanlığın sebebi olan istibdat öldü. İstibdadın zevaliyle dostluk hayat bulacak. Size bunu kat'iyen söylüyorum ki, şu memleketin saadeti ve selâmeti Ermenilerle ittifak ve dost olmaya vabestedir. Fakat mütezellilâne dost olmak değil, belki izzet-i milliyeyi muhafaza ederek, musalâha elini uzatmaktır."⁶⁷

Bediüzzaman bu konuda komşuluk ve birlikte yaşama anlayışını öne çıkararak Ermenilere karşı müsâmaha kar davranılmasını tavsiye eder ve şöyle der: "Hem de dostluğun sebebi vardır. Zira komşudurlar. Komşuluk, dostluğun komşusudur. Hem de onlar uyandılar, dünyaya yayıldılar, terakkiyat tohumlarını topladılar, vatanımızda ekecekler. Bizi medeniyete mecbur, terakkiye ikaz, bizdeki fikr-i milliyeti hüşyar ediyorlar."⁶⁸

Bediüzzaman'a göre Ermenilere düşmanlık yapmak doğru değildir. Eğer onlarla bir sorun yaşanıyorsa bunun bir sebebi de bizdeki cehalet, fakirlik ve ihtilaftır.⁶⁹

⁶³ Cemalettin Taşkıran, "1915 Van İsyanı", *Yeni Türkiye Dergisi*, Sayı: 60, Yıl: 2014.

⁶⁴ Kemal H. Karpat, *Ottoman Population 1830-1914*, 1. Baskı, (Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1985), 188.

⁶⁵ Âdem Ölmez, "Ölüm ve Zulmün Üç Hali: Birinci Dünya Savaşı'nda Bitlis Cephesi", *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 2, Yıl: 2014.

⁶⁶ Selim Sönmez, "Bediüzzaman Said Nursi'nin Birinci Dünya Savaşı'nda Ermeniler ve Ruslarla Çatışmaları ve Esaretine Dair Bazı Vesikalar" *Köprü Dergisi*, Sayı: 96, Yıl: 2006.

⁶⁷ Said Nursi, "Münâzârât" *İctimaî Dersler*, 107.

⁶⁸ Said Nursi, "Münâzârât" *İctimaî Dersler*, 108.

⁶⁹ Said Nursi, "Münâzârât" *İctimaî Dersler*, 107-108.

Ermenilerle ilişkiler konusundaki tavrı bu olan Bediüzzaman, genel manada gayr-ı müslimlerle ilişkiler konusunda da saldırı ve düşmanlık yoluk yolunu hukuk önünde eşitliği savunur. Yine kürt aşiretleriyle yaptığı görüşmelerde kendisine sorulan “gayr-ı müslimlerle nasıl müsavi olacağız?” sorusuna şu şekilde cevap verir:

“Müsavat ise fazilet ve şerefte değildir, hukuktur. Hukukta ise şah ve geda birdir. Acaba bir şeriat karıncaya ayak basmayınız dese, ta’zibinden men’ ederse, nasıl benî-Âdem’in hukukunu ihmal eder? Kellâ! Biz imtisal etmedik. Evet, İmam-ı Ali (r.a.) ‘nin adı bir Yahudi ile muhakemesi ve fahriniz olan Salâhaddin-i Eyyubî’nin miskin bir Hristiyan ile mürafaası sizin şu yanlışınızı tashih eder, zan nederim.”⁷⁰

Kur’an’da ve İslam inanç sisteminde *el-velâ’* ve *el-berâ’* kavramları ile ele alınan bu konuyu⁷¹ Bediüzzaman, “Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin.” (el-Mâide 5/51) ayeti çerçevesinde gündeme getirmektedir. Fıkıh usulü kaidelerinden hareketle bir delilin nass olabilmesi için kat’iyyü’l-metin olmasının yanı sıra kat’iyyü’l-delâlet olması gerektiğini söyler. Ona göre bu ayet, delâleti kat’i olmadığı için tevile açıktır. Şöyle der: “Zira nehy-i Kur’anî âmm değildir, mutlaktır. Mutlak ise takyid olunabilir. Zaman bir büyük müfessirdir, kaydını izhar etse itiraz olunmaz.”⁷²

Bediüzzaman, burada zaman ve şartların değişmesini mutlak bir ifadenin takyidi için bir gerekçe olarak görmekte ve bu durumun bu ayette şu şekilde gerçekleştiğini ifade etmektedir:

“Zaman-ı Saadette bir inkılâb-ı azim-i dinî vücuda geldi. Bütün ezhanı nokta-i dine çevirdiğinden bütün muhabbet ve adaveti o noktada toplayıp, muhabbet ve adavet ederlerdi. Onun için gayr-ı müslimlere olan muhabbetten nifak kokusu geliyordu. Lâkin şimdi âlemden bir inkılâb-ı acib-i medenî ve dünyevîdir. Bütün ezhanı zabt ve bütün ukulü meşgul eden nokta-i medeniyet ve terakki ve dünyadır. Zaten onların ekserisi dinlerine o kadar mukayyed değildirler. Binaenaleyh, onlarla dost olmamız, medeniyet ve terakkilerini istihsan ile iktibas etmektir. Ve her saadet-i dünyeviye esas olan asayiş muhafazadır. İşte şu dostluk kat’iyen nehy-i Kur’anîde dâhil değildir.”⁷³

Bediüzzaman, bu görüşünü takviye etmek için başka bir fıkıh usulü kaidesini daha kullanmaktadır. O da “müştaktaki hükmün illeti iştikakın me’hazidir”⁷⁴ kaidesidir. Yani hüküm, müştak bir kelimedede olursa, o kelimenin mastarı hükmün illeti olur. Buradan hareketle şöyle der:

⁷⁰ Said Nursi, “Münâzârât” *İctimai Dersler*, 107.

⁷¹ Bkz: Abdurrahman Kayid el-Fakih, “Menhecü’l-Kur’ani’l-kerimi fi’l-velâi ve’l-berâi”, *Mecelletu’l-Endelus*, Sayı:6, Yıl: 2015.

⁷² Said Nursi, “Münâzârât” *İctimai Dersler*, 109.

⁷³ Said Nursi, “Münâzârât” *İctimai Dersler*, 109.

⁷⁴ Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr an usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, (Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye), 2:318.

“Hem de hüküm müştak üzerine olsa; mehaz-ı iştikakı, illet-i hüküm gösterir. Demek bu nehy, Yahudi ve Nasara ile yahudiyet ve nasraniyet olan ayineleri hasabiyledir. Hem de bir adam zâtı için sevilmez; belki muhabbet, sıfat veya sanatı içindir. Öyle ise her bir Müslümanın her bir sıfatı Müslüman olması lâzım olmadığı gibi, her bir kâfirin dahi bütün sıfat ve sanatları kâfir olmak lazım gelmez. Binaenaleyh Müslüman olan sıfatı veya bir sanatı istihsan etmekle iktibas etmek neden caiz olmasın? Ehl-i kitabdan bir haremın olsa elbette seveceksin.”⁷⁵

Bu yaklaşım ve izahlar, gayr-ı müslimlerle ilişkilerde müsâmaha ortamının oluşmasını sağlamaktadır. Müslüman toplumda yaşayan gayr-ı müslimlere Müslümlere karşı ~~müsâmaha~~ farklı derecelerinin olduğu nu belirten Yusuf el-Karadavî'ye göre müsâmaha nın en üst derecesi şudur: Sizin dininizde haram olsa bile başka bir dinin gereği olan veya o dinde helal olanın tatbikine izin vermek ve onu hoş görmektir.⁷⁶

Osmanlının son dönemlerindeki “Demeyin Hristiyanlara ‘hey kâfir!’ Zira ehl-i kitaplırlar” söylemine karşı Bediüzzaman’ın cevabı şöyledir: “Kör adama ‘hey kör!’ demediğiniz gibi... Çünkü eziyettir, eziyetten nehy var.”⁷⁷

Bu cevap ve daha önce geçen hususlar, Bediüzzaman’ın düşüncesinde gayr-ı müslimlere karşı düşmanca değil müsâmaha kar bir tavır içinde olunması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

SONUÇ

“Said Nursi’ye Göre Müsâmaha “ başlıklı araştırma ile şu sonuçlara ulaştık:

Said Nursi, müsâmaha kavramını temel ve öncelikli bir kavram olarak kullanmasa da ona yakın pek çok kavram kullanır ve müsâmaha ortamının sağlanmasının gerekliliğini vurgulu bir şekilde dile getirir.

Said Nursi, müsâmaha yı sadece Müslümanlar arasında değil, Müslümanlar ile gayr-ı müslimler arasında da gerekli görür.

Said Nursi, sınırsız bir müsâmaha yı değil İslam’ın belirlediği çerçevede ve insan onuruna uygun bir müsâmaha yı önermektedir.

Said Nursi gayr-ı müslimlere karşı müsâmaha yı karşılıklı saygı çerçevesinde ve Müslüman onurunu zedelemeyecek şekilde kabul eder, aksini reddeder.

⁷⁵ Said Nursi, “Münâzârât” *İctimai Dersler*, 109.

⁷⁶ Yusuf el-Karadavî, *Gayru'l-müslimîn fi'l-muctemi'l-İslâmî*, 3. Baskı, (Kahire: Mektebetu Vhebe, 1992), 47.

⁷⁷ Said Nursi, “Münâzârât” *İctimai Dersler*, 109-110.

Said Nursi'nin **müsamah** anlayışı şu kavramlar ve ilkeler çerçevesinde ortaya çıkar:

- İttihad-ı İslam
- Kur'an ve Sünneti öne çıkarmak
- İslam Kardeşliği
- İhlas
- Maksatta ittifak ve hedefe kilitlenme
- Müsbet hareket etmek
- İzafilik ve çoğulculuk
- Meşru dairede özgürlük
- Kur'an ahlâki ile ahlâklanmak
- Ümmeti kurtarma vazifesi
- Düşmana karşı ittifak

KAYNAKLAR

- Aslan, Ömer. *Kur'an ve Hoşgörü*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2002.
- Aslan, Ömer. "Hoşgörü ve tolerans kavramlarına etimolojik açıdan analitik bir yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (Aralık 2001): 357 - 380.
- el-Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*, 1. Baskı. Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 2002.
- Çağrıncı, Mustafa. "Müsâmaha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2: 416. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenu Ebî Davud*, 1. Baskı. Beyrut: Müessesetu Reyân, 1998.
- el-Fakîh, Abdurrahman Kayid, "Menhecû'l-Kur'ani'l-kerîmi fi'l-velâi ve'l-berâi", *Mecelletu'l-Endelus*, Sayı:6, Yıl: 2015.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasan Ahmed. *Mu'cumu Makâyisu'l-Luğa*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-arab*, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, trs.
- el-İsfahânî, Râğb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. Lübnan: Dâru'l-Ma'rif.
- el-Karadâvî, Yusuf. *Gayru'l-müslimin fi'l-muctemi'l-İslâmî*, 3. Baskı. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1992.
- Kemal H. Karpat. *Ottoman Population 1830-1914*, 1. Baskı. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985.
- Leirvik, O. "Hoşgörü, vicdan ve dayanışma: Ahlâk ve din eğitiminde küreselleşen kavramlar", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8/20 (Aralık 2010): 147 - 167
- Müslim, İbnu'l-Haccâc. *Sahîhu Müslim*, 1. Baskı. Kahire: Dâru't-Te'sil, 2014.

- el-Müzeyyen, Muhammed Hasan Muhammed. *Devru'l-câmiâti'l-Filistiniyye fi ta'zizi kıyemi't-tesamühi ledâ talebetiha*. Yüksek Lisans Tezi, Gazze el-Ezher Üniversitesi, 2009.
- Nursî, Said. "Hakikat Çekirdekleri" *İctimai Dersler*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2003.
- ~~Nursî, Said.~~ "Hutbe-i Şamiye" *İctimai Dersler*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2003.
- ~~Nursî, Said.~~ "İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnâmesi" *İctimai Dersler*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2003.
- ~~Nursî, Said.~~ "Makaleler" *İctimai Dersler*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2003.
- ~~Nursî, Said.~~ "Münâzârât" *İctimai Dersler*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2003.
- ~~Nursî, Said.~~ "Sunûhât", *İctimai Dersler*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2003.
- Nursî, Said. *Kastamonu lahikası*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2003.
- Nursî, Said. *Lem'alar*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2003.
- Nursî, Said. *Mektubat*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2003.
- Nursî, Said. *Mesnevi-i Nuriye*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2003.
- Nursî, Said. *Tarihçe-i Hayat*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2003.
- Ölmez, Âdem. "Ölüm ve Zulmün Üç Hali: Birinci Dünya Savaşı'nda Bitlis Cephesi". *Akademik İncelemeler Dergisi* 9/2 (Aralık 2014).
- Ömer b. Abdülaziz Kureyşi. *Semâhatu'l-İslâm*, 3. Baskı. Riyad: Mektebetu'l-Edib, 2006.
- Özcan, Azmi. "İttihâd-ı Muhammedî Cemiyeti", *TDVİA*, 23: 475-476. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Safiyuddîn, Bilal "Mefhûmu't-tesâmühi fi'l-islâm ve silatuhu bi mefhûmi'l-vâcib". *Mu'temeru't-tesâmuh'd-dîni fi'ş-şeriati'l-islâmiyye* (Suriye-Dimaşk, 11-12 Temmuz 2009).
- Selim Sönmez, "Bediüzzaman Said Nursî'nin Birinci Dünya Savaşı'nda Ermeniler ve Ruslarla Çatışmaları ve Esaretine Dair Bazı Vesikalar" *Köprü Dergisi*, Sayı: 96, Yıl: 2006.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994.
- et-Taftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu't-Telvih ala't-Tavdih*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Taşkuran, Cemalettin. "1915 Van İsyanı", *Yeni Türkiye Dergisi*, Sayı: 60, Yıl: 2014.

MÜSLÜMAN AYDININ DİLEMMAŞI ŞİİLİK VE SÜNNİLİK ARASINDA ALİ ŞERİATİ'NİN VERDİĞİ “RAHATSIZLIK”

*Ertuğrul CESUR**

GİRİŞ

Ataletle geçen yüzyılların sonuna 19. yüzyıla gelindiğinde İslam dünyasının merkezi durundaki Osmanlı düzeni de artık işlevsizleşmiştir. Dünya ticaret yollarının değişmesi ve yenedünyanın keşfinin ardından yaşanan Aydınlanma ve Sanayi Devrimi süreçlerini ıskalayan Müslümanların geleneksel kurumları siyasi, iktisadi, fikri alanlarda tam bir iflas yaşar. Her ne kadar İstanbul'da Yeni Osmanlılar ve İslam dünyasının başka yerlerinde Cemalettin Afgani (ö. 1897) gibi bireysel olarak küçük bir aydın sınıf ortaya çıkmışsa da bu bir avuç insanın çırpınışları ne toplumu derin uykusundan uyandırmaya yeter ne de, iktidarını kaybetme korkusuyla her esintiden nem kapan hükümdarları. Dünyadaki gelişmeleri anlama yönünde en ufak bir gayreti olmayan kurumsal muhafazakâr akıl ise bu çöküş halinde bile hiçbir sorun olmadığı konusunda ısrarlıdır ve kendisine rakip olarak gördüğü aydınları toplum ve saray gözünde adeta şeytanlaştırır. Bu şekilde I. Dünya Savaşına giren Osmanlı savaş sonunda tasfiye edilir ve geriye, Anadolu'ya sıkıştırılmış bir Türkiye Cumhuriyeti kalır. Aslında galiplerin amacı Anadolu'yu da Müslümanlardan arındırmaktır. Ancak savaş sürecinde yaşanan Bolşevik İhtilali (1917) emperyalist planda bu kadar bir revizyonu zorunlu kılar.

Muhafazakârlığın dünyadaki gelişmelere ilgisizliği savaş sonrasında dahi devam eder ve 20. yüzyıla, 19. Yüzyıl psikolojisiyle giren Müslüman dünyadaki modernist yöneticiler yeni bir başlangıç adına geleneksel dini müesseselere karşı keskin bir tavır takınırlar. Bu dönemde muhafazakâr akıl asgari sınırlarına çekilerek din adına yapılacak en büyük hizmetin “iman kurtarmaktan ibaret” olduğu tezini işler. Tüm imkânsızlıklara rağmen bu dönem de belli bir aydın sınıfı teşekkül etmiştir fakat siyaset kurumu ile muhafazakârlar arasındaki uçurumun yarattığı gerilim aydınların halka ulaşmasını da engeller. Türkiye'de Mehmet Akif'i herkes bilir, ama Akif'in İslam düşüncesinin toplumda hiçbir karşılığı yoktur. Nurettin Topçu bilinir ve saygı duyulur, ancak bu saygı gerçekte onun fikirlerini çepeçevre kuşatan bir sukut abluhasından ibarettir.

* Dr. Öğr. Üyesi, MŞU İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Mezhepler Tarihi ABD Dr. Öğr. Üyesi, e.cesur@alparslan.edu.tr

II. Dünya Savaşı yıllarını geride bırakan Türkiye'de çok partili hayata geçişin ardından Demokrat Parti iktidarı (1950) ve NATO'ya üyelikle (1952) birlikte yeni bir dönem başlar. Üretim yerine dış borçlanmaya dayalı ekonomi köyleri kente göçe zorlar. Göç yoğunluğu karşısında aciz kalan kent kültürü arabeskleşir. Kentler tarafından absorbe edilemeyen gecekondu semtleri hem siyasi hem de sivil muhafazakâr organizasyonları besler. 1960'lara gelindiğinde muhafazakâr kitlelerin ve özellikle gençlerinin artan ideolojik taleplerini içerden karşılama imkânı sınırlıdır ve bu ihtiyaç tercümelemlerle giderilmeye çalışılır. Böylece Arap dünyasından özellikle *Müslüman Kardeşler*, Pakistan'dan ise *Cemâati İslami* kitapları arayış içerisindeki gençlerin önüne serilir. Seyyid Kutub'un (ö. 1966) *Din Dediğin Budur* (1964) ve *Yoldaki İşaretler* (1966)¹, Mevdudî'nin (ö. 1979) *İslâm'da İhya Hareketleri* (1967) adlı kitapları *Hilal Yayınları* tarafından Türkçeye taşınır.² Hilal Yayınları, çevresinde Said Nursi'nin (1960) "Hariciye vekili" olarak bilinen³ talebelerinden Salih Özcan (ö. 2015) tarafından 1955 yılında kurulmuştur. (Özcan, 1983'te de Suudi sermayeli Faysal Finans'ı kuracaktır.) Benzer içerikli çok sayıda kitap, kurulacak başka yayın evleri tarafından da yıldan yıla artarak çoğalacaktır. Dini düşünce, kurumsal tarikat yapıları dışında kalan genç kuşak için bu şekilde neo selefi/dış kaynaklı teşekkül ederken 1979 yılına gelindiğinde yeni bir gelişme, *İran İslam Devrimi* olur. İran'dan da başta Ayetullah Murtaza Mutahhari (ö. 1979) olmak üzere devrimin resmi ideolojisini temsil eden yazarların kitapları Türkçe okurlarla buluşturulur. Çağdaş İslam düşüncesinin en önemli isimlerinden biri olan İranlı düşünür Ali Şeriatî'nin (ö. 1977) kitapları da bu dönemde Türkçeye çevrilir.

Bu tercüme yıllarında okuyucular söz konusu yazarların kitaplarını okumuş olsalar da ne yazarın kendisi, ne yaşadığı ülke, ne de dönemin dünya koşulları hakkında kayda değer bir malumata sahip olabilmıştır. Kitaplar adeta gökten düşercesine zaman ve mekân bağlamından kopuk (anakronik) olarak önelirine gelir. Ne Mevdudî'nin Pakistan'ı, ne de Kutub'un Mısır'ı hakkında sağlıklı bir bilgilendirme söz konusudur. Sadece bu ülkelerde "tağutî düzenler" olduğu, "Müslümanlara" çok kötü davranıldığı şeklinde yaygın bir kanaat hâkimdir. Çok basit bir düz mantıkla Hariciliğin "Hüküm Allah'ındır" söylemini işleyen bu kitaplar gençleri zihnen ülkelere, toplumlara ve hatta ailelerine yabancılaştırır. Yanı başımızdaki İran'dan yapılan tercümelemler için de durum çok farklı değildir. Öyle ki kitaplarında Şii din adamı sınıfına oldukça ağır eleştiriler yönelten ve siyasi olarak da 79 İslam devriminin ideolojisinden tümüyle farklı bir gelenek olan *Ulusal Cephe* (Muhammed Musaddık, ö. 1967) hareketinden gelen Dr. Ali Şeriatî için "İran devriminin ideoloğu" yakıştırmaları yapılır.⁴

¹ Hilal Görgün, "Seyyid Kutub", *TDVİA*, C. 37, İstanbul 2009, s. 64.

² Anis Ahmad, "Mevdudî", *TDVİA*, C. 29, Ankara 2004, s. 432.

³ Bulut Gürpınar, "Hilâl Dergisi ve Dünya Siyasetine Bakışı", *Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Aralık 2017, s. 441.

⁴ Ervand Abrahamian, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution", *Middle East Report*, No: 102, January 1982, s. 24.

Anne-babalarına “kâfir” diyen bu gençler “ümme” kavramı üzerinden “enternasyonal” bir aidiyet geliştirerek sözde bir kimlik edinirler. Uzun bir süre hayatı bu şekilde, “Allah’ın hükmü” ve “beşeri ideolojiler” dikotomisiyle okuyan yersiz-yurtsuz, anakronik neo-selefi akıl 90’larla birlikte yeni bir kırılmaya uğrar. Sovyetler Birliği (SSCB) sonrası uluslararası siyaset karşısında savurularak hızla (klasik anlamında) sefileşen bu kitle küresel güçler arası rekabetin başlıca enstrümanlarından biri haline gelir. 2000’lere gelindiğinde İslam dünyasındaki yaygın dinsellik olan Selefilik, tarihsel köklerindeki mantıksal sonuçlarına evrilir. Arap Baharı’nın Suriye’ye sıçramasıyla bu durum nihayet Şii-Sünni çatışması şeklini alacaktır.

2. Dâru’t-Takrib: Mezhepler Arası Diyalog

Uluslararası siyasi gelişmelerin de etkisiyle yoğun bir Şii (İran) karşıtı dil Türkiye’de de olduğu açıkça görülmektedir. Bunda Şii din adamlarının mezhepçi söylemlerinin etkisi olduğu söylenebilir. Fakat mezhep fanatizminin tek taraflı olmadığı, hatta özellikle İran’ı İslam medeniyet havzasının dışına itmek, böylece “kendilerine bir tehdit olmaktan çıkarmak isteyen” küresel güçler tarafından körüklendiği ve kışkırtıldığı bir gerçektir. Bu durumun en açık göstergesi, hemen her olayı “Şii - Sünni” çatışması eksenli okuyan çevrelerin Şeriatî’ye karşı bile kullandıkları hakarete, sövgüye varan söylemdir.⁵ Oysa Şeriatî, mezhepçiliğin İslam dünyası için ne denli yıkıcı olduğunu daha kendi döneminde görmüş ve Müslümanların birlik ve dayanışması için fiili çalışmalarda bulunmuştur. Bu çalışmalarından biri, -Mutahhari gibi kimi din adamlarının eleştirilerine rağmen- kuruluşu Mısır’da 1945’e kadar giden⁶ Dâru’t-Takrib beyne’l-Mezâhibi’l-İslamiyye adlı organizasyona verdiği güçlü destektir. Dâru’t-Takrib, mezhep ihtilaflarının siyasi zararlarına karşı bazı Sünni ve Şii âlimlerin bir çeşit “mezhepler arası diyalog” girişimidir. Şeriatî, Takrib’in Şiilik ve Sünniliğin inkârını gerektirmediğini ve bunun mümkün de olmadığını, fakat Şii ve Sünni dayanışmasının hem mümkün ve hem de zorunlu olduğunu ifade eder:

“...Çeşitli İslam mezheplerinden (dört ehli Sünnet mezhebi ve iki Şia mezhebi; İmamiye ve Zeydiye) Takrib cemaatinin oluşumu, kincileri çıldırtan açık bir zaferdi. Takrib çağrısı, her iki gurubun mutaassıp ve yobaz kesimleri tarafından saldırıya uğradı. Sünniler, Dâru’t-Takribin kendilerini Şia yapmak istediğini vehmederken Şiiiler de bizim kendilerini Sünni yapma kararında olduğumuzu sanıyorlardı. Gerçekte Takrib’in amacını anlamak istemeyen bu kimseler, “Takrib mezhepleri ortadan kaldırmak istiyor ya da birbirine karıştırmak istiyor” dediler.⁷

⁵ Bkz. Ömer Faruk Korkmaz, “İslam Gençliğinin Şuur Kalesini İçten Yıkan Bir Mülhid: Ali Şeriatî”, *Lalegül Dergisi*, Nisan 2018, s. 30.

⁶ İlyas Üzüm, “Sünni-Şii Yakınlaşması: Daru’t-Takrib Tecrübesi”, *TDVİA*, C. 39, İstanbul 2010, s. 64.

⁷ Ali Şeriatî, *Ali Şia’sı Safevi Şia*, çev. Feyzullah Artinli, Yöneliş Yayınları İstanbul 1990, s. 87.

Bu hassasiyetle içinde bulunduğu Şii toplumda, Şiiliği yoğun bir eleştiriye tabi tutarken Ehli Sünnet mezhep imamları konusunda oldukça yapıcı değerlendirmelerde bulunur. *Ali Şiası - Safevi Şiası* şeklinde bir kavram geliştiren Şeriati bu tavrından dolayı tepkiler alır. Ona tepki gösterenlerden biri Mutahhari'dir. Mutahhari, Takrib hakkında şöyle demektedir:

"...Nasıl olur da bir mezhebin takipçilerinden, İslam vahdetinin muhafazası hatırına, her halükarda kendilerine göre İslam'dan bir cüz olarak bildikleri herhangi bir itikâdi ve amelî esastan sarfı nazar etmelerini istemek mümkün olur? Biz kendimiz Şia'yız ve de Ehli Beyt'e tabi olduğumuz için iftihar ediyoruz. En küçük bir esas dahi, hatta bir müstehabı veya küçük bir mekruhu bile anlaşma zemini olarak tanımıyoruz. Bu anlamda hiç kimsenin arzusunu ve isteğini kabul edemeyiz. Bu konuda beklentimiz de yoktur. Biz öyle bir arzu ve beklentiye sahibiz ki, o da birbirini anlama ve anlayış çerçevesinde oluştur. Arzum odur ki, Şia'nın bu inziva halinde daha fazla zaman geçirmesine müsaade etmeden İslam dünyasının önemli pazarlarının İslami Şia öğretisinin enfes ürünlerine kapanmamasının sağlanması ve fıkıh, hadis, felsefe, kelam, tefsir ve edebiyat gibi sahip olduğumuz eserlerden ve ayrıntılardan oluşan ürünlerimizi, en kaliteli ürün olarak sunabileceğimiz iyi bir anlaşma çerçevesi meydana gelebilmesidir.⁸

Şeriati, 16. Yüzyılda yaşamış ve Şia'nın en önemli fıkıh kitabını yazan din adamı Muhammed Bakır Meclisi'yi, dönemin Safevî Şahı Sultan Hüseyin'e bağlı olması ve söz konusu kitabını da ona ithaf etmesi nedeniyle ağır bir dille eleştirir. Onun bu eleştirileri Meclisi gibi Şia açısından son derece muteber bir din adamının eleştirilmesi Şii din adamlarını rahatsız eder. Şeriati, Yahudi işgali altındaki Filistinlilere yardım etmek için bir fon kurar. Bu nedenle zaten kendisine fikirlerinden dolayı düşmanlık besleyen din adamlarından biri yine kendisinin aktardığına göre aleyhinde şöyle propaganda yapar: ...Bu Filistinli Nâsibi Vahhabiler ki Ömer, Ebû Bekir, Osman, Yezid, Şimr, Hulî ve hepsi bunlardandı; İslam'ın başından bu âna değin ismet ve taharet ehlibeytine düşmanlıktan el çekmediler. Bunlar biz Şiiler için İsrail'den binlerce kat daha kötüdürler. İsrail Yahudi'dir, Musa'nın dinindedirler, bizim dinimizden değil. Ehli Kitap'tırlar Müslüman değil. Fakat Peygamberin ailesine de düşmanlıkları yoktur. Hz. Fatıma'nın kapısını İsraili çevirmemiştir. Yahudiler Fedek'i ehlibeyte hediye etmişlerdir. Bu pis Sünni Vahhabî Filistinlilerdir Fedek'i ehlibeytten geri alan. Şimdi buracıkta, Tahran'da Hüseyiniye İrşad'da bu Filistinliler savunulmakta ve onlar hakları çiğnenmiş mazlum bir ulus olarak tanıtılmaktadır. Sünnîlerin Hz. Fatıma'dan aldığı Fedek'ten söz etmiyorsunuz da Sünnî Filistinlilerin haklarından söz ediyorsunuz. Bu Ali Şeriati, kitaplarında ve konuşmalarında imameti inkâr etmektedir. Ali'nin hakkına inanmamaktadır...⁹

⁸ Murtaza Mutahhari, "İmamet ve Hilafet", çev. Ünal Çetinkaya, *İslami Endişe* I, Ankara 1991 s. 81.

⁹ Ali Şeriati, *İslam Şiası I*, İntişarat-e Kalem, Tahran 1375, s. 87.

3. Osmanlı ve

Şeriatî'nin ne kadar ümmetçi bir bakış açısına sahip olduğunun açık göstergesi, onun Türkiye'ye ilişkin değerlendirmelerinde görmek mümkündür. Osmanlı devletinin Müslümanlar için önemini vurgulayan Şeriatî, hilâfetin kaldırılması ve Osmanlı'nın yenilmesiyle, askeri ve siyasi bir güç olarak İslam'ın, Batı karşısında dağılışının kesinleştiğini, böylece sömürünün Doğu'ya, İslam ülkelerine açıldığını, Müslümanların iddialarını yitirerek ölümcül bir durağanlığa sürüklendiğini ifade eder:

“Osmanlı'nın yenilişi sadece siyasi, askeri bir yenilgi değil, İslam kültürünün düşüşü, Müslümanların ruhsal ve düşünsel yıpranışı, İslam'ın toplumsal bir uyuturucuya dönüşü, eşrâfiyetin koruyucu tılsımı Türk ırkının onur ve sulta kaynağının kayboluşuydu da. Bu yenilgi, İslam'ın siyasi ve içtimai varlığının kesin olarak yok oluşunu da simgeliyordu.”¹⁰

Şeriatî, daha önce Osmanlıya karşı Batı ile işbirliği yapmaktan çekinmeyen Safevîler'in ardından, bir yandan İslam imparatorluğunu oluşturan milletlerin, Lawrence'lerin telkin ve kıskırtmalarıyla ayaklanması, diğer yandan da imparatorluğun merkez yönetiminin garbzedelik (Batı hayranlığı) hastalığına yakalanması sonucu ülkenin parçalandığını belirtir. Türkiye'nin payına ise koca imparatorluktan, tüm İslami iftiharlarını ve tarihi büyüklük ve ihtişamını bizzat kendisi inkâr eden, Anadolu'ya sıkışmış, hamasisi İslam'dan arındırılmış bir ‘Türklük’ olan bir boy kalır. Cesur Osmanlı ordusu, Batılı sermayedarların kırıntıları ile geçinen, doğuda sömürge menfaatlerinin ücretli bekçiliğini yapan bir NATO lejyonu durumuna düşürülür.

4. Türkiye ve Tarih Şuurunun Kaybı

Şeriatî, Batıcılığın Türkiye'yi ve yeni nesilleri ne hale getirdiğini İsviçre'den ülkesine dönerken beraber yolculuk yaptığı İsviçre'de okumuş İzmirli ziraat mühendisi bir gençten edindiği izlenimlere dayanarak çarpıcı bir şekilde anlatmaktadır. Şeriatî, bu yolculuğun Türkiye'yi daha yakından tanımak için iyi bir fırsat olacağı düşüncesindedir. Ancak birkaç gün süren beraberlikleri boyunca kafasındaki soruları sormaya bir türlü fırsat bulamaz zira gencin çok uzun bir hikâyesi vardır. Nihayet İstanbul'a vardıklarında askeri bir geçit töreni olduğunu görürler.

“-Ne oluyor?” diye sordum o gence.

“-Türk ordusu kuruluşunun 40. Yılıni kutluyor.”

Dedim. “-40. asır mı?”, Gülerek, “-Hayır! Aklın nerede? 40. yıl.” Tekrar sordum, “-40. ne?” Vurgulayarak, “-40. yıl”

¹⁰ Ali Şeriatî, *İslam Nedir*, Çev. Ali Seyyidoğlu, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 13.

- "Türkiye tarihiyle geçmişinden bu kadar habersiz olan genç bilgince izahatta bulundu."

- "Türkiye, ülkesiyle, toplumuyla, üniversite-medeniyet-sosyal ve kültürel kurumlarıyla 40 yıl önce kurulmuştur."

... İsviçre'de okumuş bu bay mühendis yarın bu ülkenin üniversitelerinde profesör ve tarım bakanı olacak, aydın tabakanın elitlerinden sayılacak. Bu bay mühendis bilmiyor ki, onun ordusu, insanlık tarihine yön verecek bir biçimde askerlik kurumunu en büyük yiğitlikle 6 asır önce kurmuştur. Ve yine bu ordu, Orta ve Yeniçağda Batının en büyük imparatorluğunu kurmuş, tüm Doğu Avrupa ve Yemen'e hükmetmiştir. Onun atalarının politik, kültürel, düşünsel etkinliğinin göstergesi olan mescit ve minareler hala Yugoslavya'da o güçlü günleri hikâye etmekte. Fransa ve İtalya'ya kadar ilerlemiş ve bu gücünü 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başlarına değin çok rahat bir biçimde sürdürürken Akdeniz'de en büyük deniz gücünü elinde bulundurmıştır. Daha ne diyeyim?...40 yıl önce, önden Batının teknik ve askeri hileleriyle, arkadan İranlı ve Arap Müslümanların hançerleriyle vurulmuş. Arap topraklarını İngilizler ondan alırken Avrupalılar Yunanistan, Bulgaristan, Romanya ve Yugoslavya'yı ondan ayırmış ve böylece onu kıstırmışlardı. Osmanlı sultanın emriyle Batının modern bilim ve askeri tekniğini kavramak ve Avrupa uygarlığını tanıyarak İslam İmparatorluğunu, güç ve kudretini Avrupa'nın ekonomik, politik, askeri ve kültürel saldırılarına karşı savunmaları amacıyla görevlendirilmiş Batıcı entelektüel ve subaylar geri dönüp işe koyularak bu büyük dünya gücünü kendi içinde birbirine kırdırdılar. Geniş Osmanlı İmparatorluğu mağlup olmuş ve cezalandırılmış küçük bir ülkeye dönüştürüldü. Bütün Asya, Avrupa ve Afrika ülkelerinden elinde bir İstanbul kaldı, bir de Ankara. Daha sonra harfler Latin harflerine dönüştü. Bu yeni harflerle eğitim gören yeni nesil inanmaya başladı ki, bizim tarihimiz 40 yıl önceden başlar!...Yani mağlup olup cezalandırıldıkları, korkunç zaaf ve hakaretlere uğradıkları andan... Hayretler içinde kaldım.

Kültür dünyasının tarih ve kitabının sesi olan İstanbul Kütüphanesine gittim. Uzun yıllar boyu İslam'ın güç ve parlaklığının hazinesi unutulmuş... Bu kütüphanenin salonu, geçmişin parlaklığını anlatmakta, fakat bu geniş salonun köşe ve kıyılarında el yazması eserleri inceleyen bir-kaç oryantalistten başka Türkiye halkından bu unutulmuş yazıyı okuyabilen bir tek merhum Ahmet Ateş'i gördüm. Diğerleri ise onların kişiliğini, manevi ve kültürel geçmişlerini oluşturan bu hazinelere sadece bakmaktalar.

Bu entelektüel genç mühendise "senin tarihin, 40 yıl öncesinden başlar" esprisini kavratılabilmek için önce onu bu geçmişine yabancılaştırmak gerektiğine inandım. Yani sen Afrika'da yeni doğmuş, Çad, Togo, Kongo, Güney Afrika Cumhuriyeti gibi ülkelerin ömrü kadar yaşı olan bir ulusun. Mağlubiyetten başlayan bir tarih!¹¹

¹¹ Ali Şeriatî, *Öze Dönüş*, Çev. Kerim Güney, Şafak Yayınları, İstanbul 1985, s. 117-120.

5. Sosyal Bilimler ve İslam Bilim

Türkiye’de kimi çevreler tarafından Şiiliği üzerinden türlü ithamlara maruz kalan Ali Şeriatî, İran’da yine benzer çevreler tarafından “gizli Sünnî” olmakla suçlanır. Aleyhindeki karalama kampanyalarındaki söylem aslında bize de yabancı değildir. Bu eleştirilerin özü onun Şiiliği ya da Sünniliği değil, Şiilik ve Sünnilik adına toplumları birbirine kırdıran mezhep fanatizmini de anlamsızlaştıran aydınlanmacı din okumasıdır. Bu kişilerin Sünnî düşmanlığı, Sünnî bir coğrafyada doğmamış, Şii düşmanlıkları da Şii bir ailede doğmamış olmalarından ibarettir. Şeriatî’ye göre tarihte tek bir İslam olmadığı gibi tek bir Şiilik ya da tek bir Sünnilik yoktur. İslam’ın, çağa hitap eden bir dille okunması gerektiğine inanan Şeriatî, bunun için sosyal bilimlerin önemini vurgular. Müslümanların yeniden bir iddia sahibi olmaları, topluma önderlik eden bir misyon yüklenilmeleri için öncelikli olarak metodolojik bir yenilenmeye ihtiyaç vardır. Bunun için de evrensel ve eleştirel bir akla sahip olmak gerekir.¹² Bir yanda Şah rejimi diğer yandan fanatik dini çevrelerin tehditleri arasında kalan Şeriatî, yayınlandığında büyük tepkilere neden olan *İslam Bilim* kitabı ile ilgili yaşadıklarını şöyle dile getirir: “Bu gece bilgin, mütefekkir, ilim ve kalem sahibi, gerçekten bana son derece değer veren temiz insanlar ziyaretime geldi. Büyük bir tedirginlik, ciddiyet, acıma ve endişeyle geldiler. Halen baskıda olan ve bin bir desiseyle basılması engellenen *İslam Bilim* kitabımın yayınlanmamasını, aksi halde bu kentte barındırılmayacağımı, mollaların, sakallıların işimi bitireceklerini söylüyorlar. Cevaplamam için ilmi sorular soruyorlar. Böylece beni şeytanın eşeğinden indirmeye ve tehlikede olan hayatımı kurtarmaya çalışıyorlar. Konumumu kaybetmeyeyim, halk arasındaki sevgimi yitirmeyeyim, adım kötüye çıkmasın, sapık ilan edilmeyeyim diye uğraşıyorlar.”¹³

SONUÇ

Tüm bunlardan sonra görüldüğü gibi her ne kadar Şeriatî 1980’lern itibaren Mevdudî, Seyyit Kutup, Mutahhari gibi isimlerle birlikte okunmuş ise de fikriyat olarak ne onlarla bir ilgisi olduğu, ne de anlaşıldığı söylenebilir. Doğrusu onu okuyan gençler de Şeriatî’yi anlamak için gerekli entelektüel donanıma sahip değildirler. Aslında Şeriatî’nin fikriyatını Türkiye’ye ilk taşıyan kişi Cemil Meriç’tir. 1980 yılında yayınlanan *Kırk Ambar* adlı eserinde Şeriatî’ye uzunca bir bölüm ayıran Meriç şöyle der:

Onda bulduğumuz enginecessüse çağdaş İslam mütefekkirlerinden hiç hiçbirinde rastlamadık. Engin birecessüs, geniş bir irfan, Doğu ve Batıyı kucaklayan bir terkip kabiliyeti ve hepsinin üstünde eşsiz bir mücadele azmi...¹⁴

¹² Şeriatî, *İslam Şinasi I*, s. 202.

¹³ Ali Şeriatî, *Goftegûhâ-ye Tenhâi I*, İntişârât-e Kalem, Tahran 1377, s. 208 - 209.

¹⁴ Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, Ötüken Yay. İstanbul 1980, s. 426.

Ne var ki Şeriatî'yi okuyanlar, Soğuk Savaş yıllarında tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de toplumu "Sağ" ve "Sol" şeklinde kamplara bölen NATO politikasının kurbanı olarak Cemil Meriç'ten de habersizdirler. Sonuç olarak Şeriatî Türkiye'de Seyyit Kutup - Mevdudî ile mezc edilerek neo selefilğe hapsedilir. Oysa Şeriatî onlardan tümüyle farklıdır. Bu farklılığın sebebi onun Şii oluşu değildir. Örneğin bir Şii Murtaza Mutahhari kolaylıkla Mevdudî ve Kutup ile benzeştirilebilir, ancak Şeriatî tamamen bu resmin dışındadır. Bir İslam aydınlanmasına inanan Şeriatî selefi söylemin klişeleriyle anlaşılabilir. İslam dünyasında mezhep fanatizminin bugün geldiği noktaya bakıldığında Şeriatî'nin farklılığının anlaşılması çok daha büyük anlam kazanmıştır. Şeriatî, içinde yaşadığı Şii toplumda Şiiliğin özeleştirisini fazlasıyla yapmıştır. Bize düşen Sünnî olarak kendi özeleştirimizi yapmak olmalıdır.

KAYNAKLAR

- Abrahamian, E. (January 1982). "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution", *Middle East Report*, No: 102.
- Ahmad, A. (2004). "Mevdudî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Cilt 29). Ankara: İstanbul: TDV Yayınları.
- Cesur, E. (2012). *Dr. Ali Şeriatî ve Bir İdeoloji Olarak İslamcılık*, 2. Baskı, Ankara: Fecr Yayınları.
- Görgün, H. (2009). "Seyyid Kutub", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 37). İstanbul: TDV yayınları.
- Gürpınar, B. (Aralık 2017). "Hilâl Dergisi ve Dünya Siyasetine Bakışı", *Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*.
- Korkmaz, Ö. F. (Nisan 2018). "İslam Gençliğinin Şuur Kalesini İçten Yıkı Bir Mülhid: Ali Şeriatî", *Lalegül Dergisi*.
- Meriç, C. (1980). *Kırk Ambar*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Mutahhari, M. (1991). "İmamet ve Hilafet", (Çev. Ünal Çetinkaya), *İslami Endişe Dergisi*.
- Şeriatî, A. (1375). *İslamî Şinasi I*, Tahran: İntişarât-e Kalem.
- ~~Şeriatî, A.~~ (1377). *Goftegûhâ-ye Tenhâi I*, Tahran: İntişarât-e Kalem.
- ~~Şeriatî, A.~~ (1985). *Öze Dönüş*, (Çev. Kerim Güney), İstanbul: Şafak Yayınları.
- ~~Şeriatî, A.~~ (1990). *Ali Şia'sı Safevî Şia*, (Çev. Feyzullah Artinli), İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- ~~Şeriatî, A.~~ (1995). *İslam Nedir*, (Çev. Ali Seyyidoğlu), İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Tunaya, T. Z. (1984). *Türkiye'de Siyasi Partiler I*. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınevi.
- Üzüm, İ. (2010). "Sünnî-Şii Yakınlaşması: Darü't-Takrib Tecrübesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 39). İstanbul: TDV yayınları.

İBN TEYMIYYE'NİN ELEŞTİREL KELAMI

Hüseyin AYDIN*

GİRİŞ

İbn Teymiyye'nin kelâm konularına ilişkin görüşlerinin yanı sıra incelemekle birlikte onun, kelâm ilmine dışardan bakışı da önem arz etmektedir. Onun görüşlerini incelemeye değer kılan en önemli şey eleştirel yöntemidir. Uzun uzun mütalâalarda bulunduğu "akıl-nakil" ilişkisi ve "sıfâtullah" meselelerine yaklaşımının ana çizgilerini sunarak kelâmcıların tezleri karşısında tenkitlerini inşa ettiği zihni yapıyı görmemizi sağlayacak düşüncelerini ele alarak analiz etmek istiyoruz. Tebliğimizde takip etmek istediğimiz usûl, onun ele aldığı ana konuları kelâmcıların karşı görüşleriyle kesiştiği ve çarpıştığı bir kesitte işlemek olacaktır. İbn Teymiyye'nin eleştirel yaklaşımlarına dair bilgiler vermeden önce, hayatı ve kişiliği hakkında kısaca bilgi vermek, onun düşüncesine yansıyan ipuçlarını tespit etmek açısından önem arz etmektedir.

İbn Teymiyye'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Fikrî Yapısı

Takıyyuddin Ebu'l-Abbas b. Abdilhalim b. Teymiyye 661/1263 yılında Harran'da doğmuş, ilim ehli bir aileye mensup Hanbelî âlimlerindedir. Babası ve ailesiyle 667'de Şam'a gelmiştir.¹ Burası o dönemde Kahire'den sonra önemli bir İslam kültür merkeziydi.² İbn Teymiyye hicri 700'de Moğollarla yapılan savaşlarda aktif rol oynamış, bizzat savaşmış, saflar arasında dolaşarak askerlere moral güç kazandırmak için gayret sarf etmiştir.³ Mısır, İskenderiye ve Şam hapisanelerinde birçok kez tutuklu kalmış, Şam kalesinde 728/1328 yılında hastalanıp vefât etmiştir.⁴ Onun görüşleri, hem kendi devrinde, hem de kendisinden sonraki devirlerde sürekli ilgi merkezi olmuştur. Baskılar, sürgünler ve hapis cezalarına rağmen Selefin yolu olarak gördüğü çizgiden ayrılmamıştır. Ölünceye kadar "Ehl-i Sünnet" olarak tanımladığı Selef yolunu savunmuş, ondan her türlü ayrılığı sapma olarak değerlendiren tenkit etmiştir.

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, huseyin.aydin@selcuk.edu.tr

¹ Bezzâr, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Âlâmu'l-illiyye fi menâkıbı İbn Teymiyye*, thk. Z. Şâviş, Beyrut, 1400, 16; Kerâmî, Mer'î b. Yusuf, *eş-Şehâdetu'z-Zekiyye*, thk. N. Abdurrahman, Beyrut, 1404, 24.

² Herras, M. Halil, İbn Teymiyye es-selefi nakduhu li mesaliki'l-mütেকellimin ve'l-felasife, Beyrut, 1984, 25.

³ Herras, a.g.e. 15-16.

⁴ Kannûcî, Sadîk, *Ebcedu'l-ulûm*, thk. Abdülcebbar, Z. Beyrut, 1978, 133-135; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, y.y. t.y. 178.

İbn Teymiye hadis ilimlerine son derece vâkıf bir hadisçidir. O, hadis ve fıkın yanı sıra başta kelâm olmak üzere felsefe, mantık ve tasavvuf gibi tefekküre dayalı ilimler alanında temayüz etmiş bir âlimdir. O hadiste “hâfız” derecesinde bir otorite, müctehid bir fıkıhçı, üstün yetenekli bir müfessir, kelâm konularını ve tartışmalarını en ince ayrıntılarına kadar bilen biridir. Âyetler ile istidlâlde üstün mahareti olup, tefsirlerde işlenen birçok hatayı ortaya çıkarmıştır. Önce Kur’an’ı ezberlemiş, matematik okumuş, Arapça gramerinde otorite sahibi bir âlim olmuştur. Kuvvetli bir hafızaya sahip olmasının yanı sıra hazır cevap olmasıyla da bilinirdi. Üstün bir beyân kudretine sahip bir hatip idi. Muasırları onun keskin sözlü oluşunda birleşmektedirler. Ulaştığı sonuçları açıklamaktan korkmayan, Selef hariç diğer ekollerin hemen hepsine birçok eleştiri yöneltten bir münekkittir.⁵

İbn Teymiye İslâm öncesi Arapların yaşantılarını çok iyi bildiği gibi eski Mısırlılar, İranlılar, Keldâniler, Babilliler gibi milletler hakkında da oldukça geniş malûmata sahiptir. Bu özelliği ile İslâm’a giren bâtil inançların ve hurafelerin kaynağı ve mahiyeti hakkında değerlendirmeler yapma imkânı bulmuştur.⁶ XIV. yüzyıldan sonra, her tecdit hareketinde İbn Teymiye, ilgi odağı olmuştur. Bu bakımdan da o, İslâm’ın özünde olmayan her hurafenin, lüzumsuz kör taklitlerin, İslâm’ın aslına uymadığını düşündüğü her türlü aşırılığın karşısında durmayı gaye edinmiştir.⁷

İbn Teymiye itikâdî fırkalar hakkında çok geniş malumat sahibidir. Bu fırkalarla ilgili bilgisi sadece “Fırak kitapları” ile sınırlı olmayıp, aynı zamanda üzerinde münakaşa edilmiş metinlerin incelenmesini de kapsar.⁸ İbn Teymiye Cehmîyye ve Râfîzîler gibi Selefin yolundan ayrıldığı düşünüşü bazı kelâmcılara ağır eleştiriler yöneltirken, Kur’an’a sadık kaldıklarını düşündüğü kelâmcılara tasvip etmektedir.⁹ Kendisinden önce İslâm düşüncesine yön vermiş olan *Gazâlî* (v. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (v. 606/ 1210), İbn Rüşd (v. 594/1197) ve İbn Arabî (v. 638/1240) gibi ilim ve fikir adamlarının eserlerine vâkıf olan İbn Teymiye bilhassa *Gazâlî*’nin filozoflara, İbn Rüşd’ün de Eş’arîler’e yönelik tenkitlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir.¹⁰ Ona göre Selef en hayırlı gruptur. Onlar Kitap ve sünnete uymuş, bid’atlerden¹¹ uzak durmuşlardır. Kelâm ilminin Selefin metodundan ayrıldığını düşünen İbn Teymiye ve İbn Kayyim el-Cevziye (v. 751/1350), Selefiye mezhe-

⁵ Ebû Zehra, *İbn Teymiye*, çev. Heyet, İst, 1988, 102-113.

⁶ Uludağ, Süleyman, “İbn Teymiye”, heyet, (*İbn Teymiye Külliyyatı I İçinde*), İst. 1986, I/50.

⁷ Sarıkavak, Kazım, “*İbn Teymiye’ye Göre Felsefe ve Filozoflar*”, Felsefe Dünyası, sa:24, Ankara, 1997, 64.

⁸ Laoust, Henry, *İslâm’da Ayrılkı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fıglalı, Sabri Hizmetli, İst. 1999, 287.

⁹ İbn Teymiye, Takiyüddin, *Der’ü te’âruzi’l-’akl ve’n-nakl*, thk. M. Reşad Salim, Riyad, 1971, V/172-179.

¹⁰ Özervarlı, M. Sait, “İbn Teymiye”, *D.İ.A. İst. 1999, XX / 412*.

¹¹ İslâm düşüncesinde “bid’at” teriminin yeri hakkında geniş bilgi için bkz. Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid’at Adlandırmaları*, Erzurum, 2001, 55-85.

bini Eş'ariyye mezhebine karşı koymak suretiyle yeniden canlandırmaya çalışmışlardır.¹²

Eyyübiler, Eş'arî mezhebine aşırı bir önem vermişler ve kendi dönemlerinde bu mezhebin benimsenmesini teşvik etmişlerdi.¹³ Selçuklular döneminde Eş'ariyye mezhebi *Gazâlî* ve Fahreddin er-Razî ile birlikte ağırlık kazanmış, Selefiyye zayıflamıştır.¹⁴ İbn Teymiye'nin ilim çevresine katılmasının Eş'arîliğin Cüveynî (v. 478/1085), *Gazâlî* ve Râzî gibi önemli simalarla ulaştığı en parlak dönemine rastlaması, Selefiyye'yi canlandırabilmesi için tenkitlerini özellikle son dönem Eş'arî kelâmcılara yöneltmesine neden olmuştur.¹⁵ İbn Teymiye İslâm akidesi ve düşüncesini çeşitli fikir akımları ve yabancı tesirlerden uzak tutmak isteyen bir muhafazakâr, Selefî gelenekçi, büyük ölçüde te'vile yer vermeyen bir literalist, akıl-nakil tartışmalarında nassçı akılcılıktan yana bir düşünür olma özellikleriyle dikkat çeker.

Macit Fahri, literalist düşüncenin İbn Teymiye ve İbn Hazm (v. 456/1064) gibi meşhur otoritelerin elinde yeniden nüksetmesiyle akılcılık karşıtlığının en yüksek noktasına ulaştığı kanaatindedir.¹⁶ İbn Teymiye oldukça üretken bir yazardır. Kaynaklarda ona yedi yüzü aşkın eser nispet edilmektedir. Bunların elliyi aşkını akaid ve kelâm eseri sayılabilir.¹⁷ İbn Teymiye'nin yaşadığı dönemin çalkantıları, düzensiz hayat seyri ve münekkit yapısı eserlerindeki sistematığı olumsuz etkilemiştir. Eserlerindeki tekrarlar da bir başka olumsuzluk olarak göze çarpar. İbn Kayyim, İbn Teymiye'nin eserlerini gruplara ayırmak suretiyle 341 tanesinin isimlerini kaydetmiştir.¹⁸ ez-Zehebî (v.748/1347), İbn Kayyim ve İbn Kesîr (v. 774/1372), onun en meşhur takipçilerindedir.¹⁹

İbn Teymiye hareketi her ne kadar nassçı ve literalist eğilimi ağır basıyorsa da taklit ve hurafe hastalığının açtığı yaralara Kur'an ve sünnet merkezli bir öze dönüş talebiyle neşter vurması önemlidir. İbn Teymiye nassçı ve yenilikçi bir öğretiyi savunmuştur. Onu en çok meşgul eden, itikadî ve fikrî meselelerdir. Onun çağına kadar Selefîler ve hadis ehli mevcut olmakla beraber Sünnî itikadını geniş ölçüde Eş'arî kelâmı ve tasavvuf temsil ediyordu. İbn Teymiye Sünnî ekolün savunduklarıyla Kur'an ve sünnet arasında uyumsuzluk olduğu kanaatindedir. Bu yüzden,

¹² Herras, a.g.e. 23, 43.

¹³ Ebû Zehra, a.g.e. 28.

¹⁴ Herras, a.g.e. 23.

¹⁵ Uludağ, "İbn Teymiye", I/58.

¹⁶ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İst. 1987, 249.

¹⁷ Bkz. Koca, Ferhat, "İbn Teymiye", D.İ.A. İst. 1999, XX / 394-395.

¹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Esmâu müellefâti Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiye*, thk. S. Müncid, Beyrut, 1983/1403, 1-30.

¹⁹ Nasirüddin Muhammed b. Ebi Bekr, *er-Reddül-vâfir*, thk. Z. Şâviş, Beyrut, 1393, 31-36, 68-69, 92-95. İbn Teymiye'nin öğrencilerinin ve onun ünlü takipçilerinin geniş bir listesi ve biyografileri için bkz. a.g.e. 26-137.

Sünnî kelâmıyla nasslar arasında gördüğü mesafeyi kaldırmak onun hedefi olmuştur.

Kelâmcılar gibi İbn Teymiye de dinî kaynakları tanımayan ve yalnızca akli delillere dayanarak tartışma yapanlara karşı kendi kavramlarıyla ya da onların kavramlarının yerini tutabilecek uygun terimlerle mücadele etmenin onların karşısında susmaktan daha hayırlı olduğunu kabul eder. Hasım olarak gördüğü filozoflar, Mu'tezile ve Eş'arilerin istidlâllerini öğrenmiştir. Selef dışındaki fırkaların görüşlerini tenkit etmek için çok ciddi bir öğrenim süreci geçirmiştir.²⁰ O, önce kelâmcı ve filozofların görüşlerine derinlemesine vakıf olmuş, sonra onlara sert tenkitlerini yöneltmiştir. Ebû Rîde'nin belirttiği gibi birçok kelâmcı, İbrahim en-Nazzâm'ın (v.231/ 849) ve filozofların, "cüz"ün sonsuz bölünmesine karşı çıkanlarla, sonsuz bölünmesinin bi'l-kuvve mi yoksa bi'l-fiil mi olduğu noktasındaki tartışmalarının bağlamını kaçırdığı halde, bu tür bir istidlâle karşı olmakla beraber İbn Teymiye böyle teknik bir konuda bile tartışmanın bağlamını ve detaylarını yakalayabilmiştir.²¹

İbn Teymiye, insanın müşahede ve tecrübe alanı içinde bilgi sahibi olabileceğini kabul etmekle birlikte, bu bilgi edinme araçlarını aşan konularda metafizik sahadada vahyin rehberliğini esas alır. O, Platon (İ.Ö.427-347) gibi rasyonalistlerin küllilerinin a'yândan (cevher) kopuk olduğu, ayaklarının yere basmadığı yani akli spekülasyonlarının deney, tecrübe ve algı verilerine dayanmaması nedeniyle güvenilmez olduğu düşüncesindedir.²² Buna göre İbn Teymiye empirist yönü ağır basan bir düşünür görünümündedir. Ayrıca İbn Teymiye tenkit ettiği konularda birinci el kaynaklara ulaşmayı gerekli görmüştür. Onun Hariciler ile ilgili şu sözleri bu yaklaşımını göstermektedir: "Hariciler'in görüşlerini kendilerinden değil başkalarının onlardan yaptıkları nakillerden öğreniyoruz, aslı kaynaklarından öğrenemiyoruz."²³ Bu tavır onun değerlendirme, araştırma ve incelemelerinde bilimsel dürüstlüğü gözettiğinin bir işareti sayılabilir.

Kelâmcılar ve nassçılar zaman zaman birbirlerini zemetmişlerdir.²⁴ İbn Kayyim, İmam Şafii'nin (v.204/819) kelâmcıları zemetmesinin meşhur olduğunu söyler.²⁵ Yine Ahmed b. Hanbel kelâmcıların asla doğruyu bulamayacağını ve onların zındık olduklarını söylemiştir.²⁶ İbn Teymiye, Ebû İsmail el-Herevî'nin

²⁰ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/231.

²¹ İbn Teymiye, *Beyânu telbisi'l-Cehmiyye fi te'sisi bida'ihimi'l-kelâmiyye*, thk. Muhammed b. Abdurrahman, Mekke, 1392, I/285, 496-498. Bkz. Ebû Rîde, Abdülhâdi, *İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı*, Takdim ve Notlarla çev. Hüseyin Aydın, Malatya, 2001, 66 vd.

²² İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, VIII/219.

²³ İbn Teymiye, el-furkân beyne'l-hak ve'l-bâtil, (*Mecmûu'l-Fetâvâ* İçinde), y.y. t.y. XIII/49.

²⁴ İbn Teymiye, *el-İstikâme*, thk. M. Reşad Salim, Medine, 1403, I/220.

²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakiîn*, IV/248.

²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-Cehmiyyeti ve'l- muattile*, thk. Ali b. Muhammed, Riyad, 1998, IV/1269.

(v.481/1088) sıfatları nefyetmelerinden dolayı Cehmiyye'yi zemmetmek için "Tekfiru'l-Cehmiyye" adıyla bir kitap yazmasını bir aşırılık olarak değerlendirir. İbn Teymiye sıfatlar konusundaki anlayışından ötürü Mu'tezile veya Eş'ariyye'yi tekfir etmemiştir. Bu meyanda Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey döneminde Kündürî (v. 456/1064) marifetiyle bir müddet camilerde Eş'arîlere lanet okutulmasını da aşırılık olarak görmüştür.²⁷ İbn Teymiye hayatının son günlerinde Müslümanlardan hiç kimseyi tekfir etmediğini bildirmiştir.²⁸

İbn Teymiye başta Râfızîler, Mu'tezile, Cebriyye, Kaderiyye, Mürcie, Kerrâmiyye, Sufiyye ve özellikle de müteahhirun Eş'arîlere pek çok eleştiri yöneltmiştir. Süfîler içerisinde özellikle Hallâc ve İbn Arabî'yi hedef almıştır.

Kelâm İlmine İlişkin Metodik Tenkitleri

İbn Teymiye, kelâmcı ve filozoflara yönelttiği sert eleştirilere rağmen temellerini "Kur'an ve sünnete sadık olmak" şeklinde belirlediği Selef çizgisinde, gerçek usûlü'd-dîn ve tefekküre karşı olmadığını açıklamıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in bildirdiği hususlara, topluca inanmak farz-ı 'ayn, tafsilî olarak inanmak ise farz-ı kifâyedir. Zira bu ikinci kısma Kur'an'ı tedebbür etme, akletme, fehmetme, Kitab'ı ve hikmeti bilme gibi hususlar girmektedir. Bu kısım usûlü'd-dîn ile alâkalı olup, bunlarla meşgul olmak farz-ı kifâyedir.²⁹

İbn Teymiye, hem peygamberin hem de sahabenin fiilî mücadele ve pratik ile uğraşmaktan "usûlü'd-dîn"i açıklamaya vakit ayıramadıklarına ilişkin kelâmcıların ileri sürdükleri iddiaları tenkit eder.³⁰ Bize göre ne böyle bir görüş ortaya atan kelâmcılar ne de tartışmayı böyle bir bağlamda ele alan İbn Teymiye haklı görülebilir. Hz. Peygamber döneminde, sonradan olduğu biçimde farklı din, kültür ve fikrî akımlarla yüz yüze gelmeyen Müslümanlar mevcut problemlerini gerek akla, gerekse de nakle başvurarak çözümlenmişlerdir. Peygamber döneminin önemli farkı, tüm zamanlara ışık tutacak ilahî vahyin gelmeye devam etmesiydi. Yaşadığı dönemde zaman zaman Hz. Peygamber kendi aklını kullandığı gibi ashâbının görüşlerini de almıştır. Dolayısıyla yaşadıkları dönemin problemlerini aşmasını bilmişlerdir. Ne var ki dinamik bir yapı arz eden sosyal problemler bir tarih aralığına sığdırılmaz. Diğer bir ifadeyle vahyin değil, ama Hz. Peygamberin yaşadığı toplumun sınırları tüm insanlığın sınırlarını belirlemez.

İhtilaf edilmesini olumsuzluk olarak gören İbn Teymiye, Mu'tezile'nin ispatçı kelâmcılardan daha çok ihtilaf ettiğini tespit eder. "Mu'tezilenin Bağdad Ekolü ile Basra Ekolü arasında uzun tartışmalar olmuştur. Basra Ekolü Selef'e daha yakın olduğu için Allah'ın Hayy, Alîm, Kâdir, Semî' ve Basîr olduğunu kabul ederler.

²⁷ İbn Teymiye, *el-Hasene ve's-seyyie*, (Mecmû'u'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y.

²⁸ Zehebî, Ebû Abdillâh, *Siyeru a'lâmu'n-nübelâ*, thk. Ş. Arnavûd, M. Naîm, Beyrut, 1413, XV/88.

²⁹ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I / 51.

³⁰ İbn Teymiye, *Meâricü'l-vusûl*, XIX/159.

O'nun iradesi olduğunu tasdik ederler. Dünyada en uygun (aslah) olanı gerekli görmezler, haber-i vâhid ve kıyası kabul ederler." Bununla birlikte Şia'yı ihtilaf bakımından Mu'tezile'den daha ileri bulur.³¹

İbn Teymiye'ye göre kelâmcılardan bazıları bir kitabında bir görüşü savunurken bir başka kitabında öncekine ters bir görüşü savunabilmiş, hatta aynı kitapta birbirine ters iki görüşü katı olarak benimseyebilmiştir.³² O bu tür kelâmcıların şüphe, tevakkuf içinde oldukları ve zıt deliller arasında gidip geldikleri kanaatindedir.³³ İbn Teymiye kelâmcıların zıt görüşleri aynı kuvvetle savunmalarını, bazen de kararsız kalmalarını dinin sadeliğine ve kesin bilgi vermesi gerektiği düşüncelerine aykırı bulur.³⁴ Cüveynî'nin son zamanlarında kelâm ilmini terk ettiğine dair sarf ettiği sözlerin, dinin aslı ve sade şekline dönülmesi gerektiği yolundaki tezini desteklediği kanaatindedir.³⁵ Yine Gazâlî'nin deha denilebilecek zekâsı, kelâm ve felsefe alanındaki engin bilgisi, zühd ve riyazat yoluna sülûkuna rağmen âhir ömründe ehl-i hadîsin yoluna döndüğünü ve felsefeyle meşgul olmaktan pişman olduğunu kaydeder.³⁶ Bizce bu meydana zikredilen sözler bir yöntem hatasına ya da farklılaşmasına delâlet etmez. Bu onların nadiren de olsa girdikleri psikolojik halin tezahürleri sayılabilir. Zira söz konusu âlimler ne eserlerinde savundukları görüşlerden dönmüş ne de öğrencilerini kazandırdıkları yöntemden çevirmeye çalışmışlardır.

Nasıcı ve Kelamî Akılcılık

İbn Teymiye mütekaddimûn kelâmcıların kabul ettiği in'ikası edilleyi (delil için verilen hükmün medlûle yansıtılmasını) genel bir kural olarak benimsemekle beraber her zaman geçerli bir şablon olmadığı kanaatindedir. İbn Teymiye'ye göre genel anlamda bir şeyi ortaya koyan delil ortadan kalktığında medlûlü de ortadan kalkar. Bir şeyin butlanı, o şeyin delilinin batıl olmasıyla bilinir. Yine bir şeyin delili batıl ise medlûlü de batıldır. Ne var ki bazen delil saklı olup medlûl açık olabilir. Bazen de delil batıl olduğu halde medlûl batıl olmaz ya da medlûl batıl olduğu halde delil batıl olmaz. Delilin batıl olmasının medlûlün batıl olmasını zorunlu olarak gerektirmediğine şu örnek verilebilir: Yaratıkların varlığı Yaratıcı'nın varlığı için delil olarak alınabilir. Ancak yaratıkların yokluğu yaratıcının yokluğunu gerektirmez.³⁷ Kaldı ki Musa b. Meymûn, Gazâlî, Fahreddin Râzî gibi büyük düşünürler âlemin hudûsu bilgisinin sadece akli delillere dayanmadığını, peygamberlerin doğruluğunun bilinmesiyle nakille de âlemin hâdis olduğunun bilinebileceğini söylemişler-

³¹ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/157.

³² İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/158-159.

³³ İbn Teymiye, *es-Safediyye*, thk. M. Reşad Sâlim, y.y. 1406, I/294.

³⁴ İbn Teymiye, *Mezhebu's-Selef fi'l-i'tikâd* (Mecmû'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y. IV/28.

³⁵ İbn Teymiye, *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye*, I/128; a.mlf. *Mezhebu's-Selef fi'l-i'tikâd*, IV/61.

³⁶ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/162; a.mlf. *es-Safediyye*, I/250.

³⁷ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/42.

dir.³⁸ Anlaşılan İbn Teymiye delil ile medlül arasında deterministik bir ilişki görmemektedir. Müttekaddimin kelâmcıların “delilin butlanı halinde medlül de batıldır” şeklinde benimsedikleri kuralı İbn Teymiye müteahhirin kelâmcılar gibi eleştirmektedir.

İbn Teymiye'nin ilginç yaklaşımlarından biri de İbn Rüşd tesiri nedeniyle Aristo ve takipçilerinin kullandığı “sahih” delillerin haberi rasûle uygun düştüğüne kani olmasıdır. İbn Teymiye sahih aklı delillerin tümünün nakle uygun olduğunu kabul eder. Nakilden hiçbir şey ona muhalif değildir. O, âlemin kıdemini savunan Aristo ve takipçilerinin kullandıkları sahih aklı delillerin bile rasûlün bildirdiği haberlere aykırı olmadığını bilakis uygun olduğunu tespit ettiğini söyler. Bu durumun diğer nefiy ve ispatçı düşünürler için de geçerli olduğu kanaatindedir. Buradan da sarîh makûlün sahih nakle hiçbir zaman aykırı olmayacağı sonucuna varır.³⁹

İbn Teymiye her bir kelâm ekolünün diğerinin müşkil, müteşâbih kabul etmediği konuları müşkil, müteşâbih kabul etmesini eleştirir. Mesela ru'yeti inkâr edenler konuya temas eden nasları müşkil, müteşâbih kabul ederler. Sıfatullahı reddedenler ilgili nasları müteşâbih sayarken esmaullahı muhkem sayarlar. Cebirci bir kader anlayışı içinde olanlar emir-yasak ve vaid ile ilgili nasları müşkil görürler. Her bir grup diğer grupların müşkil addetmediği şeyi müşkil kabul ederken ilgili nasların Hz.Peygamber tarafından açıklanmadığı iddiasını gündeme getirirler.⁴⁰

İbn Teymiye'ye göre insanların akıllarıyla bildiklerinin nebevî naslara takdim edilmesi doğru değildir. Çünkü bu konuyu ele alan kelâmcılar, felsefeciler “aklı meseleler” diye isimlendirdikleri şeylerde ihtilaf halindedirler. Onlardan birinin aklın zorunlu bilgisi olarak sunduğu şeyi diğeri aynı gerekçelerle akla ters bulmaktadır. Örneğin Mu'tezile ve onlara tabi olan Şia, sıfatların nefiy ve kaderin reddini kapsayan “tevhid ve adl” şeklinde isimlendirdikleri görüşlerinin aslının kesin aklı delillerle bilinebileceğini söylerler. Onların muhaliflerinden ehl-i ispat ise bunun tam tersinin kesin aklı delillerle bilindiğini söyler. Hatta her iki taraf da mesela ru'yet, kelâm ve halku'l-ef'âl meselelerinde savundukları şeylerin nakil olmaksızın sırf akılla bilinebileceğini iddia ederler. Her iki taraf da kendi görüşünü kat'i görür, muhaliflerinin hatalı olduğuna hükmederler. Gerek nefiyçiler gerekse de ispatçılar zeki, akıllı, ilim sahibi seçkin kimselerdir. Bununla birlikte bir grup sarîh aklın nefye delalet ettiğini söylerken diğer grup sarîh aklın ispata delalet ettiğini söylemektedir.⁴¹ Kelâmcıların ekoller dikkate alındığında tek bir yöntem takip etmemiş olması ciddi ihtilaflar doğurmuş olmakla beraber söz konusu çatışmanın vebalini mutlak manada akla değil dar anlamda yönleme yüklemek gerekmektedir.

³⁸ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/131-132.

³⁹ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/133.

⁴⁰ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/17.

⁴¹ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/156.

Yine İbn Teymiye hadislerde ulûhiyetle bağdaşmayacak bazı ifadelerin te'vil edilmelerini isabetli bulmaktadır. "Acıkan, hastalanan, yemek yiyen ve ziyaret edilen kuldur. Allah ne acıkır ne yer ve ne de ziyaret edilebilir. Bu tür hadisler muhadislere göre mevzu'dur. Akla ve nakle aykırı olan hadisleri ilim ehli kesinlikle zayıf, hatta mevzu' kabul etmişlerdir."⁴² Kelâmcıların, 'Arş, istiva, yed vb. haberî sıfatları te'vil etmeye çalıştıklarını hatırlatarak, bu tür çabalara sert bir şekilde karşı çıkarırken öte yandan naslarda zikredilen âhiret nimetleri hakkındaki açıklamaları müteşâbih kabul edip bunların başka anlama gelebileceğine işaret etmesi İbn Teymiye'nin birinci görüşünde aşırı tepkisel davrandığını göstermektedir. İbn Teymiye'nin nasçı akılcı yöntemini daha iyi analiz edebilmemiz için onun epistemolojik yaklaşımlarını tanımak gerekmektedir.

Akıl-Nakil Uyumu

İbn Teymiye, akla mutlak olarak güvenmediği gibi, onu büsbütün de ihmal etmemiştir. O, nakil karşısında akla, tabi olma statüsü tanır. Akıl-nakil tartışmalarında aklın önceliği tezinin önemli bir delili vahyin ve peygamberin doğruluğunun akla dayanmasıdır. İbn Teymiye vahyin ve nübüvvetin doğrulanmasında aklın esas alınmasını ve önceliğini kabul etmiştir. Bu ispattan sonra akli önemli ölçüde devre dışı bırakır. Bu durumda İbn Teymiyye'nin akla verdiği rol, peygamberi görevlendirmek, sonra kendini azletmek şeklinde görülebilir.⁴³

İbn Teymiye'ye göre felsefeciler, Mu'tezile ve Eş'arîler akide konusunda akıl ve nakil çatıştığı zaman aklın öncelenmesi gerektiği yolundaki genel prensipleri nedeniyle haktan uzaklaşmışlardır. Akidevî problemlerde akıllarını hakem yaparak naslara karşı gerekli özeni göstermemişlerdir.⁴⁴ İbn Teymiye aklın nakle öncelenmesinin Kur'an'a ve sünnete hürmetsizlik olduğu düşüncesindedir.⁴⁵ O, Seleften hiç kimsenin akıl, rey ve kıyas yolu ile Kur'an'a ters düşmediğini, herhangi bir konuda aklın ve naklin çatıştığı düşüncesiyle, aklın önceliğini gerekli görmediğini savunur.⁴⁶ İbn Teymiye "Selefin yolunun daha salim, halefin yolunun ise daha bilgece ve daha hikmetli" olduğu sözünü eleştirir. Selefin yolunu "Kur'an'ın ve hadislerin salt lafızlarına inanma, anlamlarını kavrayamama" şeklinde gösterilmesini onlara iftira etmek olarak değerlendirir.⁴⁷

İbn Teymiye Allah hakkında bilgi kaynağı olması bakımından vahye birincil önem atfetmektedir. Ona göre insanların dinlerinde ihtiyaç duydukları her şeyi Allah ve Rasûlü yeterli bir şekilde ifade etmişlerdir. Böylelikle tevhidin ve imanın

⁴² İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/150.

⁴³ Lüey Sâfi, "el-Vahy ve'l-akl bahsun fi işkâliyyeti teâruzi'l-akli ve'n-nakl", *İslamiyyât el-Marife*, vol. 3, n. 11, Selangor, (Malaysia), 1998, 52.

⁴⁴ Herras, a.g.e. 39.

⁴⁵ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, V/258.

⁴⁶ İbn Teymiye, *el-Furkân*, XIII/27-29; a.mlf. *Der'u teâruz*, V/255-256.

⁴⁷ İbn Teymiye, *İstivâ Risalesi*, 9; a.mlf. *Der'ü te'âruz*, V/179.

esasları bilinir.⁴⁸ İnsan akli ve akli yetenekleri vahye hizmet etmeli. İbn Teymiye'ye göre aklın tek uygun kullanımı, İslâm'ı Peygamber'in ve ashabının yaptığı gibi bir yolla anlamaktır.⁴⁹ İbn Teymiye'ye göre sarîh makûl nasllara asla muarız olmaz. Sadece bazı şüpheler, varsayımlar, kapalı anlamlar ve lafızlardan dolayı bazen çatışma var gibi gözükabilir. Ancak bunlar izah edilir ve açıklanırsa, muarız olan şeylerin sofistîk şüpheler olup akli burhanlar olmadığı ortaya çıkar.⁵⁰

Lüey Sâfi'ye göre İbn Teymiye ile Fahreddin er-Râzî arasındaki akıl-nakil mücadelesi iki otoritenin arasında geçen bir tartışma olmaktan daha çok şey ifade eder. Bu esasında iki büyük fikir akımı arasında olmuştur. Akıl nakil çatışması meselesinde Râzî ve İbn Teymiye'nin görüşlerinde temsil edilen, geçmiş asırlar boyunca İslâmî tefekkürün gelişimi hareketine renk veren kutuplaşma halini ifade eden iki ana duruşu gösterir. Bu da ilimlerin birbiriyle yarışan şu iki temel türe ayrılmasına yol açmıştır: akli ilimler ve dinî ilimler. Akıl nakil konusundaki bu ayrım Gazâlî'yi akli ilimleri detaylandırmaya götürmüştür.⁵¹

Delillerin Uyumu ve Teâruzu

İbn Teymiye (v.728/1328), *Der'ü Teâruz* adlı eserinin girişinde kaydettiği ve Fahreddin er-Râzî'ye nispet ettiği şu ifadeyle teâruz probleminin genel şeklini şöyle belirlemiştir: "Sem'i ve akli deliller veya sem' ve akıl ya da nakil ve akıl yahut nakli zahirlerle akli gerçekler çeliştiği zaman yahut da bunlara benzer ibareler söz konusu olduğunda ya bunlar birleştirilecektir ki bu muhaldir, zira bu iki zıddı bir araya getirmek demektir, ya da her ikisi birlikte reddolunacaktır yahut da sem' öne geçirilecektir ki bu da imkânsızdır, çünkü akıl naklin aslıdır. Şayet nakil onun önüne alınacak olursa bu naklin esası olan akli yaralamak olacaktır. Hâlbuki bir şeyin aslını yaralamak o şeyin kendisini de yaralamak demektir. Böylelikle naklin öne geçirilmesi hem nakli hem de akli birlikte yaralamak olacaktır. Bu nedenle aklın öne alınması gerekir. Sonra nakil ya te'vil edilir ya da Allah'a havale edilir. Eğer ikisi iki zıddın çelişmesi gibi çelişirse aralarını bulmak imkânsız olur ve ikisini çalıştırmamak mümkündür.⁵² O halde problem, zikredilen ifadelerden anlaşıldığı gibi

⁴⁸ İbn Teymiye, *Tefsîru sûreti İhlas*, I/250, 251.

⁴⁹ Pavlin, James, "İbn Taymiyya", <http://www.muslimphilosophy.com/rep/H039.htm>

⁵⁰ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/133, I/156.

⁵¹ Lüey Sâfi, *el-Vahy ve'l-akl*, 53-54.

⁵² İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/4. Burada şu noktaya dikkat çekmek uygun olur. İbn Teymiye'nin Râzî'ye nispet ettiği ibare Râzî'nin *Esâsu't-Takdîs* adlı kitabındaki hassasiyetle ortaya koyduğu prensibin inceliğini yansıtmıyor. "Bir şeyin sübutu hakkında kat'i akli deliller söz konusu iken, zahiriyle bunun hilafını hissettiren nakli deliller bulunması halinde şu dört durumdan biri ile karşı karşıya kalır: 1-Hem aklın hem de naklin gerektirdiği doğrudur. Bu durumda iki zıt şey aynı anda kabul edilmiş olur ki bu imkânsızdır. 2-Her ikisi de yanlıştır. Bu da iki zıt şeyin birlikte inkâr anlamına geldiği için mümkün değildir. 3-Naklin zahiri doğrulanıp, aklilerin zahiri yanlışlanır. Bu da doğru değildir, zira bizim yaratıcıyı, sıfatlarını, mucizenin rasûlün doğruluğuna delalet durumunu ve Hz.Muhammed'in mucize göstermesini ispat eden delilleri bilmemiz ancak naklin zahirinin sıhhatini bilmemizle mümkündür. 4-Şayet kat'i akli delillerin itibarını zedelemeyi meşru sayarsak, akıl makbul olmama ithamına uğratılmış olur. Bu yapıldığında ise bu usul içerisinde

nakli ve akli hükümler arasında ortaya çıkan teâruz ya da tenakuzun çıktığı esnada aşılması için takip edilmesi gereken keyfiyetin belirlenmesi ile ilgilidir. Zira aklın, naklin temeli olması esasına göre Râzî'nin dayandığı ilke, aklın nakille çelişmesi meselesinde aklın nakle takdim edilmesini gerektirmektedir. Ancak İbn Teymiye akli ve nakli kesinlikler arasında hakikî bir teâruzun (çelişmenin) olmadığı sonucuna ulaşmak için kitabında akli olanı nakli olanın önüne geçirme prensibini ortadan kaldırmayı ve onun yanlış olduğunu ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Peşinden ortaya çıkacak olan akli çelişenin (muarız) yanlış olduğuna hükmedip, ortadan kaldırmanın zorunlu olduğuna varmak istemektedir.⁵³ İbn Teymiye böylece çelişmeleri halinde nakli aklın önüne geçirme çağrısı ile Râzî'nin konumuna zıt bir tavır alarak teâruz problemi ile ilgili kendi pozisyonunu belirler.⁵⁴ Bu konuda o şöyle demektedir: “Şer’ ve akıl teâruz ettiği zaman şer’in takdimi zorunludur. Zira akıl, haber verdiği her hususta şer’i doğrular. Hâlbuki şer’ ise haber verdiği her hususta akli doğrulamaz.”⁵⁵

İbn Teymiye usûlü'd-dini aklîyyât ve sem'îyyât olmak üzere ikiye ayırır. Kelâmîcılar birinci kısmı kitap ve sünnet ile bilinmeyenler olarak mütalaa ederler. Ona göre bu anlayış hatalıdır, zira Kur'an algıya dayalı bilgiye bile taalluk etse, akli delillere delâlet eder, onları açıklar ve onlara dikkat çeker.⁵⁶ İbn Teymiye'nin akıl ve sem' ayrımında ciddi bir nüans farklılığı dikkat çekmektedir. O, akli ve tecrübî bilgiyi nasların kapsamına almaktadır.

İbn Teymiye'ye göre delil sırf nakli yahut sem'î oluşu nedeniyle övgü veya yer-giyi hak etmez, sıhhat veya fesadı gerekli kılmaz. Akli veya sem'î oluş bizim tarafımızdan delilin bilinme yoluyla alakalıdır. Şayet sem'î ise bununla beraber akıl da bulunur. Delilin şer'î oluşunun mukabili akli olması değil bid'î olmasıdır. Şer'îlik medh sıfatı; bid'îlik ise zem sıfatıdır. Şer'e muhalif olan batıldır. Şer'î delil, bazen sem'î, bazen de akli olur. Şer'in ispat ettiği yahut murad ettiği şey şer'î delildir. Şer'in tenbih ve delâlet ettiği şey, aynı zamanla akli yolla da bilinebilir. Bu durumda delil şer'î ve akli olur. Kur'an'da tevhide, rasûllerin doğruluğuna, sıfâtullahın ispa-

görüş beyan etmek makbul olmaktan çıkar. Bu usulleri tespit etmediğimizde nakli deliller anlamsız olurlar. Nakli tashih etmek için aklın itibarını zedelemenin, hakikatinde hem aklın hem de naklin değerden düşmesine yol açtığı ortaya çıkmaktadır ki bu da doğru olmaz. Bu dört kısmın da yanlışlığı ortaya çıktığına göre kat'î akli delillerin ortaya çıkardığının kesinliğini kabul etmekten başka çare yoktur. Bunlara ters düşen nakli deliller için ise “ya doğru değildir ya da doğrudur ama bunlardan murat zahirlerinin dışında bir şeydir” denilir. Sonra te'vili meşru görürsek, bu te'villerin ayrıntılı bir şekilde zikri ile gönüllü olarak meşgul oluruz. Te'vili meşru görmezsek onu bilmeyi Allah Teâlâ'ya havale ederiz. Bu bütün müteşabihler konusunda müracat edilen genel kuraldır. Tevfik Allah'tandır.” Râzî, Fahreddin, *Esâsu't-Takdis*, thk. A. Hicâzi es-Seka, 1986, Kahire, 220-221.

⁵³ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/4.

⁵⁴ Luey Sâfi, “el-Vahy ve'l-akl bahsun fi işkâliyyeti teâruzi'l-akli ve'n-nakl”, *İslamiyyât el-Marife*, vol. 3, n. 11, Selangor, (Malaysia), 1998, 50-51.

⁵⁵ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/138.

⁵⁶ İbn Teymiye, *Muvâfakât*, I/114.

tına, meâda dair deliller akli kıyas ve burhanlarla bilinen akli deliller olmasının yanı sıra aynı zamanda şer'idirler.⁵⁷

İbn Teymiye şer' ile uyuşmayan şeylerin geri planda bırakılmasının akli yaralamayacağını savunur. O yaptığı şeyin genel anlamda akli geriye atmak olmayıp, dinin ihtiyaç duymadığı ve dinî bilginin temel almadığı akliyyâtı ötelemekten ibaret olduğunu savunur.⁵⁸ İbn Teymiye'ye göre sarih makûl naslara asla muarız olmaz. Sadece bazı şüpheler, varsayımlar, kapalı anlamlar ve lafızlardan dolayı bazen çatışma var gibi gözükabilir. Ancak bunlar izah edilir, açıklanırsa, muarız olan şeylerin sofistik şüpheler olup, akli burhanlar olmadığı ortaya çıkar.⁵⁹ İbn Teymiye her bilginin naklin aslı olamayacağını izah ederken çok dikkatli bir taksim yapmamaktadır. Elbette her türlü insan bilgisi doğrudan nakille ilişkilendirilemez. Ancak naklin içeriğinin muhatabı insan akli olduğu gibi vahyin getirdiği deliller de insan aklına hitap ederler. Vahiy Allah ve âhiret inancını akulla temellendirdikten sonra bu asıllar üzerine kurduğu iman, amel ve ahlâk kurallarını yine akla uygun olarak inşa eder. Bir mü'min akıl yoluyla benimsediği esaslar üzerine kurduğu din anlayışını, dünya görüşünü yine akulla sürdürür ve sağlamasını da onunla yapar.

İbn Teymiye'ye göre sem'iyâtın makûlâta takdim edilmesi onun aslıyla çelişen bir şey olmasını gerektirmez.⁶⁰ İbn Teymiye'ye göre akıl-nakil tartışmalarında aklın önceliği tezinin önemli bir delili vahyin ve peygamberin doğruluğunun akla dayanmasıdır. İbn Teymiye vahyin ve nübüvvetin doğrulanmasında aklın esas alınmasını ve önceliğini kabul etmiştir. Bu ispattan sonra akli önemli ölçüde devre dışı bırakır. Bu durumda İbn Teymiye'nin akla verdiği rol, peygamberi görevlendirmek, sonra kendini azletmek şeklinde görülebilir.⁶¹

İbn Teymiye aklın rasûlün doğruluğunu ispatta önceliği olduğu daha sonra önceliği olmadığı konusunda şu sözü başkalarından aktarır sonra da savunur: "Akıl 'mütevelli'dir. Rasûlü veli göstermiş sonra kendini azletmiştir. Nitekim akıl, Rasûlün haber verdiklerinin doğru olduğuna delalet eder." Meselâ halktan biri müftü tespit eder, sonra da onun sözünü delil gösterir. Kendi görüşü ile onun görüşünün çatışması halinde kendi görüşünü tercih ederse, müftüyü kabul ederken dayandığı asli bilgiye ters düşmüş olur. Daha bilgili müftüye ters düşen kimsenin hatası, onun müftüyü kabul etmedeki bilgisinde hatalı olmasını gerektirmez.⁶² İbn Teymiye müftünün hata yapabileceği ihtimali olduğu halde Rasûlün Allah Teâlâ'dan verdiği haberlerde masum olduğunu ve hata yapmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Bu durumda masum peygamberin sözünü muhalif akli istidlallere

⁵⁷ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, 198.

⁵⁸ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, 310.

⁵⁹ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/133, I/156.

⁶⁰ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/91.

⁶¹ Luey Sâfi, a.g. makale, 52.

⁶² İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/138.

tercih etmek halk tabakasının müftünün görüşünü muhalif görüşlere tercih etmekten daha üstündür.⁶³

İbn Teymiye'ye göre felsefeciler, Mu'tezile ve Eş'ariler akide konusunda akıl ve nakil çatıştığı zaman aklın öncelenmesi gerektiği yolundaki genel prensipleri nedeniyle haktan uzaklaşmışlardır. Akidevî problemlerde akıllarını hakem yaparak nasrlara karşı gerekli özeni göstermemişlerdir.⁶⁴ İbn Teymiye aklın nakle öncelenmesinin Kur'an'a ve sünnete hüürnetsizlik olduğu düşüncesindedir.⁶⁵ O, Seleften hiç kimsenin akıl, rey ve kıyas yolu ile Kur'an'a ters düşmediğini, herhangi bir konuda aklın ve naklin çatıştığı düşüncesiyle, aklın önceliğini gerekli görmediğini savunur.⁶⁶

Kelâmcılar aklın tek başına yeterliliği iddiasını reddettiler ve bir bilgi kaynağı ya da delil olarak aklın yanı sıra vahye dayanmanın zorunluluğunu savundular. Mesela Cüveynî'nin delilleri sem'î ve akli olarak ikiye ayırdığını görüyoruz. Zorunlu olarak bilinmeyen şeylere sağlıklı bir nazar eşliğinde ulaşılabilen deliller iki kısma ayrılırlar. Akli deliller, eşyada varolan lazımı bir sıfat ile delalet eden delillerdir.⁶⁷ Sem'î deliller ise doğru bir habere ya da uyulması gerekli olan bir emre dayanan delillerdir. Kelâmcılar faal akıl mefhumunu ve ona tabi olan akıllar konusunu hülâsalandırdılar. Akıl iki kısımdır: a-Yaratılıştan gelen akıl, b-müktesep akıl. Yaratılıştan olan düşünmeden önce gelen hakikî akıl zarurî ilimler kapsamında olandan oluşur.⁶⁸ Bu zorunlu bilgiler ya başlangıçta nefislerde var olan duyuların idrak ettiğı şeylerdendir yahut da nefislerde yaratılıştan var olan apriori öncüllerdir. Duyuların idrakiyle meydana gelenler şunlardır: Bakmakla algılanan görülen nesnelere, işitmekle algılanan sesler, tatmakla algılanan tatlar, koklamakla algılanan kokular, dokunmakla algılanan cisimler gibi. Nefiste baştan beri olan bilgilere ise şu örnekler verilebilir: Bir şeyin var veya yok olmaktan hali olmadığını, mevcudun hudûs ve kıdemden hali kalmayacağını, iki zıddın bir araya gelmesinin mümkün

⁶³ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/139.

⁶⁴ Herrâs, a.g.e. 39.

⁶⁵ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, V/258.

⁶⁶ İbn Teymiye, *el-Furkân*, XIII/27-29; a.mlf. *Der'u te'âruz*, V/255-256.

⁶⁷ Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *Kitabu'l-irşâd*, thk. Sa'd Temîm, y.y. t.y. 29.

⁶⁸ Cüveynî, a.g.e., 36-37; Yine bkz. Mâverîdî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed, *Edebu'd-dünyâ ve'd-Dîn*, thk. M. Sabbâh, Beyrut, 1986, 18-19.

olmadığını⁶⁹ ve birin ikiden az olduğunu bilmek gibi. Bu tür bilginin akıllı kişide sağlık ve selim akıl bulunduğu sürece yok olması mümkün değildir.⁷⁰

Nas üzerinde imali fikirde bulunmaktan kaçınan muasır düşünürlerin çoğu, ceninin yaratılışından ve evrelerinden, gezegenlerin hareketlerinden yıldızların boyutlarına, insan vücudunun yapısına kadar çağdaş astronomi, tıp ve coğrafya gibi bilimlerde münzel nassı ve Kur'ân'ın icâzını ortaya koyan bir takım yardımcı unsurlar bulurlar. Aynı zamanda Müslüman fırkalar ve mezhepler arasındaki düşünsel ihtilaflar aşkın hükümler çerçevesinde odaklanmaktadır. Sübûtu kat'i vahiyden elde edilen hükümler ile afâki ve enfûsi âyetleri incelemek suretiyle elde edilen hükümler arasında herhangi bir teâruz olması imkânsızdır. Hakikatinde teâruz, nazar ve araştırma yöntemleri ve onlardan doğan içeriksel hükümler manzumesi arasında söz konusu edilebilir. Bundan dolayı Râzî-İbn Teymiye ve İbn Rüşd-**Gâzâlî** arasındaki ihtilafın bizzat naklî ve akli hükümler arasında olan teâruz hakkındaki bir ihtilaf olmadığını, aksine bunun istidlal yöntemleri ve kaynakları hakkında olduğunu görüyoruz. İbn Teymiye gibi büyük bir âlimin kat'iyi zanniye takdim etmeyi ilkece benimsemesine rağmen, kat'i aklileri zannî haberlere takdim etme konusunda mütereddit olduğu görülmektedir. Bundan dolayı sem'a muhalif akli delillere uzunluk, gizlilik, karışıklık, ihtilaf ve çelişki gibi yanlışlığı gerektirecek sebeplerin ulaşma ihtimalinin sem'i delillerin öncüllerine bulaşma ihtimalinden daha yüksek olacağı iddiasıyla akli delillerin önceliği ile ilgili şüphe oluşturmaya ve tercih edilirliliğinin yanlışlığına gitmektedir. O halde ister anlamlarını zahire yüklemenin imkânsızlığı anında âyetlerin te'viline müteallik olsun isterse de metni, akli yakîniyyât ile teâruz etmesi sırasında sübûtu zannî haber-i vâhidlerin reddi şeklinde olsun meselenin özü aklın nas üzerinde hakemliğini reddetme problemidir.⁷¹

Nassın anlaşılmasında akli müdahil kılmayı reddeden konum ve nassın zahirî delâleti ile aklın yakîn yoluyla (itikat) edindiği arasında teâruz olması halinde bile anlama ve uymada literal anlam üzerinde ısrar eden tutum, nihayetinde külliyi reddedip, cüz'îye itibar etmeye ve zannî olana dayanıp yakîni olanı reddetmeye götüren çelişkili bir tutumdur. Bu anlamda nasları anlama ve delâletlerini belirleme şu iki hususa dayanır: Birincisi, küllî hitabın kapsamında lafızların farklı kullanımlarının birbirlerine yakınlıkları aracılığıyla lafızların anlamlarının belirlenmesi ve de nassın lafızlarının mazmûnundaki anlamların belirlenmesi, tikelleri birbirleriyle mukayese etmek suretiyle aklın tikelden tümele gittiği, istikrâ (induction) ameliye-

⁶⁹ Birinin varlığı nedeniyle diğerrinin aynı anda bulunmasının imkânsız olması durumudur. Aynı vakitte varolmaları halinde, birinin varlığı diğerrinin varlığı nedeniyle imkânsız hale gelmektedir. Neysâbüri, *Divânu'l-usûl*, 134. İki zıt bir araya gelmeyen iki şeydir. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 376. İki ziddin bir mahalde, bir cihette, belli bir mahaldeki varlıkta meydana gelmeleri mümkün değildir. Ancak mücavir de bulunsalar iki mahalde bulunabilirler. Eş'arî, *Lüma'*, thk. E. Mekârisî, Beyrut, 1952, 91.

⁷⁰ Luey Sâfi, a.g.makale, 58; Bkz. Mâverdi, Ebu'l-Hasen 'Ali b. Muhammed, *Edebu'd-dünyâ ve'd-dîn*, thk. M. Sabbâh, Beyrut, 1986, 19.

⁷¹ Luey Sâfi, *el-Vahy ve'l-akl*, 69; İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, 174.

sine ihtiyaç gösterir. İkinci önemli husus, medlûlün seçimi ve nassın delâlet ettiği anlam cihetlerinin belirlenmesi ile alakalı olarak nasların anlaşılmasına dayanır. Bu da şu demektir, herhangi bir tikelin anlaşılması ancak, nassın mefhumunu tefsir edecek akıl için cevherinde paradigma hükümleri teşekkül etmiş olan, tümel topluluğuna raptedilmesi aracılığıyla tamamlanır. Buradan da ortaya çıkıyor ki Teâruzu gidermek için *Gazâlî*'nin *Kânûnu't-Te'vil*'inde⁷² dayandığı ve İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl*'inde⁷³, Râzî'nin *Esâsu't-Takdis*'inde⁷⁴ takip ettiği genel kural, hakikatinde vahyin naslarına ve olgusal delâletlerine nazarı neticesinde âlimin aklında oluşan birtakım ilkeler, yakîni küllî kurallar vasıtasıyla naslar üzerinde nazar etmeye bir çağrıdır.⁷⁵ Akıl-nakil teâruzunun anlamı tikel naslar ile tümel ilkeler manzumesi arasında bir çelişkidir söz etmek demektir ve ilmî nazar tikeli tümel kurala ilhak etmeyi gerektirir. Şayet bu mümkün olmazsa tümel ile tikel arasındaki teâruzu gidermek için tümel kuralın düzeltilme imkânını araştırırız. Bu da mümkün olmaz ise cüz'îye itibar etmekte tavakkuf ve küllî ile amele devam etmekten kaçış yoktur. Yani nasta tavakkuf etme ve nassı inceleyen aklın içyapısını oluşturan küllî kaideler manzumesine itimad etmekle kalınır. Buna birisi şöyle itiraz edebilir: Teâruz probleminin te'vilini, küllî akli mukabilinde tekrar edilen nakli cüz'î ya da nakli bir cüz'îyi kuşatması amacıyla düzeltilen küllî akli arasındaki bir alakaya dönüştürmek, düşünen aklın, başka hiçbir etkiyle değil, sadece vahyin etkisiyle oluştuğunu farzetmek mefhum ve tasavvurların çarpıtılmasına götürülebilir. Gerçek şu ki böyle bir itirazın ihmal edilmesi ya da göz ardı edilmesi mümkün değildir. Özellikle Cüveynî, *Gazâlî* ve İbn Rüşd gibi İslâmî düşüncenin ileri gelenlerinden birçoğu, genel İslâmî görüşleriyle ilgili küllî düşüncelerinde muhalif Grek düşüncesinin etkilerine boyun eğdiler. Ancak bu itiraz, dikkat çektiğimiz yöntemin önemini ortadan kaldırmaz, ama aklın muhtevasını oluşturan tasavvurların ve tasdiklerin sürekli eleştirel müzakeresinin zaruretiyi açıklar. Çünkü nas ve olgu üzerinde fikir üretmenin alternatifi ancak akli dondurmak, devre dışı bırakmak ya da anlaşılmasından ve tesirinden aciz kalan, olgu evreninden kopuk nazarı boşluğa düşmektir.⁷⁶

Vahiy ile aklın alakası kompleks ve bileşik olup, basit ve dolayimsız bir ilişki değildir. Her şeyden önce bu alaka iki değil üç boyutludur; vahye, akla ve olguya şamildir. Sonra bu ilişkinin unsurlarının her bir elemanı çok boyutlu ve çok anlamlıdır. Âyetleri Kur'an'ın bütününe arz etmek gerektiği gibi, hadisleri de sünnet bütünlüğüne ve Kur'an'a arz etmek gerekir. Bu ameliye nasları bilmenin yanı sıra ciddi bir akli çabayı da gerekli kılmaktadır. Akıl fitrî ve müktesep hükümlerden meydana gelir. Olgu ise gaybî, (ulvî, aşkın varlık) sosyal ve fizikî (tabiî) varlıktan teşekkül eder. Bu nedenle daha önce *Gazâlî* ve *Râzî*'nin de arz ettikleri gibi tümel bir kural ile bu problemin üstesinden gelinebilmesinin mümkün olmadığı düşüncesin-

⁷² *Gazâlî*, Muhammed b. Hamid, *Kânûnu't-te'vil*, Kahire, 1940, 4.

⁷³ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, 19-20.

⁷⁴ Râzî, Fahreddin, *Esâsu't-takdis fi ilmi'l-kelem*, Beyrût, 1993, 125-126.

⁷⁵ Lüey Sâfi, *el-Vahy ve'l-akl*, 69-70.

⁷⁶ Lüey Sâfi, *el-Vahy ve'l-akl*, 70.

deyiz. Bilakis aklın tabi olduğu usuller, düşünce sistemi hâdiseleri anlama ve nassın tefsiri için sarf edilen çabalar üzerinde nazara ihtiyaç vardır. Fakat biz İslam düşünce tarihinde akıl-nakil teâruzu probleminin arka planını arz etmek suretiyle, teâruzun konusu ve hakikati açısından iki akıl yahut iki farklı bilgi yönteminden yola çıkarak ve iki farklı bilgi yapısına dayanarak gelişmiş hükümler manzumesi arasında olduğuna ulaşabildik. Bu hususun açıklığa kavuşması için müteşâbih naslarla ilgili teâmüllerinde İbn Teymiye'nin temsil ettiği hadisçilerin yöntemi ile Râzî'nin temsil ettiği kelâmcıların yöntemi arasında ihtilafın kökenlerini ortaya koymak uygun olur. İbn Teymiye *Der'ü Teâruz* adlı kitabını kelâmcıların müteşâbihleri te'vil etmek için koydukları ve Râzî'nin *Esâsü't-Takdîs* adlı kitabında dayandığı genel prensibi ortadan kaldırmak için kaleme almıştır. İbn Teymiye'ye göre tatil hastalığı teşbih hastalığından daha büyüktür. Tecsim ve Mücessimenin zemmi konusunda Selef'ten herhangi bir nakil bulunmamaktadır.⁷⁷ Râzî ise bu kitabını nasları te'vil etmeyi ve mecaza yüklemeyi yasaklayan "Haşeviyе"nin tutumunun yanlışlığını ortaya koymak için ve Muhammed b. İshak b. Huzeyme'nin (v.311/923) *et-Tevhîd ve İsbâtu Sıfati'r-Rab* adlı kitabında naslardan Allah hakkında cismaniyet ifade eden sıfatlar, mekân ve yön belirleme iddialarını reddetmek için yazmıştır. Bu nedenle Râzî, Allah Teâlâ'yı her türlü tecsim ve teşbih şüphesinden tenzih etmeye özen göstermektedir. Yed, ricl, vech, ru'ye, fevkıyyet ve diğer tecsim ve mekân anlamı taşıyan lafızları hakikati üzerine yüklemekten kaçınıp nasların te'viline yönelir ve lafızları mecaza yükler. Dikkatle etüt edildiği zaman Allah Teâlâ'yı her türlü tecsim ve mekân algılamasından tenzih eden Râzî'nin konumunun üzerinde kurulduğu temel yaklaşımda tecsim ifade eden lafızların hakikat anlamına yüklenmesine bir karşı koyuş vardır. Bu temel yaklaşımın Kur'an-ı Kerim naslarından elde edilmiş bazı temel kurallar ve küllî prensiplerle belirlenmiş, eşyanın tabiatından ve zaman-mekânın özelliklerinden çıkarılan kural ve prensiplerle de desteklenmiş olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁸ Kelâmcıların bir varlık ve tabiat anlayışına sahip olmaları onları teolojik görüşlerinde teşbih ve tescime düşmekten korumuştur. Zira onların varlık anlayışı temelinde Yüce Allah'ın yaratıcılığını ve evrenin yaratılmışlığını anlama ve yaratan ile yaratılanı birbirinden ayırt etme çabası bulunmaktadır. Kelâmcıların cevher-araz terimlerini eksen alarak oluşturdukları varlık görüşü tüm eksikliklerine rağmen kendi dönemleri açısından (bilhassa da Dehriler karşısında) faydalı olmuştur.

Kelâmcılarla hadisçiler arasında akıl-nakil teâruzu problemine sebep olan Râzî'yi Haşevî İbn Huzeyme'ye cevap vermeye İbn Teymiye'yi ise Râzî'nin akılcılığına karşı koymaya sevk eden bu ihtilaf hakikatinde objeler, hadiseler ve meseleler hakkında hüküm vermeyi refere eden kaynakal çerçeveyi oluşturan hükümler manzumesinde ayrılıklara yol açan ve anlama, tefsir ve te'vile yön veren metodik bir ihtilaftır. Ebû Bekir İbn Fûrek (v.406/1015) Kur'an'a ve akla mugayir görünen hadislerin yorumunu yapabilmek için kelâmcı olmaya karar vermiştir. Bu nedenle

⁷⁷ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, 249.

⁷⁸ Lüey Sâfi, *el-Vahy ve'l-akl*, 71-72.

Allah'ın sıfatları ile ilgili, teknik anlamda müteşâbih hadislerin yorumunu konu edinen *Müşkili'l-Hadîs* adlı bir eser telif etmiştir.⁷⁹ Aynı kelâmî gelenekten gelen Râzî de kitabının sonunda müteşâbihleri te'vil etme konusunda akla dayanmayı yasaklayan hadisçilere şiddetle yüklenir. Hadisçiler, nas üzerinde fikir üretmenin Kur'an'ı beşerin sınırlı zannî anlayışına uygun bir şekilde tefsir etme olacağına inanırlar. Bununla birlikte onların zannî âhâd hadislerle dayanarak kat'î Kur'an naslarıyla çarpışan tefsirler yaptıkları görülür. Haşeviye'nin şöyle söylemesi şaşılacak bir şeydir: "Müteşâbih âyetlerin te'vili ile meşgul olmak caiz değildir. Zira anlamı belli bir yönde te'vil etmek zannîdir. Kur'an hakkında zanna dayalı konuşmak ise doğru değildir. Böyle bir ilke belirledikten sonra kendileri Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında kat'iyet ve yakinden son derece uzak olan âhâd haberlerle mütalâalarda bulunurlar. Hâlbuki Kur'an'ın tefsirinin zannî bir yolla yapılmasını doğru görmüyorlarsa, Allah Teâlâ ve sıfatları hakkında yalnızca zayıf rivayetlerle konuşmaktan kendilerini alıkoymaları daha evladır."⁸⁰ Râzî'nin burada ortaya attığı husus naslardan hüküm ve anlam çıkarma yöntemidir. Onun senedi sahih bile olsa Rasullullah'a merfû yolla ulaşan haberlere dayanan hadisçilerin yöntemlerini reddettiğini görüyoruz. Hadisçiler tabiatı gereği zannî olan âhâd hadislerden elde edilen mefhumların ve hükümlerin iç uyumu üzerinde nazara ihtiyaç duymamaktadırlar. Kur'an'dan çıkarılan ilkelerle hadislerden çıkarılan anlamların ahengini tahkik etmeye rağbet etmezler. Râzî, hadisçilerin nakledicilerinden birinin bir ekole meyli ya da farklı düşünmesi nedeniyle senedini muztarib sayarak rivayetleri reddetmelerini ve Allah'ın sıfatları ve ulûhiyetin mefhumuyla düştüğü çelişki neticesinde metni problemlili hale gelen rivayetleri ise kabul etmelerini eleştirir.⁸¹ Bu hadisçiler rivayetleri en az illetlerle tahriç ediyorlar. Mesela râvî, Ali sevgisine meyyal ise Râfızî addediliyor ve rivayeti kabul edilmiyor. Diğer bir örnek kader görüşüne sahip olması nedeniyle Mâbed el-Cühenî'nin görüşlerinin kabul edilmemesidir. Hadisçilerden biri mesela şöyle diyebiliyor: "O Allah'ı ulûhiyetini ve rububiyetini iptal edecek şekilde tavsif etmiştir dolayısıyla rivayeti kabul edilmez. Bu tür son derece sübjektif gerekçelendirmelere rastlanabilmektedir."⁸² Sahabe Kur'an merkezli bir din anlayışına sahipti. Bugünkü Selefiyye'de ise Kur'an'ın temel ilkeleriyle çelişse bile fetva ve âhâd haber merkezli bir din anlayışı egemendir.

Kelâmî akılcılık aklın kat'î doğrularına ters düştüğünü bile bile zannî habere dayanan çelişkili bir tutumu sürdürmez, akli nakil ile uzlaştırma zahmetinden kaçmaz. Kelâmî akıl Kur'an'a dayanan bir din felsefesi yapar. Kur'an'ın bütününden aydınlanmayı hedef edilen nazari, ahlâkî ve imanî bir sistem kurma çabasıdır. Bir Kur'an zihniyeti kurmak, naslardan mülhem dünya görüşü oluşturmak kelâmın

⁷⁹ Görmez, a.g.e. 120.

⁸⁰ Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 216.

⁸¹ Lüey Sâfi, *el-Vahy ve'l-akl*, 74-75.

⁸² Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 218; Sıfatları ispat etme konusunda hadisçilerin yöntemi için bkz. İbn Kudâme, *el-Makdîsî, İsbâtu Sıfatil-Ulûvv*, thk. Ahmed b. 'Atiyye, Beyrut, 1988; Yine ed-Dârekutnî, Ali b. 'Amr, *Kitabu'r-ru'ye*, thk. İbrahim Ali, Ahmed Rifâi, ez-Zerkâ, 1990.

işidir. Diğer yandan kelâm Allah'ın Kur'an'da emrettiği aklın işlevsel kılınması kuralını tatbik ile "saçma, ama inanıyorum" gibi çelişkili bir anlayışa izin vermez. Gazâlî "mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini" söylerken her ne kadar Aristo mantığından kendini kurtaramasa bile nüvesi Kur'an'da bulunan bir mantık ilmi geliştirmeyi amaçlıyordu. Yeni selefilik nasçı akılcılığa göre hareket ederken kelâmî akılcılık Kur'an'a içkin mantığı kavrayarak, Kur'an'ın temel ilkelerini, makâsıdını sabiteler olarak belirleyip aklın ürettiği her malzemeyi imanı kaybetmekten korkmadan ele alan ve bilginin konusu yapan araştırmalarını ve istidlallerini de buna göre düzenleyen bir yöntem takip etmektedir. Sayılan özellikleri nedeniyle kelâmî akılcılık nasçı akla göre yeni problemlere çözüm bulmada daha başarılı olmaktadır. Başka bir husus nasçı akılcılık insan bilgi ve aklına dar ve sınırlı bir çerçeve tanırken, kelâmî akılcılık insanın hayatını kuşatan bir bilgi teorisi kurmaktadır.

Mantık Eleştirileri

Aristo mantığına **Gazâlî**'den önce de birtakım tenkitler yapılmıştır. Bu tenkidi yapanların başında; Nazzam, Sirâfi (894-979), Hasanu'l-Nevbahtî (v.922), Eş'arî ve Ebû Said Ebûl-Hayr (v.1049) sayılabilir. Gazâlî'nin mantık hakkında müspet düşüncelerinden sonra birtakım düşünürler Gazâlî'yi hedef seçerek Aristo mantığını tenkit etmişlerdir. Bunların başında İbn Teymiye gelmektedir. Aristo'nun Sûrî mantığını en geniş, en teferruatlı, en ciddî ve en esaslı şekilde tenkid eden İslâm âlimi İbn Teymiye'dir. Şühesiz ki o, bu tenkitleri yaparken hem kendisinden evvelki İslâm âlimlerinden, hem de Aristo aleyhtarını Ebu'l-Berekât Bağdadî (v.547/1152) gibi İslâm filozoflarından, özellikle bu filozofun *Kitabu'l-muteber* isimli eserinden istifade etmişti. Ama o bunlara pek çok şey ilave etmiş, kendi sisteminin verdiği imkânları sonuna kadar kullanmıştır.⁸³ İbn Teymiye'nin tenkitleri ise, felsefî içerikli, alternatif görüşler ortaya koyan, ciddî ve kendisinden çok sonraları ortaya atılan fikirlerle kıyaslanabilecek görüşlerdir. İbn Teymiye klâsik mantığa yönelttiği tenkitler ve kendi alternatif mantık telâkkisi ile modern mantığın öncüsü kabul edilmektedir.⁸⁴

Mantıkçılara göre istidlal ya tümelden tikele ya da tikelden tümele ve yahutta tikelden tikele doğru olur. Bu durumda ya tümele tikelle istidlal olunur ya da tikele tümelle istidlalde bulunulur yahut da bir tikelle yine bir tikel ile. Tikellerden tümele gitmeye istikra denir.⁸⁵ İbn Teymiye mantıkçıların, delili kıyas, istikrâ ve temsile hasretmelerinin dayanaktan yoksun olduğunu söyler.⁸⁶ İbn Teymiye barındırdığı tekrarlardan dolayı tümevarım ve tümdengelim eleştirir. İki öncülde de orta terim küçük önermenin yüklemi büyüğün konusu olmak bakımından mükerrer durum-

⁸³ Uludağ, Süleyman, "İbn Teymiye'de Mantık Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, sa: 4, Ankara, 1987, 43.

⁸⁴ Vural, Mehmet, "Gazâlî Mantığının Özgünlüğü Sorunu" (*İslâm Felsefesinin Sorunları İçinde*), Ankara, 2003, 225.

⁸⁵ İbn Teymiye, er-Red 'alel mantıkyyîn, I/166.

⁸⁶ İbn Teymiye, er-Red 'alel mantıkyyîn, I/168.

dadır. İbn Teymiye tümel önermenin aklî bir hüküm olarak ileri sürüldüğü, yoksa hariçte birebir karşılığında hareketle ortaya konmadığını belirtir. İbn Teymiye soyut bir hüküm olan tümel önermenin kendisinden daha hususi olan tikel bir hükme muhtaç olduğunu söyler.⁸⁷ Ona göre istikra ancak tam olduğu zaman kesin bilgi ifade eder. Bütün fertlerde ortak olan ölçüye hükmedildiğinde bu tümevarım olmaz, iki tikeldeki lâzîmî bir niteliğin diğer fertte de oluşuna delil getirme olur. Zira söz konusu hüküm tümelin tüm fertlerinde vardır.⁸⁸

İbn Teymiye kıyası tenkit etmeden evvel kıyasın öncülleri olan küllî önermeleri ele alıp tenkit etmektedir. Ona göre mantıkçıların önerme (kaziye) dedikleri şey aslında dilcilerin haber cümlesi dedikleri şeydir. Bir kıyasta en az biri küllî iki önermenin yer alması lazımdır. İbn Teymiye önce kıyasta yer alan bu küllî önermeyi tenkit ediyor, ona göre bu küllî önerme ya apaçıktır (bedihî) veya değildir. Eğer apaçıkça onun şumulüne giren bütün fertlere bu küllî önermenin delaleti apaçıktır. Bu sebeple kıyas düzenlemeye hacet yoktur. Meselâ Ali'nin fânî olduğu sonucuna ulaşmak için "Bütün insanlar fânîdir", "Ali bir insandır", "O halde Ali, fânîdir", demek gereksizdir. Zira Ali'nin fânîliği fikri zaten birinci önermede apaçık olarak vardır. Bu konuda kıyas tanzim etmek boşuboşuna sözü uzatmaktan, apaçık olanı az da olsa kapalı hale getirmekten başka bir işe yaramaz. Eğer bahsedilen küllî önerme apaçık değilse, önce onun doğruluğunu apaçık bir şekilde göstermek ve ispatlamak gerekir. Bu takdirde doğruluğu diğer bir delille ispatlamaya muhtaç olan önerme kıyasın öncülü olamaz. Doğruluğu ispatlanırsa o zaman da kıyasa ihtiyaç kalmaz. Meselâ bir ikinin yarısıdır, bütün parçasından büyüktür, bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir, iki zıd bir arada bulunmaz gibi küllî önermeler apaçık olduğundan bunlardan sonuç çıkarmak için kıyasa lüzum yoktur. Fakat bu tür küllî önermeler dedüksiyon (ta'lil ve burhan) ile değil, endüksiyon (istikra) ile elde edilmektedir. O halde küllî önermelerin temelini teşkil eden istikra yani cüzî olayların incelenmesi gaibi şahide kıyas esas alınmakta, tecrübe edilenler hakkında geçerli olan bir hüküm tecrübe edilmeyenlere de tamim edilmektedir. Gâibi şahide kıyas hisle hâsıl olan bilgiye dayanır ve bu tür bilgiler insan fıtratına küllî bilgilerden daha yakındır. Kısaca küllî önermeler, tecrübe ve müşahadeye dayanan bilgilerle oluşur. Onun için de cüzî ve münferit önermeler küllî önermelerden daha kuvvetlidir.⁸⁹

İbn Teymiye'nin görüşlerinden en çok yararlandığı felsefeci İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd'ün Eş'arî kelâm ekolüne yönelik eleştirilerini önemli ölçüde kullanmıştır. İbn Sînâ ise onun felsefe eleştirilerinin en önemli muhatabı sayılabilir. İbn Teymiye Yunan ve İslâm filozoflarının delillerini oldukça soyut bulur ve kesin bir dille red-

⁸⁷ İbn Teymiye, *en-Nübüvvât*, Kahire, 1346, 182.

⁸⁸ İbn Teymiye, *er-Red 'alel mantıkyyîn*, I/202.

⁸⁹ Uludağ, Süleyman, "İbn Teymiye'de Mantık Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, sa: 4, Ankara, 1987, 46.

deder.⁹⁰ V. ve VI. hicrî asırlardaki olgunluk döneminde İslâmî düşünce, akıl ve düşünce araçları için derin bir düşünce sistemi geliştirme hususunda başarılı olmuştur.

Tartıştığı Bazı Kelâm Konuları

İbn Teymiye'ye göre mütevatir nakil yakini ilim ifade eder. Tevatürün lafzî veya manevî oluşu hükmü değiştirmez.⁹¹ O, haber-i vâhid hakkında ise şöyle der: "Ümmet haber-i vâhidi hüsn-i kabul ile karşılar, onu tasdik edip doğrularsa veya onunla amel ederse, böyle bir haber bilgi gerektirir. Kelâmcıların çoğu bu konuda fâkihlere, hadisçilere ve Selef'e muvâfakat etmişlerdir."⁹² İbn Teymiye, "zayıf hadise itimad, onunla hükmetmek ve gereğince amel etmek doğru değildir"⁹³ der. Ona göre felsefeci ve kelâmcıların birçoğu sahih hadis ile mevzû hadisi birbirinden ayırabilecek liyakatte değillerdir, kitaplarında kullandıkları hadisler buna şahittir.⁹⁴ Bazı kelâmcıların hadisleri kritik etmeden ne bulurlarsa almalarını, bu alandaki bilgisizliklerine bağlar.⁹⁵ Yine bazı kelâmcıların kendi görüşlerini desteklemek için hadis uydurmalarını da kınar.⁹⁶

İbn-i Teymiye, Eş'arî'yi Cebriyye'ye yakın bulmaktadır. O, bu konuda şöyle der: "Cehm'in iki bid'ati meşhurdur; biri sıfatları nefyetmesi, diğeri de kader ve ircâ konusunda aşırılığa kapılmasıdır. O, imanı kalbin mücerred bilgisi olarak ele almıştır. Kula fiil ve kudret atfetmez."⁹⁷ Bunun yanı sıra İbn Teymiye, Eş'arî'nin iktisab görüşünün açık olmaması ve derin bir kuramsallığa gömülü olması bakımından da tenkide uğradığını kaydeder. İbn Teymiye güç problemlerde "Nazzâm'ın 'tafra', Ebû Hâşim'in (v.321/933) 'ahvâl' ve Eş'arî'nin 'kesb' görüşü gibi" denilmesi adet haline geldiğini belirterek, problemlerin fazla teferruata boğulmasının ayrı bir olumsuzluk teşkil ettiğini ima eder.⁹⁸ Bazıları iktisab nazariyesinde, Kaderiyye teorisine geçiş veren özellikler görünürken, İbn Teymiye, iktisab görüşünün reddedilmesinin gerekliliğini savunur.⁹⁹ İbn Teymiye, insan iradesini fiilin varolmasının şartı olarak görmüştür. İnsan iradesinin Allah'ın iradesi ile meydana geldiğini ve Allah'ın iradesi-

⁹⁰ Hallaq, Wael B. "İbn Teymiye'ye Göre Allah'ın Varlığı", çev. Bilal Kuşpınar, *S.Ü.Sosyal Bilimler Dergisi*, Konya, 1993, 136.

⁹¹ İbn Teymiye, *Mustalahu'l-hadis* (Mecmû'u'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y. XVIII/16; a.mlf. *Der'ü Te'âruz*, I/195.

⁹² İbn Teymiye, *Mukaddimetu't-tefsîr*, (Mecmû'u'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y. XIII/351; a.mlf. *Refu'l-Melâm an Eimmeti'l-A'lâm*, (Mecmû'u'l-Fetâvâ İçinde) y.y. t.y. XX/257.

⁹³ İbn Teymiye, *et-Tevessül vel-vesile*, (Mecmû'u'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y. I/250-251.

⁹⁴ İbn Teymiye, *Mezhebu's-selef fi'l-i'tikâd*, IV/71-72, 82-83, 95-96; a.mlf. *Mukaddimetu't-Tefsîr*, XIII/353.

⁹⁵ İbn Teymiye, *Mezhebu's-selef fi'l-i'tikâd*, IV/82.

⁹⁶ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, V/224, 225.

⁹⁷ İbn Teymiye, *el-Hasene ve's-seyyi'e*, thk. M. Cemil Gazi, Kahire, t.y. 107.

⁹⁸ İbn Teymiye, *es-Safediyye*, I/151.

⁹⁹ Laoust, a.g.e. 420.

nin her şeyin üstünde olduğunu kabul etmiştir.¹⁰⁰ Eş’ariyye ve Cebriyye’yi tenkit ederken, Kaderiyye yahut Mu’tezile’nin görüşlerini, Selefin görüşü olarak kabul etmemekle birlikte, ona daha yakın bulmaktadır.

İbn Teymiye, Mu’tezile’nin büyük günah sahibine mü’min ismini vermeyişini tasvip etmemekle beraber Hariciler gibi onların kanlarını ve mallarını helal saymamalarını olumlu bulur. “Mu’tezile büyük günah sahibinin dünyevî değil, uhrevî hükmünde onlara muvafakat etmiştir.”¹⁰¹ Havâriç ve Mu’tezile karşıtlarının “amellerin imana dâhil olmadığı” görüşünü en hafif bid’at sayar. İbn Teymiye Kerramiyye’nin imanı, kalbin tasdiki bulunmasa bile dilin ikrarı şeklinde tanımlamasını da en yanlış görüş addeder. Zira bu münafığın imanından farksızdır.¹⁰² Büyük günah sahiplerinin sahih hadislerde anlatıldığı gibi, şefaata ile Cehennemden çıkmalarını da doğru bulur.¹⁰³

İbn Teymiye, Müslümanların yöneticileri adaletsizlikler yaparlarsa Ehl-i sünnetin temel prensiplerinin yöneticilerine karşı isyan etmemek ve fitne, kargaşa ortamlarında onlarla savaşmamak ve sabretmek olduğunu söyler. Mu’tezile ise din anlayışlarına ters bir durum karşısında yöneticilerle savaşılması gerektiği görüşündedir. İbn Teymiye’ye göre bu durumlarda yapılacak olanın fayda ve zararı gözetilmelidir. Ancak haksızlıklara karşı faydadan halî olmadığı ve bir takım zararları bertaraf edeceği için fikrî mücadelenin verilmesi gerektiğini belirtir. Daha büyük zarara yol açacak şeylerden ise kaçınılmalıdır. Bu şekilde İbn Teymiye Mu’tezile’ye göre daha pasif ama barışçı bir yol seçmiş oluyordu. Mustafa Nevin bu konuyu “mevcut zarar ile beklenen zararın mukayesesi” adlı başlıkta İbn Teymiye’nin görüşüne yer vererek ele almaktadır. İbn Teymiye dünya-âhiret bütünlüğü içerisinde zarar-fayda dengesinin gözetilmesi, zarara seyirci kalınmaması fakat zararı önlemek için bilgili, sabırlı, ölçülü davranılması gerektiği kanaatindedir.¹⁰⁴

Nedensellik

İbn Teymiye’ye göre kulun kudreti ve başka sebepler gibi Yüce Allah’ın yaratıkları yaratmada kullandığı olguların sebep olmadıklarını veya onların varlıklarıyla yokluklarının bir olduğunu, ortada sadece, delil ile medlûlün mukârin (bitişik) olması gibi sıradan bir mukarin olma durumu olduğunu söyleyen kimse, Allah’ın yaratmasında ve şeriatında bulunan bütün sebepleri, hükümleri ve illetleri inkâr etmiş olur. Ona göre, göz sahip olduğu görme gücüyle yanaktan ayrı değildir ve kalp sahip olduğu anlama, algılama gücüyle ayaktan ayrı değildir ve ateş sahip ol-

¹⁰⁰ Şerafeddin, Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul, 1979, 99-100.

¹⁰¹ İbn Teymiye, *el-Münâzara fi’l-akideti’l-vâsıtiyye*, (Mecmûu’l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y. III/183.

¹⁰² İbn Teymiye, *el-Akideti’l-İsfehâniyye*, thk. İbrahim Saîdây, Riyad, 1415, 182.

¹⁰³ İbn Teymiye, *Risâle fi kudreti’r-Rab*, (Mecmûu’l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y. XIII/ 38; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi’l-ervâh ilâ bilâdi’l-efrâh*, Beyrut, t.y. 13.

¹⁰⁴ Nevin, A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev. V. Akyüz, İst. 1986, 277-278; İbn Teymiye, *Risâle fi Merâtibi’z-Zünüb* (Mecmûu’l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y. XXVIII/185. Bkz. İbn Teymiye, *Bir İslâm Kurumu Olarak Hisbe*, çev. V. Akyüz, İst, 1989, 23-32.

duğu yakma gücüyle topraktan ayrı değildir. İbn Teymiye'ye göre zikredilen iddia sahipleri, cisimlerin doğalarını ve seciyelerini de inkâr etmişlerdir. İbn Teymiye nedenselliği inkâr ettiğini düşündüğü söz konusu kelâmcıları yaptığı eleştiriye uygun olarak şöyle konuşturur: Bu durumda “İnsan, ekmeğe yiyerek doydum”, “su içerek susuzluğumu giderdim” dememelidir. Bunun yerine “ekmeğin yanında doydum”, “suyun yanında susuzluğumu giderdim” demelidir. Çünkü Yüce Allah doymayı ve susuzluğu ve bunlar gibi hâdiseleri, onlara mukarin olan başka olguların yanında âdeten yaratır, onlarla değil.¹⁰⁵

Biz bu konuda İbn Teymiye'nin Eş'arileri yeterince anlamadan eleştirdiği kanaatindeyiz. Zira Eş'arilerin sebeplerin varlığının etkiler (sonuç) 'in varlığından çıkarsanabileceğini inkâr etmedikleri gibi, olaylar arasında nedensel ilişkilerin bulunduğunu da inkâr etmediklerini düşünüyoruz. Onlar daha çok, birşeyin nedensel gücünün, o şeyin mahiyetinin ya da özünün zorunlu bir sonucu olduğunu söyleyen tezi reddetmeye çalışmışlardır. Aristo'nun, sebep ve sonucun aynı zamanda olduğu (birlikteliği) şeklindeki tezi İbn Sînâ tarafından âlemin ezeliyeti lehinde getirilen kanıtların desteklenmesinde kullanılmıştır ki bu da bizzat, âlemi ezeli özünden gelen zorunlulukla yaratan bir fâil fikrini içermektedir. Kendilerini meydana getiren (originator) şeyin nedensel yeterliliğinden zorunlu olarak çıkan, ama ilk sebep ya da Tanrı'da son bulan varlıklar modeline Eş'ariler tarafından şiddetle karşı çıkmıştır. İbn Sînâ'nın, “zorunlu olarak meydana gelen”le neyi kastedtiğinin açıkça ortaya konması önemli olmaktadır. Sözkonusu olan her olurlu şeyin salt bir sebebinin bulunması gerektiği değil, fakat aynı zamanda onun varlığının o sebep tarafından gerektirilmiş olmasıdır, doğrusu, bir kez tüm sebepler yerine getirilince, zorunlu olarak bunu sonucun takip edeceği çıkar. Sonucun ortaya çıkmayışını izah etmek için sadece sonuçları engelleyen şey kullanılabilir.¹⁰⁶

Gazâlî verdiği örnekle ateşin pamuğu yaktığını bilmemizin, bu ikisini pek çok kez yan yana gözlemlemekten ileri geldiğini söylemiyor. O, bu iki nesnenin yan yanlığının gözlemlenmesini yalnızca bilimizi kanıtlamanın bir yolu olarak ortaya atıyor. Yani “ateşte pamuğu yakma gücü vardır” diyen kimseye “bunu nasıl ispatlayabilirsin?” diye sorulduğunda, onun ateşle pamuğu yan yana getirerek pamuğun yanmaya başladığını göstermekten başka bir şey yapamayacağını öne sürüyor. **Gazâlî**'nin asıl amacı, buradaki bağlantının, Tanrı'nın bile değiştiremeyeceği zorunlu bir bağlantı olmadığını, dolayısıyla da O'nun mucizeler yaratması için bir engel bulunmadığını kanıtlamaktır.¹⁰⁷

Bunların dışında İbn Teymiye'nin kelâmcılara eleştiri yönelttiği te'vil, sıfâtullah, kelâmullah, halku'l-kurân ve hudûs delili gibi ana konular üzerinde durmak istiyoruz.

¹⁰⁵ İbn Teymiye, *Külliyyât*, I/148-149.

¹⁰⁶ Leaman Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri, 1992, 135.

¹⁰⁷ Vehbi, Hacıcadıroğlu, *Bilginin Anlamı, Oluşumu ve Kaynakları*, İstanbul, 1999, 179.

Sıfâtullah Eleştirileri

Karâmita, Bâtınıye ve Sâbiû Felsefeciler, Allah ve âhîret ile ilgili haberleri ve emirleri umûmiyetle te'vil ediyorlardı. Mu'tezile ve Cehmiyye de âhîret ile ilgili bazı konuları, kader ve sıfat âyetlerini te'vil ediyordu. Bu te'villerin bizi nasılların verdiği bilgidan başka anlayışlara götürdüğünü düşünen İbn Teymiye bunu tahrif saymıştır.¹⁰⁸ İbn Teymiye te'vil yapanları ve sembolistleri sapkınlıkla suçlar. Filozof, kelâmçı, mutasavvıf ve fıkıhçılardan oluştuğunu söylediği sembolistlerin şöyle söylediklerini nakleder: "Rasûlün Allah'a ve âhîret gününe imanla ilgili olarak sözünü ettiği şeyler, tüm insanların yararlanmaları için hakikatleri hayal ettirmekten (sembolik olarak anlatmaktan) ibarettir. Yani gerçekte bunlar, hakkı açıklamak, insanlara doğru yolu göstermek ya da hakikatleri olduğu gibi ortaya koymak değildir."¹⁰⁹ Kanaatimizce İbn Teymiye'yi haberî sıfatlar konusunda te'vil karşısında olumsuz tutuma iten husus, aşırı ve keyfi te'villerdir. Bunu önlemek için gösterdiği reaksiyon te'vil yolunu neredeyse tümüyle kapatacak kadar aşırılığa kaçmış olsa da kendisi de te'vilden uzak kalamamıştır.

Hanbelîler Eş'arîleri "fevk" ve "istivâ"yı tekzip ettiklerini ileri sürerek tekfir etmektedirler. Eş'arîler ise "*Allah'ın misli olan hiçbir şey yoktur*"¹¹⁰ âyetinin anlamını tekzip ederek teşbihe kayıyorlar diye Hanbelîleri tekfir etmişlerdir.¹¹¹ Bu ifadelere göre İbn Teymiye açıkça desteklemese bile tecsim ve teşbih anlayışını nefy görüşüne tercih etmektedir. Bize göre teşbih ve tecsim görüşü İslâm'ın en temel prensiplerinden sayılan tenzih ilkesine taban tabana zıt bir anlayıştır. İbn Teymiye nefy görüşünü Kur'an'a ters bulurken, onun teşbih ve tecsime varan ispat görüşü de Kur'an'a uyumsuz gözükmüyor.

Tanrı tasavvuru dinden dine, kültürden kültüre, çağdan çağa değişkenlik gösterebilmektedir. Tanrı'nın gerçek mahiyeti ne olursa olsun, açıktır ki her insan ancak kendi zamanının Tanrı'sını bilebilir; O'na kendi zamanının diliyle kendi zamanının kurumları, âdetleri, gelenekleri ve teolojileri aracılığıyla hitap eder.¹¹² Tanrı hakkındaki tasavvur varlık anlayışıyla da yakından ilgilidir. Birkaç yüz yıl öncesine göre 21. Yüzyılın varlık resmi, varlık algısı önemli ölçüde değişmiştir. Uzayda zaman, kütle, yukarı-aşağı gibi kavramların izafi olduğu görülmüş, atom altı dünyaya inilerek yeni keşifler yapılmış yeni anlayışlar geliştirilmiştir. Çıplak gözle elde edilen kavrayışlar, yerini son derece hassas ölçümler yapan cihazlara ve ileri düzey matematiğe bırakmıştır. Artık yapılacak tüm yorumlar bu değişen evren resmini dikkate almak zorundadır. İlk devir âlimlerinde görülen teşbih-tecsim ve mekân ifade eden anlayışlar yeni kozmoloji dikkate alındığında artık sürdürülemez.

¹⁰⁸ İbn Teymiye, *el-Kazâ ve'l-kader*, (Mecmû'l-Fetâvâ içinde), y.y. t.y. XIII / 287.

¹⁰⁹ İbn Teymiye, *İstivâ Risalesi*, çev. Heyet, İst. 1996, 30.

¹¹⁰ Şûrâ, 42/11.

¹¹¹ Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Feysalu't-tefrika, İslâm'da Müsâmaha*, çev. S. Uludağ, İst. 1990, 24.

¹¹² Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, 2000, 85.

İbn Teymiye, Allah'ın bir sesle konuşmasını yalnızca İbn Küllâb'ın inkâr etmediğini kaydeder. Ona göre Müslüman fırkalar içerisinde, Kur'an kıraatı esnasında, insanlardan duyulan seslerin kadîm, ezeli kelâm olduğunu söyleyen yoktur. İşitilen Kur'an'ın kadîm olduğunu sadece Ehl-i Hadisten küçük bir gurup söylemiştir.¹¹³

Hudûs Delili

İbn Teymiye'ye göre Mu'tezile kelâmcılarının âlemin hudûsunu ispat için kullandıkları, cevher-araz ilişkisi konusundaki fizik görüşleri, zat-sıfat görüşlerine yansiyarak onları yanlış sonuçlara götürmüştür. Halku'l-Kur'an, rüyetullah ve istivâ hakkındaki görüşleri bu kapsamda değerlendirilmelidir.¹¹⁴ İbn Teymiye'ye göre, arazların hudûsu ile evrenin hudûsuna istidlalde bulunulmasının "usûlü'd-dîn"e dâhil edilmesi uygun değildir. Arazların hudûsüyle âlemin hudûsüne istidlalde bulunmak gibi akli yöntemler usûlü'd-dîn'den olmadıkları gibi güçlü deliller de değildir. Evvelâ arazların hareket ya da sükûn oluşları, kümûndan sonra zuhur edip etmediği, cisimde halâ'nın imkânsız olup olmadığı gibi istidlaller peygamberin, etbânın ve Selef âlimlerinin yöntemi değildir.¹¹⁵ İbn Teymiye hudûs delilini hem yöntem hem de muhteva bakımından tenkit eder. Âlemin kâdemini savunanlarla hudûsunu savunanların delilleri biri diğerini yıkacak kadar güçlü değildir. Dolayısıyla hudûs delilinin zayıf bir delil olduğu ortadadır.¹¹⁶ Musa b. Meymun da Kelâmcıların hudûs delilini tenkid etmiştir. Onun yaptığı tenkit ise metod yönünden olup, muhteva bakımından değildir. Önce Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek lâzımdır. Allah'ın varlığını başka kesin bir delile dayandırmak mümkündür. Sonra kâinatın yaratılmış olduğunu kabul etmek kolaylaşır.¹¹⁷ Haddi zatında Allah'ı bilmek hudûs deliline bağlı değildir.¹¹⁸ İbn Teymiye Musa b. Meymun'u sıfatlar konusunda aşırı tenzihe gitmekle¹¹⁹ eleştirirken hudûs görüşünde onunla aynı kanaati paylaşmıştır.

İbn Teymiye, bazı kelâmcıların, kullandıkları cisim, cevher, araz, hayyız (mekan) gibi kavramlar üzerine kurdukları akli delillere muhalif olanları tekfir etmelerini haklı olarak eleştirir: "Tekfir din sahibinden alınan şer'i bir hükümdür. Görüşün doğrusu hatalısından akılla ayrılır. Akıl yoluyla doğru bulunan her şeyin bilinmesi dinen gerekmediği gibi, aklen hata olarak görülen her şey de dinde tekfir edilemez. Mu'tezile, Cehmiyye ve Eş'arîyye'den bazı kelâmcıların salt akılla bilinebilen hususlarda kendilerine muhalif kalanları tekfir etmeleri anlaşılabilir bir durumdur.

¹¹³ İbn Teymiye, *el-Akide*, VI/528; a.mlf. en-Nübüvvât, Kahire, 1386, 146, 47.

¹¹⁴ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I / 41.

¹¹⁵ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/38-39.

¹¹⁶ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/39,

¹¹⁷ Atay, Hüseyin, "Musa b. Meymun'un 'Delâletul-hâirin'ne Göre İslâm İlmi Kelâmını Anlayışı", *İslâmi Araştırmalar*, sa:1, Ankara, 1986, 34-35.

¹¹⁸ İbn Teymiye, *Beyânu telbisi'l-Cehmiyye*, I/249.

¹¹⁹ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, VII/94; Musa b. Meymun'un tenzih görüşü için bkz. Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri, 1995, 57-58.

Dinde sırf akılla bilinen konularda muhalifleri tekfir etmenin yeri yoktur. Bu düşünce iki hususu barındırmaktadır; ilki, dinin temelleri şer' ile değil, sırf akılla tanımlanmaktadır. İkincisi ona muhalif olanı kâfir saymaktır. Her iki öncülün, hatalı olmaları bir yana, birbiriyle çelişmektedir. Sadece akıl yoluyla bilinen bir şey, muhalifini şer'î küfürle niteleyemez. Çünkü dinde, sadece akıl yoluyla bilinen bir şeye muhalefet edenin kâfir olacağına dair bir hüküm bulunmamaktadır. Küfür ancak, haber verdikleri konusunda Rasûlü yalanlamak veya onun doğruluğunu kabul etmekle beraber, ona uymaktan kaçınmakla olur. Şer', sadece akıl yoluyla bilinen şeylerin küfür olduğuna delalet edebilir, ancak dinde böyle bir hükmün olmadığı bilinmektedir. Onlar işte böyle kendi görüşleriyle Kitap'ta ve sünnette olmayan bir bid'at ortaya atar, sonra o bid'ate aykırı düşenleri tekfir ederler.¹²⁰ İbn Teymiye bu konuda yapılan tartışmaları edille-i şer'iyye'ye (naklî delillere) uymaması açısından eleştirmektedir.¹²¹

Râfızilere Yöneltilmiş Eleştiriler

İbn Teymiye Râfızileri hadis ilminde de yetersiz görerek onların hadis ehlinde kimseyi sevmedikleri kanaatinde. Râfızilerin hadis konusundaki yetersizliklerinin başka bir boyutuna değinen İbn Teymiye, imam kabul ettikleri şahıslardan almış oldukları hadisler konusunda bile onların ittifak halinde olmadıklarını, sahih olanla olmayanı ayıramadıklarını söyler. İbn Teymiye'ye göre onlar Ehl-i Bey'tin sözlerini hadis mertebesine çıkarmakla kalmamış kendi görüşlerini ispat etmek adına hadis uydurma konusunda mezhepler arasında ön plandadırlar. İbn Teymiye onların bir taraftan hiç duyulmamış ve hiçbir kaynaktan yer almayan hadisler ürettiklerini söylerken bir taraftan da tevatür derecesine ulaşmış hadisleri ret ve inkâr yoluna giderek bunun aksini ispat etmeye çabaladıklarını ifade eder.¹²²

İbn Teymiye birçok açıdan Râfızileri Yahudilere ve Hristiyanlara benzetmektedir. İbn Teymiye Râfızilerin nübüvvet konusunda Hristiyanlara benzemekten kaçamadıkları görüşündedir. Peygamberler Allah'ın emir ve yasaklarını iletme için gönderilmişlerdir. Ancak Hristiyanlar aşırıya kaçarak Hz. İsa'ya ilahlık vasfı yüklemiş Allah'a şirk koşmuş ve Hz. İsa'ya isyan etmişlerdir. Aynı şekilde Râfıziler de peygamberlere iman hususunda aşırılıklar göstermektedir.¹²³

İbn Teymiye Râfıziler'in sadece on iki imamın icmâmı kabul ettiklerini söyler. İbn Teymiye Râfızilerin açık seçik kıyası kabul etmemeleri ve imamların görüşlerini kıyasın önüne geçirmelerini yanlış bulur. Ona göre Râfıziler hadis nakletme açısından yeterli olmadıkları gibi akli yaklaşımları da sağlıklı değildir.¹²⁴ İbn

¹²⁰ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/242-243.

¹²¹ İbn Teymiye, *Der'ü te'âruz*, I/248.

¹²² Yavuz, Sercan, *İbn Teymiye'nin Şia'ya Yöneltilmiş Eleştirilerin Değerlendirilmesi*, (Neşredilmemiş Yüksek Lisans Tezi) Eskişehir, 2017, 85.

¹²³ Yavuz, a.g.e. 104-106.

¹²⁴ İbn Teymiye, *Minhâcü's-sünne*, VIII, s. 430.

Teymiyye bunu “Sahih naklin olmadığı yerde sarih akıl da yoktur.” şeklinde mülâhaza eder.¹²⁵ İbn Teymiyye’ye göre Râfizilerin delil diye kullandıkları şeylerin çoğu kendi fikirlerine uygun olarak ürettikleri şiir ve hikâyelerden ibarettir.¹²⁶

İbn Teymiyye Hillî’nin Allah’ı insana benzeten kişilerin Râfiziler değil Haşeviyyeciler olduğu iddiasına karşılık Allah’ın yüksekliğinin, genişliğinin ve derinliğinin olduğunu savunmanın yanı sıra Allah’la el sıkışmanın caiz ve cisim olduğunu düşünenlerin asıl Râfiziler olduğunu ileri sürer.¹²⁷ İbn Teymiyye kendisine yöneltilen müşebbihe ithamının Selefe de yapılmış haksız bir tenkit olduğunu söyleyerek reddeder. Buna Amr b. Ubeyd’in (v.144/762) “Abdullah b. Ömer Haşevî idi” sözünü örnek gösterir. “Mu’tazile Rafizileri ve Ehl-i Sünneti Haşeviyye olarak isimlendirmiştir. Hâlbuki Allah’ın cisim olduğunu söyleyen ilk kimse Hişam b. Hakem (v.195/810) dir.”¹²⁸ İbn Hanbel’in (v.241/855) müşebbihe olduğu iddiası karşısında onun değil, bir kısım tabilerinin müşebbihe olduğu savunmasını yapar.¹²⁹ Selefiye mensubu çağdaş araştırmacı Osman b. Ali’ye göre Selef, sıfatlar konusunda ehl-i tâtil ile müşebbihenin ortasındadırlar. Ne teşbihe düşerler ne de sıfatları nefyederler. Kader konusunda da Allah’ın kudretini, dilemesini ve yaratmasını inkâr edenler ile kulun iradesini, seçmesini, kudretini ve fiilini inkâr edenler arasındadırlar. Günah konusunda büyük günah sahibini tekfir edenler ile fasıkla peygamberlerin imanını bir görenler arasında orta yolda bulunmaktadır.¹³⁰ İbn Teymiyye’ye göre Selef en hayırlı guruptur. Onlar, Kitap ve Sünnete uymuş, bid’atlerden uzak durmuşlardır.¹³¹

Râfizilerin ilahi sıfatlar konusundaki bazı görüşlerini Eş’arîlere yönelttikleri eleştiriler üzerinden açıkladıkları görülür. Bu çerçevede İbn Teymiyye Râfizilerin sıfatlar hususunda Eş’arîlere yönelttikleri eleştirilere yer verir.¹³² Ona göre öncelikle bu iddialar Eş’arîlere atılmış bir iftiradan ibarettir. Eş’arîlerden hiç kimse Allah’ın başka şeylerle kemale erdiğini söylememiştir. Ona göre Râzî’nin sıfatlar konusunda eleştirdiği kişiler Eş’arî değil Cehmiyye mezhebindedir.¹³³

İbn Teymiyye Râfizilerin diğer konularda nasıl ileri gittilerse imam kabul ettikleri kişiler içinde aşırı bir tavır sergilediklerini düşünür. İbn Teymiyye Hz. Ali’nin imameti hakkında açık ya da işaret yoluyla kesin bir nassın bulunmadığını, nas diye ortaya koyduğu hadislerin zayıf ve dayanaksız olduğunu aklî ve naklî delillerle

¹²⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, IV, s. 69.

¹²⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, IV/66,VIII/343, IV/400.

¹²⁷ Bkz. Yavuz, a.g.e. 92-97.

¹²⁸ İbn Teymiyye, *Der’ü te’âruz*, III/186.

¹²⁹ İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Ukûdu’d-düriyye*, thk. M. Hâmid, Beyrut, t.y. 251.

¹³⁰ Hasan, Osman b. Ali, *Menhecu’l-istidlâl alâ mesâilî’l-i’tikâd*, Riyad, t.y. I/46-47.

¹³¹ Herras, a.g.e. 43.

¹³² İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, II, s. 482.

¹³³ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, II, s. 483.

ortaya koyar.¹³⁴ Hz. Ali'nin imameti için öne sürülen hadisleri tek tek inceleyerek hadislerin sıhhat derecelerini tartışır.¹³⁵ İbn Teymiyye'ye göre masum imam görüşü sünnete aykırı olan ve aslı bid'ate dayanan bir görüştür. Ona göre bu görüşü ilk ortaya atan kişi münafıkların piri olarak gördüğü Abdullah b. Sebe'dir.¹³⁶ Zikredilmesi gereken bir diğer husus, her fırsatta takip ettiği yol olarak selefin çizgisine uymak gerektiğini dile getiren İbn Teymiyye'nin selef âlimlerini hatasız kabul etme anlayışı, kendisinin sürekli olarak eleştirdiği imamet anlayışına benzer bir masumiyet teorisi öngördüğü için eleştiriyi hak etmektedir.¹³⁷

Hulûl ve İttihâd Anlayışının Kritiği

İbn Teymiye, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının "hulûl ve ittihat" ekseninde eleştirir. İbn Teymiye'nin vahdet-i vücûd düşüncesine yaklaşımları daha keskin bir eleştirel tondadır. İbnü'l-Arabî'nin ölümünden yirmi üç yıl sonra doğan İbn Teymiyye, bu konuda pek çok tartışmada bulunmuş, söz konusu düşüncenin açıkça tevhide zedelediğini iddia ederek, problemi doğrudan usûlü'd-dîni ilgilendiren bir konu olarak ele almıştır.¹³⁸

İbn Teymiyye'ye "Faal Akılın Allah'ın bizzat kendisi" olduğu anlayışını taşıyanların hulûl düşüncesine sahip olduklarını savunur. Zira ona göre sözü edilen Faal Akıl, kainâtı harekete geçiren şeylerde bulunur ki bu da bir nevi hulûldür. Bunların bir kısmı hulûlü tikel olarak mütalâa ederken diğer bir kısmı ise tümel olarak tüm yaratıklarla ilişkilendirirler. İbn Teymiye hulûlün ruh, akıl ve nefis (zâtî) olmak üzere üç türde ele alınabileceğini kaydeder. Bazen de durum ittihâd ile daha büyük olur ki bu şirkin zirvesidir.¹³⁹

İbn Teymiye ittihadı ikiye ayırarak şöyle inceler: İttihâd-ı hâss: Tanrı'nın sadece özel bazı yarattığı ile karışıp birleşmesidir. Örneğin Ya'kûbî ve Melkâî Hıristiyanlarının ittihad anlayışları bu şekildedir. Zira onlar ittihadı sadece Hz. İsa'ya tahsis etmişler ve onun etiyle kemiğiyle Tanrı olduğuna, onda beşeriyetten eser kalmadığına inanmışlardır. Onlara göre bu birleşme, tıpkı suyun sütte karışması ve tamamen iç içe girmesi gibi lâhut ve nâsutun birleşmesi sonucu, insan olan Hz. İsa, ilâh olmuştur.¹⁴⁰ İttihâd-ı âmm: "Tanrı'nın tüm kâinat ile birleştiği" iddiasıdır. Hulûl gibi ittihad için de suyun sütle karışımı veya suyun şarapla karışımı, canın bedeninin her bir cüz'üne öyle hulul etmiş olması ki, onun ayrılması ile bedeninin solması ve

¹³⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, VI, s. 443-456.

¹³⁵ Yavuz, a.g.e.

¹³⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, VI, s. 426; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, IV, s. 518-519.

¹³⁷ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'nin Nasçı Akılcılığının Kelamî Açından Değerlendirilmesi", *EOÜİFD*, S. I, Eskişehir, 2014, s. 140.

¹³⁸ Marulcu, hasan Tevfik, "İbn Teymiyye'nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd yaklaşımlarına kelâm açısından Bir değerlendirme", *S.D.Ü.İ.F. Dergisi*, 21:2, Isparta, 2008, 76.

¹³⁹ İbn Teymiyye, *Şerhu'l-âkâdetü't-Tedmüriyye*, y.y. t.y. XXVIII. Ders /sayfa 3.

¹⁴⁰ Takiyüddin, *el-Cevâbu's-sahih li men beddele dine'l-Mesih*, thk. Hey'et, Riyad, 1999, IV/493.

çürümesi gibi örnekler verilmiştir. Bu bağlamda bazı musannifler, hulûl ile ittihâd arasında fark olmadığı görüşündedirler. Aynı bağlamda hulûl ile vahdet-i vücûd arasında hiçbir fark olmadığını iddia eden görüşler de mevcuttur. İttihâd konusunda tartışmaların kaynağında ise, iki farklı yönelimin olduğu anlaşılmaktadır. Birinci yönelimde ittihâd, iki zâtın birleşmesi ve tek şey haline gelmesi olarak düşünülmektedir. Bu bağlamda aslında, tıpkı hulûl gibi ittihâd öncesi çokluk iddia edilmiş olmaktadır. İttihâd ise bu çokluktan sonra, ikinci aşamada meydana gelmektedir.¹⁴¹

İbn Teymiye kulun Allah'ın Zâtıyla yahut başka bir insanın zâtıyla ittihadından söz edildiğini söyler. Bir insanın diğer insan ile ittihâdı batıl bir iddiadır. Bu suretle ne zât, zât ile birleşir ne de birinin zâtı diğerine hulûl eder. Hıristiyan ve diğerleri gibi ittihâdiye ve hulûliyenin durumu bundan ibarettir. İbn Teymiye'ye göre ister mutlak vahdeti isterse de a'yân-ı sâbite¹⁴² olmaksızın mutlak vahdet-i vücudu savunsunlar bu anlayış dalâlet ve küfür ehlinin görüşüdür.¹⁴³

SONUÇ

İbn Teymiye en az bir mütekellem kadar kelâmla meşgul olmuş ve bu sayede ciddi tenkitler yapabilmıştır. Onun tenkitleri kelâm ve felsefede derin bilgi temelinde dayanmakla beraber, değerlendirmeleri kabul ettiği ilkeler doğrultusunda olmuştur. Eleştirilerinde istidlal ve tartışma usûlünün önemli bir ağırlığının olması onun güçlü bir düşünür, tenkitlerinin de önemli ölçüde metodolojik olduğunu göstermektedir.

Kur'an terminolojisiyle sınırlı bir aklilik pratikte mümkün görünmemektedir. Allah'ın sıfatlarını anlamının da beşerî bir yönü vardır. Dolayısıyla nasslar üzerine söylenecek sözler İbn Teymiye'ninki de dahil beşerî bir akılcılıkla ilintilidir. İbn Teymiye'nin Allah hakkında mekan anlayışıyla sonuçlanan üstte oluşu onaylaması, cisimlerle ilgili "üst-alt" gibi izafi sıfatları kabul etmek açısından açık bir teşbih ve tecsim olarak değerlendirilebilir. Gerçekte İbn Teymiye bu üstte oluşun (fevkıyyet) keyfiyeti bilinemez anlayışıyla yaratıklar hakkında söz konusu olan bu durumu Allah'a vermek istememektedir. Ancak insanın, hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadığı ve hiçbir şekilde anlayamayacağı fevkıyyetin insan için bir anlamı olmayacaktır. Akliliği belli bir anlayışla Kur'an'daki terimlere hapsedmek yerine Kur'an'dan hareketle, giderek genişleyen ve zenginleşen bir akliliği savunmak Kur'an'ın akletmeyi teşvik eden mesajına daha uygun olsa gerektir.

¹⁴¹ Marulcu, a.g. makale, 82; Bkz. İbn Teymiyye, a.g.e. III/376, 471, IV/455,.

¹⁴² Ayn-ı sâbite (çoğulu a'yân-ı sâbite) "hakikat, mahiyet ve zat" mânasına gelir ve varlık (vücûd) kavramından farklı bir mâna ifade eder. Bir şeyin varlığı başka, mahiyeti başkadır. A'yân-ı sâbite, dış âlemden var olan eşyanın Allah'ın ilmindeki hakikatleri olup hariçte mevcut değildir; daha doğrusu bunlar Allah'ın ilminde sâbit olan "yoklar"dır (ma'dûmât). A'yân-ı sâbitenin dış âleme nazaran varlığı yoktur. Onun için "yok" olarak kabul edilir. Bu mânada ona "mümkün" de denir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre mümkün de ma'dûmdur. Uludağ, Süleyman, ". A'yân-ı sâbite", <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayan-i-sabite> erişim: 19.04.2019.

¹⁴³ İbn Teymiye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, thk. Abdurrahman b. Muhammed, y.y. 2003, II/435.

Bir taraftan tenzih ilkesi ışığında sıfatların veya onların gerçek anlamlarının yaratıkların özelliklerden veya onların anlamlarından yapısal bakımdan farklı oldukları savunulurken, diğer yandan cevher-araz konusundaki fizik görüşünün Allah'ın zat-sıfat ilişkisinde kesin delil ya da bilgi sebebi olarak ele alınmasının doğru olmadığı ve böyle bir temellendirmenin Kur'an'a uymayacağı görüşü dikkate değerdir.

İbn Teymiye'nin yeni Hanbelilik hareketi, dinî akılcılık ekseninde nasslarla temellendirmelerde bulunurken akla, istidlâle, içtihadı önemli bir yer vermektedir. Kelâm ekollerinin ilke ve istidlâllerini Kur'an'a uymama gerekçesiyle tenkit ederken, kendini bağlı addettiği Selefi, Hanbelî ilkeleri aynı açıdan kritik etmemiştir. Onun düşünce sisteminde kelâmî akılcılık yerine nasslara dayalı dinî akılcılık ağır basmaktadır. Açık akli delilleri, sahih nassın kapsamına almak ve aralarında uyumluluk olduğunu ispat etmek için dinî düşüncenin çerçevesinin genişletilmesine önemli katkısı olmuştur. Bu bağlamda İbn Teymiye'nin görüşleri ve kelâmcılara yönelttiği tenkitler İslâm düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunmuş, itikadî farkaları ve fıkıh ekollerini etkilemiştir. Eserlerinde zaman zaman farklı bakış açısı getirmesi ve ilmî düşüncede önemli bir yeri olan tenkitçiliği ustaca kullanması, İbn Teymiye'nin yararlanması gereken önemli yönleridir. Eserlerinde akıl-nakil konusunu en detaylı inceleyen düşünürlerden biri olan İbn Teymiye kendi düşüncesi istikametinde bol ve özgün eserler vermiştir. Onun eserleri Ehl-i Sünnet Ekolünün teşekkülünde önemli bir yeri bulunan İbn Küllâb hakkında değerli bilgiler vermektedir.

İbn Teymiye'nin en çok eleştirdiği Şii ve Batınîlerden ziyade Ehl-i Sünnet kelâmcılarından tepki görmesi, baskı ve eziyetlere maruz kalması İslâm dünyasında adeta yeni bir "mihne" hadisesi yaşatmıştır. Bunca zamandan sonra aynı hataya düşülmesi birinci hadiseden yeterince ders alınmadığını göstermektedir. Artık bu tecrübelerden sonra İslâm'da her türlü farklı düşünceyi tartışmaya açık olunması ve serbest tartışma hakkı tanınması tecrübî birikimin bir gereği olmalıdır. İbn Teymiye moğollarla fiilî mücadele etmiş, haçlı zihniyetiyle fikrî mücadele etmişken onun takipçisi olduğunu söyleyen kimilerinin bugünkü haçlı zihniyetiyle işbirliği içinde olması şayan-ı hayrettir.

KAYNAKLAR

- Bezzâr, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-'Âlâmu'l-'iliyye fî menâkıbı İbn Teymiyye*, thk. Z. Şâviş, Beyrut, 1400.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âli, *Kitabu'l-irşâd*, thk. Sa'd Temim, y.y. t.y.
- Dârekutnî, Ali b. 'Amr, *Kitabu'r-Ru'ye*, thk. İbrahim Ali, Ahmed Rifai, ez-Zerkâ, 1990.
- Duğyem, Semih, *Mustalahâtu ilmi'l-kelâmî'l-İslâmî*, Beyrût, 1998.
- Ebû Rîde, Abdülhâdi, *İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı*, Takdim ve Notlarla çev. Hüseyin Aydın, Malatya, 2001.
- Ebû Zehra, *İbn Teymiye*, çev. Heyet, İst, 1988.
- Gazâli**, Muhammed b. Hamid, *Kânûnu't-te'vil*, Kahire, 1940.

- Gazzalî, Ebû Hâmid, *Feysalu't-tefrika, İslâm'da Mûsâmaha*, çev. S. Uludağ, İst. 1990.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul, 1979.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, 2000.
- Hacıkadıroğlu, Vehbi, *Bilginin Anlamı, Oluşumu ve Kaynakları*, İstanbul, 1999.
- Hasan, Osman b. Ali, *Menhecû'l-istidlâl alâ mesâilî'l-i'tikâd*, Riyad, t.y.
- Herras, M. Halil, *İbn Teymiye es-selefî nakduhu li mesaliki'l-mütekellimîn ve'l-felasife*, Beyrut, 1984.
- İbn Hanbel, *Müsned*, Mısır, t.y.
- İbn Hanbel, *er-Reddû ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Kahire, 1393.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Esmâu müellefâtî Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiye*, thk. S. Müncid, Beyrut, 1983/1403.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, Beyrut, t.y.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele ale'l-cehmiyyeti ve'l-muattile*, thk. Ali b. Muhammed, Riyad, 1998.
- İbn Kudâme, el-Makdisî, *İsbâtu sıfati'l-'ulüvv*, thk. Ahmed b. 'Atiyye, Beyrut, 1988.
- İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Ukâdu'd-düriyye*, thk. M. Hâmid, Beyrut, t.y.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Risale mâ ba'de't-tabîa*, Beyrut, 1994.
- İbn Teymiye, *Beyânu telbîsî'l-Cehmiyye fî te'sisi bida'ihimi'l-kelâmiyye*, thk. Muhammed b. Abdurrahman, Mekke, 1392.
- ~~İbn Teymiye~~, *el-Akideti'l-İsfehâniyye*, thk. İbrahim Saidây, Riyad, 1415.
- ~~İbn Teymiye~~, *el-'Akl ve'r-rûh* (Mecmûu'l-Fetâvâ İçinde), y.y t.y.
- ~~İbn Teymiye~~, *Der'ü te'âruzî'l-'akl ve'n-nakl*, thk. M. Reşad Sâlim, Riyad, 1971.
- ~~İbn Teymiye~~, *el-Furkân beyne'l-hak ve'l-bâtıl*, (Mecmûu'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y.
- ~~İbn Teymiye~~, *el-Hasene ve's-seyyi'e*, thk. M. Cemil Gazi, Kahire, t.y.
- ~~İbn Teymiye~~, *el-İstikâme*, thk. M. Reşad Salim, Medine, 1403.
- İbn Teymiye, *İstivâ Risalesi*, çev. Heyet, İst. 1996.
- İbn Teymiye, *el-Kazâ ve'l-kader*, (Mecmûu'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y.
- İbn Teymiye, *el-Münâzara fî'l-akideti'l-vâsıtıyye*, (Mecmûu'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y.
- İbn Teymiye, *el-Müteşâbih ve't-te'vil*, (Mecmûu'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y.
- İbn Teymiye, *Muvafakatu sahihi'l-menkûl li sarihi'l-ma'kûl*, Beyrut, 1985.
- İbn Teymiye, *en-Nübüvvât*, Kahire, 1386.
- İbn Teymiye, *es-Safediyye*, thk. M. Reşad Sâlim, y.y. 1406.
- İbn Teymiye, *et-Tevessül vel-vesile*, (Mecmûu'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y.
- İbn Teymiye, *Meâricü'l-vusûl* (Mecmûu'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y.
- İbn Teymiye, *Mezhebû's-Selef fî'l-i'tikâd* (Mecmûu'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y.
- İbn Teymiye, *Minhâcü's-sünne*, thk. M. Reşad Sâlim, y.y.

- İbn Teymiye, *Mukaddimetu't-tefsir*, (Mecmû'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y.
- İbn Teymiye, *Mustalahu'l-hadis* (Mecmû'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y.
- İbn Teymiye, *Refu'l-Melâm an Eimmeti'l-A'lâm*, (Mecmû'l-Fetâvâ İçinde) y.y. t.y.
- İbn Teymiye, *Risâle fi Kudreti'r-Rab*, (Mecmû'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y.
- İbn Teymiye, *Risâle fi Merâtibi'z-Zünûb* (Mecmû'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y.
- İbn Teymiye, *Tefsîru Sûreti'l-'Alak* (Mecmû'l-Fetâvâ İçinde), y.y. t.y.
- Kannûci, Sadık, *Ebcedu'l-ulûm*, thk. Abdülcebbar, Z. Beyrut, 1978.
- Kerâmî, Mer'î b. Yusuf, *eş-Şehâdetu'z-Zekiyye*, thk. N. Abdurrahman, Beyrut, 1404.
- Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, Çev. E. Ruhi Fıglalı, Sabri Hizmetli, İst. 1999.
- Lüey Sâfi, "el-Vahy ve'l-akl bahsun fi işkâliyyeti teâruzi'l-akli ve'n-nakl", *İslamiyyât el-Marife*, vol. 3, n. 11, Selangor, (Malaysia), 1998.
- Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İst. 1987.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen 'Ali b. Muhammed, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, thk. M. Sabbâh, Beyrut, 1986.
- Muhammed Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, Kahire, 1966.
- Nasrûddin Muhammed b. Ebi Bekr, *er-Reddül-vâfir*, thk. Z. Şâviş, Beyrut, 1393.
- Nevin, A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, Çev. V. Akyüz, İst. 1986.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, Erzurum, 2001.
- Râzi, Fahreddin, *Esâsu't-Takdis*, thk. A. Hicâzi es-Seka, Kahire, 1986.
- ~~Râzi, Fahreddin~~, *Mebâhisu'l-meşrûkiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım, Beyrut, 1990.
- Râzi, Fahreddin, *Tefsîrül-kebir*, Beyrut, 1990.
- Suyûtî, Celâlüddin, *Tabakâtü'l-huffâz*, Beyrut, 1403.
- Şafîi, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, t.y.
- Tunç, Cihat, *Sistematik Kelâm*, Kayseri, 1994.
- Uludağ, Süleyman, "İbn Teymiye'de Mantık Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, sa: 4, Ankara, 1987.
- ~~Uludağ, Süleyman~~, "İbn Teymiye", (Heyet, İbn Teymiye Külliyyatı I İçinde), İst. 1986.
- Vural, Mehmet, "Gazalî Mantığının Özgünlüğü Sorunu" (*İslâm Felsefesinin Sorunları İçinde*), Ankara, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdullah, *Mu'cemül-muhaddisîn*, thk. M. Habib, Taif, 1408.
- ~~Zehebî, Ebû Abdullah~~, *Siyeru a'lâmu'n-nübelâ*, thk. Ş. Arnavûd, M. Naîm, Beyrut, 1413.

FARKLI FİKİR VE DÜŞÜNCELERE KARŞI TAHAMMÜL BAĞLAMINDA İBN HAZM'IN MU'TEZİLE'Yİ DEĞERLENDİRMESİ (TENKİT Mİ TEKFİR Mİ)

Fikret SOYAL*

GİRİŞ

İlk dönemlerden itibaren müslümanlar arasında muhtelif konu ve kavram etrafında şekillenen çeşitli eleştirileri görmek mümkündür. Kelâm kaynaklarında birçok kelâm bilgini tarafından bazan kendi mezhebi ve meşrebi bağlamında bazan bunun dışına çıkarak sıradışı bir üslupla farklı tavır ve görüşler ortaya çıkmıştır. Bu hususta tashih, tenkit, tahkir ve tekfiri birbirine karıştırmadan değerlendirmek gerekir. Bir yerde düşüncenin gelişimini sağlayan eleştiri, yapıcı olduğu müddetçe ondan mahrum kalmamak lazımdır. Tahkir ise insanî açıdan çeşitli mahzurlar barındırmaktadır. Hakarete varmayan yapıcı bir eleştiri her zaman faydalı olacaktır.

Kelâm ekolleri arasında (aslında bireylerin farklı düşüncelere sahip olmaları nedeniyle) kelâm ilminin belli bazı meselelerinde yorumsal farklılıklar ile karşılaşmaktadır. Bu durum bireylerin kendi mezhebi ve meşrebine göre hareket etmeleriyle alakalı olduğu gibi, esasen nassların bizatihi kendisiyle de ilgilidir. İslâm tarihi aynı zamanda İslâm düşünce tarihimizi oluşturmaktadır. Düşünce tarihimizin oluşmasında ve gelişmesinde birkaç unsurun etkili olduğu görülmektedir:

Bunlardan birincisi, kelâm ilminin de kurucuları sayılan Mu'tezilî kelâmcılar tarafından başlatılan daha sonra Eş'arî ve Mâtürîdilerce sürdürülen reddiye geleneğidir.

İkincisi, tarihi uygulamalar arasında birincisi kadar önemli olan tehâfüt (tutarlılık) geleneğidir. Gazzâlî ile İbn Rüşd arasında mezkûr geleneğe dahil edilen tartışmalar en canlı şekilde meydana gelmiştir.

İlk iki geleneğin bir sonucu olarak ortaya çıkan tekfîr¹ ise tarafların birbirlerini dinsizlikle itham etmelerini içeren üçüncü gelenektir. Bir diğer yaklaşım tarzında da felsefi, fikrî, dinî ve siyasi vb. birbirinden farklı birçok alanda konunun meşruiyeti için dayanak olarak dinî metinlere başvurulur.² Sözü edilen bu dört gele-

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, fikret@istanbul.edu.tr, ORCID orcid.org/0000-0001-5549-9701

¹ Tevhîd düşüncesinin korunması yolunda özel bir gayret gösteren kelâmcılar imân ve küfür sınırını belirlemeyi önemsemişlerdir. Bu maksatla elfâz-ı küfür literatürüne ayrı bir önem atfetmişlerdir. Küfürle ilgili olan kavramlar dinin zârûratından olanlar bağlamında gündeme gelmiştir. Bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Elfâz-ı küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11: 26-27.

² Hasan Aydın, "Eleştiri Geleneği İslâm Kültürü ve Biz", 2018/57, erişim: 23.03.2019, <http://www.egitirim.gen.tr/tr/index.php/arsiv/sayi-51-060/sayi-57-ocak-2018/1055-elistiri-gelenegi-islam-kulturu-ve-biz>

nek, İslâm toplumunun reddiyeler ve tehâfütler bağlamında eleştiri kültürü açısından bulunduğu yer hakkında bazı bilgiler vermektedir.

Kelâm tarihinde ekolleşme döneminde de sonraki dönemlerde de farklı kelâmî tavırların ortaya çıkmasıyla karşılıklı reddiyeler kaleme alınmıştır. Eş'arî'ye yönelik eleştirileri ve bunlara verilen cevapları buna örnek olarak gösterebiliriz. Eş'arî'nin yanında ve karşısında olanlarla ilgili Gazzâlî bazı değerlendirmelerde bulunur: "Eş'arî'nin muarızlarının tekfir edilmesi" başlığını kullanan Gazzâlî, Eş'arî'nin kendisiyle veya muarızlarıyla ilgili olarak gelişigüzel bir şekilde tekfirin dile getirilmesine karşı çıkar. Böyle davrananların cahilce ve düşünmeden hareket edenler olduğunu söyler. Bu tür insanlar dinî birkaç meseleyi usulüne uygun olmadan konuşmaları nedeniyle halk arasında problemlere neden olmaktadır.³

Yukarıda sayılan sebeplerden anlaşılacağı üzere, mezhebî algılara veya bireysel farklılıklara bağlı olarak ortaya çıkan birbirine aykırı görüşlerin nasıl değerlendirileceği önemlidir. Söz gelimi bir âlimin veya bir mezhebin farklı bir okuma biçimiyle ulaştığı nokta, ötekine göre aykırı olsa da neticede bir yorum olduğuna göre yine bu boyutuyla değerlendirilmesi gerekir. Dolayısıyla bunları itikâdî bir duruma taşımadan tenkit ve tahammülün mümkün olup olmadığının cevabı aranmalıdır.

Kelâm tarihinde ortaya çıkan muhtelif kelâmî ihtilaflar ve bunların taraftarlarının birbirlerine karşı suçlayıcı bazı ifade ve ithamları mevzu bahis olmuştur. Söz gelimi, Ehl-i sünnet kelâmcıları zât-sıfat ilişkisinde sıfatların ezeli olmasını ve rü'yetullahı kabul etmeyenlerin durumunu bid'ât, dâlalet ve küfür gibi kavramlarla anlatmışlardır.⁴ Öte yandan Mu'tezile'nin kadim sıfatların varlığını ispat edenleri, Allah'ın âhirette görüleceğine inananları, hayır ve şer her türlü fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu kabul edenleri, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyenleri küfre nisbet etmeleri başka bir örneği teşkil eder.⁵ Kâdi Abdülcebbar rü'yetullah meselesinin savunulmasının ve mümkün kabul edilmesinin cahillikten dolayı olması durumunda tekfirin söz konusu olmayacağını söylemesi,⁶ aksi bir durumda tekfirin imkânını gösterir.

³ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Fayşalût-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeke*, nşr. Riyâd Mustafa el-Abdullah (Dimaşk: Dârü'l-Hikme, 1986), 55.

⁴ Ebü'l-Muîn Meymün b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid Neseî, *Tebşirâtü'l-edille fi'l-kelem*, thk. Salame Claude (Dimaşk (Damas): Institut Français de Damas, 1993), 628-629, 652, 675.

⁵ İbn Hazm, 2: 111-268; Ayrıca bk. Ebü'l-Hasan İbn Ebü Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-muşallîn* tsh. Hellmut Ritter. 2. Bs. (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 1: 151-152, 2: 448, 452, 476-477, 602.

⁶ Ebü'l-Hasen el-Hemedânî Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ħamse*, thk. Abdülkerim Osman, 2. Bs. (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988/1408), 233, 275, 277, 624-625; Kâdi Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, 2. Bs. (Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye, 1406/1986), 151-152, 160.

Farklı fikir ve düşüncelerin değerlendirmelerinde İbn Hâzım'a bakmak önem arzeder. Öne çıkan bilim ve fikir merkezlerinden uzak bir bölge olan Endülüste yaşayan İbn Hâzım'ın kelâmî meselelere yaklaşımını incelemek gerekir. Kelâm metodunun vahiy ve akıl bağlamında şekillendiği hicrî II. asırdan itibaren İslâm düşüncesinin gelişimi bu minvalde devam ettirilmiştir. Bir yerde aynı değere sahip olan, başka bir yerde birbirinin karşıtı iki kaynak gibi değerlendirilerek farklı yaklaşımların sergilendiği⁷ akıl-vahiy ilişkisinde İbn Hâzım'ın kendine özgü bir bakış açısı mevcuttur. Buna göre onun kelâm metodolojisinde, akıl karşısında vahiy vurgusu öne çıkmaktadır. Aklı ihmal etmeden onun dünyevi meselelerde yetkin olduğunu söyleyerek dini hususlarda da vahye uymak gerektiğini savunur.

Öte yandan İbn Hâzım'ın *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* adlı eserini Ehl-i sünnet'i savunmak için kaleme aldığı⁸ söylense de bir mütekellim olmasıyla ilgili kuşku ların söz konusu edildiği⁹ İbn Hâzım'ın bunu başardığını söylemek zor görünmektedir. Görüşleri bazen Selef âlimleri ile bazen Mu'tezile ile örtüşen İbn Hâzım bazen de Eş'arîler ve Mâtürîdîler ile uzlaşa içinde olmuştur. Bazı durumlarda ise, tamamen özgün fikirleriyle öne çıkan İbn Hâzım, farklı kelâm ekollerini özel bir bölüm halinde ele almaktadır. Selef metoduna uyması ağır bassa da İbn Hâzım, bazen Selef âlimlerini de eleştirmiştir.¹⁰ O, insanlar arasında bir konuda farklı görüşlerin ortaya çıkmasının normal bir durum olduğunu söylerken aynı zamanda itikâdî ayrılıklar ile fetvaya ve düşünceye dayanan ihtilaflar arasında bir farklılıktan bahseder. Bu düşüncesini, bir şekilde kişinin kendi mülâhazalarına dayanarak ortaya çıkan görüşlerin veya fetvaların aynı olmasının imkansızlığına bağlar. Bu durumda, bize aykırı ve ters gelen bir fikrin nasıl karşılanması gerektiği sorusu gündeme gelmektedir. İbn Hâzım'a göre bazı meseleler beşerî ve sosyo-politik boyutta kalırken, bazıları ise çeşitli gruplar tarafından eleştiri ve tenkit bağlamından çıkarılarak dinî ve itikâdî bir çerçevede incelenmiştir. Bu ikinci durum tekfir meselesini karşımıza çıkarmaktadır. Bu minvalde zuhur eden farklılıklara dikkat çeken İbn Hâzım sahâbîler arasında tekfiri gündeme getirenin bulunmamasının önemli olduğuna dikkat çeker.¹¹

İbn Hâzım'ın böylesi bir hassasiyeti gündemine almış olmasına rağmen başka bölümlerde zaman zaman tekfirden de bahsederek sergilediği sert ve katı tutumun nasıl değerlendireceği önemli bir husustur. Zira Ehl-i sünnetin bir ilke olarak kabul

⁷ Muhammed Âbid Câbirî, *Tekvinü'l-akli'l-Arabi*, 4. Bs. (Beyrut: el-Merkezu's-Sekafiyü'l-Arabi, 1991), 134, 155-157; Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-Arabi*, 2. Bs. (Beyrut: el-Merkezu's-Sekafiyü'l-Arabi, 1991), 75-79.

⁸ Hüseyin Güneş, *İslâm'da zahiri-sünni düşüncenin çekişmesi: İbn Hâzım ve Eş'arîlik Örneği* (Konya: Kitap Dünyası, 2007), 41.

⁹ Murat Serdar, "İbn Hâzım'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri* 21-23 Eylül 2014, (2015), 2: 96.

¹⁰ Yunus Apaydın, "İbn Hâzım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20: 59.

¹¹ İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 276.

ettiği Ehl-i kâblenin tekfir edilememesinin¹² teori ile pratik arasında bir denge içinde yürütülemediği görülmektedir.

Bu tebliğde tenkit ve tekfir meselesi, mezkûr iki boyutuyla birlikte İbn Hâzım'ın görüşleri üzerinden değerlendirilmektedir. Bu doğrultuda tebliğin birinci bölümünde İbn Hâzım'ın farklı görüşlere yaklaşımı eleştiri ve tahammül boyutuyla değerlendirilecektir. İkinci bölümde ise, onun Mu'tezile'nin görüşlerini değerlendirmesi incelenecektir. Bu bölümde Mu'tezile'yi eleştirisi metodolojik açıdan ve adı geçen Mu'tezilî temsilciler üzerinden ele alınacaktır. En önemlisi, sözü edilen eleştirilerin tenkit ve tekfir bağlamında durduğu yerin tespitine çalışılacaktır.

1. İBN HAZM'IN AYKIRI GÖRÜŞLERE YAKLAŞIM BİÇİMİ

1.1. İbn Hâzım ve Farklı Fikirlerle Karşı Tahammül

İbn Hâzım perspektifinden bakıldığında, farklı görüşlerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği ile ilgili çeşitli görüşler elde etmek mümkün olmaktadır. İbn Hâzım, bazı grupların itikâdî bir meselede veya fikhî bir hususta kendilerine muhalefet edenleri tekfir ettiklerinden bahseder. Ona göre varlık, cüz', hükümler ve ibâdetler ile alakalı hususlarda her zaman farklı görüşler yaşandığından¹³ insanlar arasında ortaya çıkan farklı düşüncelerin önüne geçmek mümkün değildir. Ancak fetvaya veya düşünceye dayalı bir fikir ortaya atmak suretiyle oluşan ayrışma ile inanç konularındaki farklılıkları birbirinden ayırmak¹⁴ gerekir. Zira ilk dönemlerden itibaren Müslüman düşünürlerin ve kelâm ekolleri arasındaki çekişmelerin böyle yürümediği¹⁵ anlaşılmaktadır.

Doğrusu imânî meseleler başta olmak üzere pek çok konuda kelâm ekollerinin birbirinden farklı görüşleri ortaya çıkmıştır. Örneğin imânî amel olmadan sadece kalp ile tasdik ve dil ile ikrar diye tanımlayan birisinin itikâdî durumunu değerlendiren İbn Hâzım, yanlış ve bid'at olsa da bu tür bir söylemin tekfiri gerektirmeyeceğini savunur.¹⁶

¹² Gazzâlî, *el-İktisad fî'l-İtikad*, haz. İbrâhim Agah Çubukçu-Hüseyn Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1962), 250-251; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif Hanefî el-Cürcanî, *Şerhu'l-mevâkif*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997/1417), 3:560; Yûsuf Karadâvî, *Zahiretü'l-gulûv fî't-tekfîr*, 2. Bs. (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1985/1406), 60-63; İlyas Çelebi, *Dinî Düşüncede İtidal ve Hoşgörü* (İstanbul: Çamlıca yayınları, 2009), 139.

¹³ İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 270.

¹⁴ İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 276.

¹⁵ Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farâğ beyne'l-fırâğ ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Dârü't-Türas, t.s.), 331.

¹⁶ İbn Hâzım, *el-Faşl*, 2: 231.

İnsanın beşerî imkânları nispetinde birtakım çıkarımlarda bulunarak çeşitli fi-kirlere ulaşması mümkündür. Nitekim kelâm ilmi açısından akli delilin değeri ile ilgili olan burhamı İbn Hâzım da savunur.¹⁷ Böyle olduğu için İbn Hâzım her insanın kendi görüşünü beğendiğini ve doğru bulduğunu dile getirir. Bazı kelâmî fırkalar sadece nakli esas alırken bazıları ise akıl ve nassı birlikte değerlendirmeyi tercih etmişlerdir.

İbn Hâzım'a göre aklın yorumuna dayanarak farklı bir yere ulaşan insanın durumu hakkındaki hüküm önemlidir. Böyle bir insana kâfir diyenler olduğu gibi fâsık hükmünü kullananlar da bulunmaktadır.¹⁸ İbn Hâzım'a göre kelâmcılar gâib'in şâhîde kıyası metodunu kullanarak ilahî yaratılmış varlıklara benzetmişlerdir. İbn Hâzım burada kelâmcıların yaratıcının varlığını hâdis varlıklarla ispatlamalarını eleştirmektedir. Kelâmcıların bu yöntemini, gayr-i burhani olarak gören İbn Hâzım onların burhan dışında kaldıklarını söylemektedir.¹⁹ Böylece burhan deliline ayrı bir önem atfeden ve kendine özgü bir burhan anlayışı geliştirdiği anlaşılan İbn Hâzım kelâmcıların bu konudaki görüşlerini reddetmektedir.

İctihad yapmanın mümkün olduğu herhangi bir konuda tamamen kişisel bir gayrete dayanarak bir kanaat elde eden herkesin kendince hak olana yaklaşarak bununla ilgili bir mükâfata nail olması umulur.²⁰ Böylece İbn Hâzım başkalarına muhalefet ederek farklı görüş ortaya koyanlar ile farklı okuma biçimini birbirinden ayrı kategoride değerlendirmektedir.

İbn Hâzım hasmının görüşlerini birtakım yorumlarla bağlamından koparmasının eleştiri ve tenkit olmaktan çıktığını, hatta böyle birisinin ona iftira atarak yalan söylemiş olacağını savunarak²¹ oldukça önemli bir konuyu gündeme getirmektedir. Bir görüşü kabul etmenin zorunluluğu söz konusu olmadığından, İbn Hâzım'a göre eleştirininki sağlıklı olabilmesi için o görüş ile ilgili mutlaka bir delilin getirilmesi gerekir.

Allah'a ve Resûlü'ne imân eden birisi Hz. Muhammed'in hangi kabileden olduğunu bilmediğini ifade ederse bu tavrı cahilliğine dayanan bir muhalefet nedeniyle olursa yine mazur görülür.²² İbn Hâzım cahilliğin geçici de olsa bir mazeret olmasını Hz. İsâ'nın havarilerinin "Rabbini bize gökten bir sofraya indirebilir mi? (el-Mâide, 5/112) şeklindeki sözlerine dayandırır.

¹⁷ Murat Serdar, *İbn Hâzım'ın Kelâmî Görüşleri* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2005), 54.

¹⁸ İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 267.

¹⁹ İbn Hâzım, *el-Usûl ve'l-fürû'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984/1404), 1: 71-73.

²⁰ İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 267.

²¹ İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 268.

²² İbn Hâzım insanın bilmeden yaptıkları ve söyledikleri herhangi bir kasit olmadan cahillik nedeniyle olması hususunu bir yerde daha tekrar eder. Bk. İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 275.

Şia'nın imâmet meselesi nedeniyle bazı sahâbîlere ta'n etmesi de İbn Hâzım tarafından eleştirilmiştir. Onların bu husustaki eleştirilerini küfür olarak değerlendirenler bu görüşlerini Kur'ân'ın bir âyetine (Fetih, 48/29) dayandırır. İbn Hâzım, âyetten böyle bir sonuç çıkarmanın yanlış olduğunu ifade eder. Zira böyle bir konunun küfür çerçevesinde değerlendirilebilmesi için elimizde yeterli delil bulunmamaktadır. Öte yandan sahâbîlerin birbirlerine karşı zaman zaman öfkeleri ve kırgınlıkları mevzu bahis olmuştur. Nitekim Hz. Ali, Hz. Muaviye'ye karşı bir kırgınlık psikolojisi içine girmiştir. Ancak buna rağmen onların tamamı Allah Resûlü'nün ashâbıdır. Dolayısıyla bu mesele itikâdî bir boyuta taşınmadan sadece beşerî ve toplumsal ilişkiler seviyesinde değerlendirilmelidir.²³ Yine İbn Hâzım'a göre Hudeybiye'de sahâbîlerin Allah Rasûlü'ne karşı olan tavırları da bazı kusur ve kabahatlerin tahammül sınırlarında kabul edilmesi gerektiğini göstermektedir.²⁴

Kelâm ilminin temel problemlerinden biri de kader tartışmaları ile ilgili hususlardır. İbn Hâzım kaderi inkâr edenlerin ilk dönemlerde ortaya çıktığını ancak sahâbîlerin bu meselelerle ilgili olarak tekfiri söz konusu etmediklerini belirtir.²⁵

Yine nasların te'vili meselesi kelâm ekolleri arasında farklı değerlendirmelere konu olmuştur. İslâm kelâmı açısından ilk dönemden itibaren çeşitli ihtilaflara neden olan te'vilin tartışmaya neden olan bir yönü de küfürle irtibatlandırılması olmuştur.²⁶

Şa'rânî, (ö. 973/1565) İbn Arabî (ö. 638/1240) ve diğer tasavvufçuların haberi sıfatlar konusunda mutedil bir çizgi belirleyerek te'vili benimseyenleri tekfir etmediklerinden söz eder.²⁷ Te'vilin farklı okuma biçimine örnek olduğunu belirten İbn Hâzım'a göre bu durumu farklı şekilde algılamak ve değerlendirmek doğru değildir. Nasların te'vilini neredeyse ümmetin büyük çoğunluğunun yaptığını savunan İbn Hâzım, te'vil yaparken birtakım eksikliklerin ve kusurların ortaya çıkmasının muhtemel olduğunu belirtir. Her te'vilcinin farklı bir şey söylemesini, sahâbenin birbirinden farklı görüşleri ve yorumları gibi görmek gerektiğine inanan İbn Hâzım'a göre nasları anlama yolunda bir gayret olan bu faaliyetin hoşgörüsü ile karşılanması gerekir.²⁸

İnsanın psikolojik ve sosyolojik durumu nedeniyle herhangi bir meselede başkasından farklı bir görüşe sahip olması her zaman mümkündür. İbn Hâzım, kendi görüşüne muhalefet eden bir kimsenin fikrini ve düşüncesini te'vil ederek bunun

²³ İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 270.

²⁴ İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 275.

²⁵ İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 276.

²⁶ Karadâvî, *Zahiretü'l-gulûv fi't-tekfir*, 62.

²⁷ Ebû'l-Mevâhib (Ebû Abdîrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîit ve'l-cevâhir fi beyâni akaidi'l-ekabir*, 2. Bs. (Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1889) 1: 52, 66, 100-104.

²⁸ İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 273.

küfür sayılmasını eleştirmiştir. Farklı kişiler arasında birbirine uymayan görüşlerin ortaya çıkması gayet normal olduğundan, bu durum en fazla bir çelişki ve tenakuz olarak okunabilir, oysa tenakuz asla küfür sayılamaz.²⁹

Buraya kadar İbn Hâzım'ın farklı fikirlere ve görüşlere karşı tahammülkar tavrı üzerinde duruldu. Bu bilgilerden de anlaşıldığı gibi muhalif görüş ve düşüncelerin ortaya çıkması aslında bir problem teşkil etmemekte, bilakis İslâm düşüncesinin gelişmesine katkı sunmaktadır. Tahammüle dayanan hoşgörünün belli ölçüde de olsa İbn Hâzım için geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Zira ilerleyen bölümlerde de görüleceği üzere, farklı görüşlerin ve düşüncelerin ortaya çıkması bir problem teşkil etmemiştir. Sorun olan nokta, sözü edilen farklı düşüncelerin sahiplerinin tenkitten öte tekfir aşamasına geçmeleridir. Şimdi yukardaki bilgiler ışığında tenkit-tekfir arasındaki farkı daha yakından görmeye çalışalım.

1.2. Tenkit Tekfir Arasında Ayrım Yapmanın İmkânı

İbn Hâzım'a göre herhangi bir konuda başkasına muhalefet eden kişiye gösterilecek tavır, hangi konu ile alakalı ise ona göre değerlendirilmelidir. Buna göre örneğin vakti çıkıncaya kadar namazı kasden terk eden veya ramazan orucunu tutmayanlar için küfür söz konusu edilemez. Ancak açık itikâdi bir ilkeye veya icmâya muhalefet eden birisinin tekfiri mümkündür.

İbn Hâzım İslâm inancına tabi olduğunu söyleyen birisinin bundan uzaklaştırılmasının ancak bir nass veya icmâ ile mümkün olabileceğini söyleyerek³⁰ aslında burada temel kriterin ne olduğunu da göstermektedir. İslâm'a girmekle müslüman adı tescillendikten sonra İslâm'dan çıkmak sadece imânı terketmekle mümkün olabilir ki, imânın bulunmadığını bilmek ise imkân dâhilinde değildir.

Kelâm ilminin teşekkül etmeye başladığı dönemlerde Müşebbihe ve Mücessime, Kur'ân'daki bazı âyetlerin yorumundan hareketle yaratılmışlık özelliğine sahip bir tanrı tasavvuru oluşturarak teşbih ve tecsim düşüncesine ulaşmışlardır. Kelâmın kurucusu sayılan Mu'tezile'nin farklı yorum ve değerlendirmeleri ile Müşebbihe ve Mücessimenin Allah'ı cismânî varlıklara benzetmesi nasıl değerlendirilmelidir? İbn Hâzım'a göre Allah'ın yarattığı cisimlerden birine hulûl ettiğini, Hz. Muhammed'den sonra başka bir peygamberin geleceğini söylemek görüş farklılığına dayanan bir muhalefet sayılamaz.³¹ İbn Hâzım bu durumda olan bir insan hakkında görüşlerinin yanlış olduğuna dair delil gösterilinceye kadar tekfirin mümkün olamayacağını belirtir.

Gazzâlî'nin belirttiği gibi Hanbelîler Eş'arîleri istivâ ile ilgili yorumları nedeniyle; Eş'arîler, Hanbelîleri müşebbihe olması, Mu'tezile'yi de ru'yetullahı reddetmesi sebebiyle tekfir ederken, öte yandan Mu'tezile de sıfat anlayışından dolayı

²⁹ İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 269.

³⁰ İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 268. İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 269.

³¹ İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 268.

Eş'arileri tekfir etmiştir. Mu'tezile sıfat anlayışından dolayı Eş'arilerin tekfirinden bahsetmektedir.³²

Kaynaklarımızda tekfire götüren sebeplerin her biri bu çalışmanın kapsamının dışında kalmaktadır. Müslümanları tarih boyunca meşgul eden ve önemli bir silah olarak kabul edilen tekfirin inananlar arasında kullanılması ilk dönemlerde başlamış daha sonra mezheplerin teşekkülünden itibaren ortaya çıkan taklit, taassup ve cedele bağlı olarak gündemdeki yerini korumaya devam etmiştir.³³ Bir yerde hakikatin tekelleşmesi anlamına gelen bu tavır, Müslümanların fikir ve düşünce alanında gelişme ve ilerleme göstermelerinin önünde bir engel olmaktadır.

2. İBN HAZM'IN MUHALİF GÖRÜŞLERE KARŞI TAVRİ

2.1. İbn Hazm'ın Ehl-i Sünnet Algısı Bağlamında Kelâmcılara Bakışı

Faşl adlı eserinde Ehl-i bid'atten olan Şia, Mu'tezile, Hâriciler ve Mürcie'nin küfre götüren rezillikleri³⁴ başlığını kullanan İbn Hazm, burada söz konusu kelâm ekollerinin görüşlerini eleştirmektedir. İtikâdi İslâm mezheplerinden Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Mürcie, Şi'a ve Hâriciler'den bahseden İbn Hazm'ın bu fırkalarla ilgili değerlendirmelerinin bir kısmı bazı çalışmalara konu edilirken bazıları ayrıca incelenmeyi beklemektedir.

Burada öncelikle İbn Hazm'ın Mu'tezile ile birlikte hatta daha şiddetli eleştiride bulunduğu Eş'arilik ile alakalı yaklaşımına kısaca değinmek yararlı olacaktır. Zira İbn Hazm, sözü edilen bölümde adı geçen fırkaların dışında Eş'arilik hakkında özel nitelikte bazı değerlendirmeler yapmaktadır.³⁵ Öyle ki, İbn Hazm'ın Ehl-i sünnet anlayışında Eş'ariler ve Mâtüridiler dışarda kaldığı için Eş'arilik ile ilgili eleştirilerini oldukça sert bir üslupla kaleme almıştır. İbn Hazm yerine göre tekfirden de bahsetmiştir. Eş'ariler ile ilgili sergilediği tutumun benzerini Mu'tezile hakkında da göstermiştir. Onun kelâm ekolleri arasında özellikle Mu'tezile ve Eş'arilik hakkındaki tenkitleri daha fazla ve şiddetli olmuştur. Sıfatlar konusunda Mu'tezile'yi muattıla, Eş'ariliği de müşebbihe olmakla suçlayarak bu iki ekolün farklı kanaatlere sahip olsalar da aslında aynı yöntemle hareket etmeleri nedeniyle aynı hatada buluştuklarını savunur.³⁶ Sözü edilen bu iki kelâm ekolü ile ilgili eleştiri-

³² Gazzâlî, *Faşal*, 49.

³³ Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, trc. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 29; Hilmi Karaağaç, "Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematigi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, (2013): 164.

³⁴ İbn Hazm, *Faşl*, 3: 111-168.

³⁵ Şerafettin Gölcük, "Bakillâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991) 4: 531-535; Çağfer Karadaş, "İbn Hazm ve Eşarilik Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 89-102; Murat Serdar, "İbn Hazm'ın Eş'ari Kelâmına Yönelik Eleştirileri", 2: 89-90.

³⁶ Serdar, "İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri", 105, 109. Yavuz, "İbn Hazm", 20: 53.

rileri bulunan İbn Hâzım'ın tavrını kendi mezhebi olan Zâhirîliğe yönelik olarak da görmek mümkündür.³⁷

Endülüs'de yaşayan İbn Hâzım'ın bu bilgilere nasıl sahip olduğu ve elde ettiği bilgilerin doğruluğuna kuşku ile bakılmaktadır. Böyle bir şüphenin gündeme gelmesi İbn Hâzım'ın konu ile ilgili eleştirilerinde bazı abartılı hususların yer alması ile alakalı olmaktadır. İlerleyen bölümlerde yeri geldikçe bu noktaya ilgili bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

Tebliğde buraya kadar İbn Hâzım'ın farklı görüş ve düşüncelere karşı takındığı tavır ve üslup üzerinde duruldu. Bundan sonraki bölümde mezkûr başlıkta çeşitli kelâm fırkalarının yanlış itikâdî anlayışlarını eleştiren İbn Hâzım'ın özellikle Mu'tezile eleştirisine ilişkin yukarıda belirlenen ilkelere ne kadar riayet edebildiğine dikkat çekilecektir.

2.2. İbn Hâzım'ın Mu'tezile Eleştirisi

2.2.1. İbn Hâzım'ın Eleştirdiği Bazı Mutezilî Kelâmçılar

İbn Hâzım Mu'tezile'yi eleştirmeye başladığı bölümde bazı Mu'tezile temsilcilerinin ismini zikreder. Burada adını andığı bazı isimleri belirtmek gerekirse, Dırar b. Amr el-Ğatafani el-Kûfî (ö. 200/815) ve Hafs el-Ferd (ö. 204/820) olmak üzere az bir grup dışında Mu'tezile'nin tamamının kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olmadığına inandığını belirtir. Mu'tezile'nin kendi aralarında çeşitli ihtilafların olduğunu savunan İbn Hâzım, bazılarına göre kulların fiilleri Allah'ın dışındaki bir fail tarafından yaratılır. İbn Hâzım, Dırar b. Amr'ın Müslüman olan birisinin iç dünyasında kâfir olmasını mümkün gördüğünü anlatır.³⁸ İbn Hâzım Ebu Sehl Bîşr b. Mutemir'in (ö. 210/825) görüşlerini de değerlendirir. Mu'tezile'nin ilk dönem temsilcilerinden olan mezkûr şahıslara göre Allah, en güzel olanları biz kulları için yarattığından dolayı bundan daha güzelini yaratmaya kadir değildir.³⁹ İbn Hâzım'ın kulların fiilleriyle ilgili görüşlerini naklettiği Dırâr b. Amr ve Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825) aslah düşüncesini reddederler.⁴⁰

Mu'tezile'yi Allah'a noksanlık ve acizlik atfetmekle suçlayan İbn Hâzım'a göre, böyle bir iddia Allah'ın kudretinin nihayeti ve sınırı olduğu mânasına gelir. İbn Hâzım'ın belirttiğine göre Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) Allah'ın varlığa bir sonluluk takdir ederken kendi kudretinin de bir nihayetinin olacağını söyler.⁴¹ Yine Allâf'a nisbetle aktardığına göre Allah bir şeyi yarattıktan sonra o artık sadece o şekilde olabilir; daha yukarı veya daha aşağı bir duruma geçiş mümkün olmamak-

³⁷ Yavuz, "İbn Hâzım", 20: 54.

³⁸ İbn Hâzım, *Faşl*, 3: 131-132.

³⁹ İbn Hâzım, *Faşl*, 3: 128-129.

⁴⁰ İbn Hâzım, *Faşl*, 2: 127-129.

⁴¹ İbn Hâzım, *Faşl*, 3: 128.

tadır. Allâf'ın bu görüşlerini aslında kendisinin acziyeti ve düşkünlüğü şeklinde nitelendiren İbn Hâzım ayrıca bunun açık bir küfür olduğunu savunur.

Allâf'ın teşbihe karşı olduğu halde “Allah yaratılmış varlıkların zıddıdır” görüşüne sahip olmasını Müşebbihî olmakla suçlayan İbn Hâzım, Allah'ın ilim sıfatı konusunda da onu eleştirir. İbn Hâzım Allâf'ın “Allah ezelde işitendir” görüşünü savunanları eleştirerek “ezelde âlim” olmasını savunduğunu aktarır. Bunun Kur'ân'a açıkça ters olduğunu ifade ederek şu âyeti (en-Nisâ, 4/134) zikreder:

“Kim dünya sevabı (nimeti) istiyorsa (bilsin ki), dünya sevabı da, ahiret sevabı da Allah katındadır. Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir”.

Burada şu hususu da ifade etmek gerekir ki İbn Hâzım'ın Mu'tezile ile ilgili bilgilere nasıl ulaştığı ve bunların doğruluğu meselesi tam olarak aydınlatılamamaktadır. Bundan dolayı İbn Hâzım'ın özelde Allâf, genel anlamda ise diğer Mu'tezilî kelâm bilginlerine yönelik tenkitleri hakkında kuşku ile bakmak önemlidir.⁴²

İbn Hâzım'ın Mu'tezilî bilginlerden görüşlerini eleştirdiği isimlerden biri de Nazzam'dır. Nazzâm'a (ö. 231/845) göre Allah şerri yaratmaya kadir değildir. Böylece Nazzam'a göre insanlar Allah'dan daha kudretli sayılmış olmaktadır. Nazzam'ın fikirlerini Allâf ile birlikte eleştiren İbn Hâzım, onların Allah'ın yarattığı bir şeyin daha iyisini ve üstününü yaratmaya kâdir olmadığını düşünmeleri nedeniyle bu ittifaklarının garip bir şey olduğunu söyler.⁴³

Tabi burada İbn Hâzım, Nazzâm ile Allâf'ın fikirlerini eleştirirken ikisinin ittifak halinde olduklarını ifade eder. Bu bilginin de sağlamasının yapılması gerekmektedir. Böyle bir kanaatin izhar edilmesi genellikle mezhep taassubuna dayanmaktadır. Zira Allâf ile öğrencisi Nazzam arasında kudretullah hakkında görüş ayrılığı bilinmektedir.⁴⁴

Muammer ile Dehriler arasında İbn Hâzım'a göre varlıkların sonsuzluğunu savunma hususunda aynı görüş söz konusudur. İbn Hâzım'ın Muammer'e dayandırılabilecek dile getirdiği, eşyaların renkleri, güzellik ve çirkinliği gibi araz durumlarını Allah'ın yaratmadığı; bunların o cisimlerin fiili olduğudur.⁴⁵ Muammer'in nefsin kadim olduğunu ve varlığı yarattığını kabul ettiğini savunan İbn Hâzım, bunun açık bir dalâlet olduğunu ifade eder.⁴⁶

⁴² Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *el-İntişâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülhid* (Beyrut: İdaretü Ma'hedü'l-Edebi's-Şarkiyye (Institut de Lettres Orientales), 1957), 80-81; Ayrıca bk. Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 152-158.

⁴³ İbn Hâzım, *Faşl*, 3: 129.

⁴⁴ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, 209-210.

⁴⁵ İbn Hâzım, *Faşl*, 3: 120.

⁴⁶ İbn Hâzım, *Faşl*, 3: 131.

Câhız'dan (ö. 255/869) bahsederken onun eski bir hıristiyan olduğunu ifade eden İbn Hâzım, onun Allah'ın cisimleri yok edemediği düşüncesini savunduğunu belirtir.⁴⁷

İbn Hâzım'ın eleştirdiği isimlerden biri de Abbâd b. Süleyman'dır. (ö. 280/835) Onun naklettiğine göre Abbâd, renk, koku ve diğer arazların cisimlerin içinde doğal olarak bulunduğunu kabul eder. İbn Hâzım onu "fâsık olan bu şahıs âlemin yarısını yok sayar" diyerek eleştirir. İbn Hâzım'ın burada tekfirden bahsetmeyip sadece fâsık şeklinde nitelendirmekle aslında eleştiri boyutunda kalmış olmaktadır.

Bağdat Mu'tezile kelâmcılarının reisi kabul edilen Bîşr b. Mu'temir de (ö. 210/825) İbn Hâzım'ın eleştirdiği isimler arasındadır. İbn Hâzım'ın aktardığına göre Bîşr, renk, koku, tat, şiddet ve zayıflık gibi şeylerin Allah'ın yarattıklarından olmayıp insanların yaptıkları şeyler olduğuna inanır.⁴⁸

Mu'tezilî görüşleri değerlendiren İbn Hâzım genellikle belli başlı kelâmcıların isimlerini ve görüşlerini zikrederek tenkit etmektedir. Bununla birlikte, Ahmet b. Hâbit (ö. 232/846)⁴⁹, Ebu Ğaffar⁵⁰, Fadl el-Hadesî⁵¹ gibi adı Mu'tezile içinde geçmeyen bazı isimlere de yer vermektedir. Bu isimlerden özellikle Hâbit üzerinde daha fazla duran İbn Hâzım onun adâlet konusunda Mu'tezile'ye uyduğunu, meşietini terk ettiğini haber verir. Bu söylemlerin açıkça küfür olduğunu söyleyen İbn Hâzım burada Mu'tezilî saydığı isimlerin gerçekte Mu'tezile'ye mensubiyetinden ziyade görüş itibarıyla bu mezhebe yakın şeyler söylemelerini esas aldığı anlaşılmaktadır.

Mu'tezilenin önde gelen isimlerinden Ebû Hâşim Cübbâi'nin (ö. 321/933) ahvâl teorisi⁵² Allah'ın kendine ait fiillerinin bulunduğu görüşü nedeniyle İbn

⁴⁷ İbn Hâzım, *Faşl*, 3: 132.

⁴⁸ İbn Hâzım, *Faşl*, 3: 133.

⁴⁹ İbn Hâzım Nazzâm'ın öğrencilerinden saydığı Hâbit'a nispetle âlemin iki yaratıcısı fikrini savunduklarını aktarır. İbn Hâzım, *Faşl*, 3: 134. Ahmet b. Hâbit'in önceleri Mu'tezilî olduğu, sonradan İslâm'dan ayrıldığı kabul edilir. Nazzâm'a öğrenci olduğu söylenen Hâbit, İslâm'a aykırı bazı görüşlere sahip olması nedeniyle hocasından ayrıldığı için Mu'tezile mensuplarının kendisine tepki gösterilmiştir. Bk. Mustafa Öz, "Ahmed b. Hâbit" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2: 70-71.

⁵⁰ İbn Hâzım, Ebu Ğaffar'ın domuzun etinin ve beyninin helal olduğunu savunan bir Mu'tezilî düşünürdür. İbn Hâzım, *Faşl*, 3: 134.

⁵¹ İbn Hâzım, *Faşl*, 3: 134.

⁵² Ahvâl: Allah'ın zâti sıfatlarının zât ile ilişkisini anlatan bir kavramdır. Ebû Hâşim Cübbâi'ye kadar sıfatları nefyedenler ve sıfatların zâttan bağımsız gerçekliğini savunan Eş'arîlilerin görüşü olmak üzere iki ayrı görüş oluşmuştu. İkincisinin Kur'an'a uygunluğunu kabul eden Cübbâi, bunun tevhîd prensibine aykırı olması sebebiyle ve mensubu olduğu Mu'tezilî kelâmcıların anlayışının da sıfatları inkârâ götürdüğü hasebiyle ikisinin ortasında durarak bir çözüm bulmak istemiştir. "Hâl"lerin tek başına bir şey olmadıklarından destek alan Cübbâi, zâttan bağımsız gerçeklik olan sıfat anlayışından kurtulmuş olur. Bunun yerine varlığın diğer varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan zihni nitelikler olan "haller"i kullanmış ve bu sonraki Mu'tezilî kelâmcılar tarafından da benimsenmeye başlanmıştır. Cübbâi'nin ahvâl teorisi ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailer'in Kelâm Sistemi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 240-250; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2: 190-192.

Hzm tarafından eleştirilmiştir. Cübbâî, Allah kullarına bir şeyi emretmişse hastalık gibi bazı engeller varsa onların kaldırılmasının Allah'a vâcip olduğunu savunur. O, Allah'ın zatının isimlendirilmesinin insan tarafından yapılmasını mümkün görür. İbn Hzam bunu tarihin en çirkin istidlâli olarak nitelendirir.⁵³

Bazı meselelerde Mu'tezile'ye uyduğu kaydedilen Muhammed b. Abdullah b. Meserre b. Nuceyh (ö. 319-931)⁵⁴ kader konusunda Mu'tezile ile aynı görüştedir. İlim ve kudret sıfatının muhdes olduğunu savunan İbn Meserre'ye göre Allah'ın ilmi; birincisi külli yaratmak, ikincisi cüz'iyat ile ilgili yaratmak olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunlar gerçekleşinceye kadar Allah tarafından bilinemez. Bununla ilgili olarak "...*Sonra hepiniz, gaybı da görülen âlemi de bilene döndürüleceksiniz...*" (et-Tevbe, 9/94) âyetini delil getirir. İbn Meserre'nin âyeti yanlış anladığını belirten İbn Hzam'a göre bu âyetten maksat, Allah'ın kulların sakladıklarını da bilen olmasıdır. İbn Hzam onun ve arkadaşlarının Allah'ın bir şey olmadan da onları bildiğini söyleyenleri tekfir ettiğini ifade eder. İbn Meserre'yi tenkit ettiği konulardan biri de, bir Müslümanın Allah Rasûlün'den daha fazla iyilik yapmasını mümkün görmesidir.⁵⁵ Onun önemli bir Mu'tezili kelâmcı olduğunu söylemesi ve görüşlerine geniş sayılabilecek nitelikte yer vermesi abartılı sayılabilir. Özellikle sufi bir kimliğe sahip olması nefis terbiyesi ve zühd konularında bazı şeyler söylemesi, İbn Hzam tarafından farklı şekilde yorumlanmıştır.

İbn Hzam'ın Mu'tezile'nin ahmaklıkları diye bahsettiği yerde Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın istemeden beş dirhem ya da bunun değerinde bir şey çalan birisinin fâsık olmayıp mümin olduğunu savunduğunu ifade eder. Yine Bısr b. Mu'temir'e göre istemeden on dirhem çalan kimse mü'min; isteyerek ve bilerek on dirhem çalan ise tevbe etmedikçe cehennemde ebedi kalır. Nazzâm'a göre ise istemeden iki yüz dirhem çalan birisine günah yoktur; ancak isteyerek bu miktarı çalarsa İslâm'dan çıkar ve cehennemde ebedi olarak kalır.⁵⁶

İbn Hzam, Sümâme b. Eşres'den (ö. 213/828) söz ederken onun "Allah âlemi kendi tabiatıyla yarattı" şeklindeki görüşünü küfür olarak niteler. Ayrıca Sümâme'ye göre Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecusiler ve putperestler gerçekte cehenneme girmeyip toprak olacaklardır. Bundan daha büyük bir küfrün olmadığını ifade eden İbn Hzam, Sümâme'yi ayrıca şu görüşünden dolayı da eleştirir. Allah Rasûlün'nün oğlu İbrahim ile birlikte Müslümanların ergenlik çağına ermeden ölen çocukları ve deli olanlar cennete girmeden toprak olacaklardır. Bu görüşü verdikten sonra İbn Hzam bunun açıkça Allah'a karşı gelmek olduğunu belirtir.⁵⁷ Ancak bu-

⁵³ İbn Hzam, *Faşl*, 3: 137.

⁵⁴ İbn Meserre, tasavvufa meyli ile birlikte Mu'tezili bazı görüşlere de sahip olan Kurtuba'lı bir isim olarak bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Çağrı, "İbn Meserre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20: 188-193.

⁵⁵ İbn Hzam, *Faşl*, 3: 135.

⁵⁶ İbn Hzam, *Faşl*, 3: 139-140.

⁵⁷ İbn Hzam, *Faşl*, 3: 132; Ayrıca bk. Bağdadî, *Fark*, 172, 175.

rada İbn Hâzım'ın kullandığı karşı gelmek, günah işleyen Müslümanın Allah'a isyanı anlamında olmayıp küfürle eşdeğer olmak kastedilir. Öte yandan Hayyât (ö. 300/913) Sümâme'ye iftira etmekle suçladığı İbn Hâzım'ı bu konuda eleştirmiştir.⁵⁸

2.2.2. İbn Hâzım'ın Kelâmî Meselelerde Mu'tezile'yi Eleştirmesi

Eleştirilerini daha çok düşünürler üzerinden yapan İbn Hâzım'ın Mu'tezile'ye yönelik metodolojik anlamda tenkitleri de bulunmaktadır. Bu çerçevede Mu'tezile'yi eleştirdiği konulardan biri bilgi meselesidir. İbn Hâzım bilginin kaynakları arasında yer alan haber konusuyla daha fazla ilgilenmiştir. O, kelâmcıların kesin bilgi ifade etmemesi nedeniyle itikâdî konularda itibar etmediği haber-i vâhid hakkında farklı bir değerlendirmede bulunur. Ona göre, adâlet şartını tamamlayan râvîninin rivâyetinde şüphe kalmaz. Zira ahâd haber kesin bilgi ifade eder. İbn Hâzım bunu Allah Rasulü'nün bütün sözlerinin vahiy olmasına dayandırır.⁵⁹ İbn Hâzım mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiği konusunda kelâmcılarla aynı fikri paylaşır.

Bilginin kaynakları arasında aklın rolüne vurgu yapan İbn Hâzım bu konuda kelâmcılar gibi düşünse de bilginin mahiyetini kendine özgü bir mantık çerçevesinde değerlendirir.⁶⁰

İbn Hâzım, Mu'tezile'ye yönelttiği tenkitlerde kıyas ve re'y konusunu gündeme getirir. Kelâmcıların ilk kullandığı delillerden sayılan gaibin şahide kıyaslanması şeklindeki yöntem (kıyas'ul-ğâib ale's-şahid), insanların kendi arzularına göre hüküm vermelerini sağlamaktadır.⁶¹ Kelâmcıların görüş ayrılıklarının yine bu yöntem göre şekillenmekte olduğunu savunan İbn Hâzım'a göre re'y ve kıyas vahyin onaylamadığı bir şey olduğundan geçersiz olmalıdır.⁶² Bu yaklaşımıyla İbn Hâzım aşkın ve müteâl olan ilâhın hâdis olan insana kıyaslandığını düşünmektedir.

Mu'tezile ile ilgili eleştirisi bağlamında İbn Hâzım'ın üzerinde durduğu hususlardan biri de Mu'tezile'nin aslah anlayışıdır. Onun bu konudaki eleştirisi daha çok Mu'tezile'nin yaratma anlayışıyla ilgilidir. Buna göre Allah'ın yaratması bir sebep ve illete bağlı olmadan gerçekleşir.⁶³ Bu hususta İbn Hâzım'ın Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirisiyle aslında Allah hakkında bir zorunluluktan bahsetmenin doğru olmadığına dikkat çekmek istemektedir.

⁵⁸ Hayyât, *İntişâr ve'r-red*, 67; İbn Hâzım, *Faşl*, 3: 132;

⁵⁹ İbn Hâzım, *Usûl ve fûru'*, 1: 29-30.

⁶⁰ Enver Za'bi, *Zâhiriyyetu İbn Hâzım el-Endelûsi: Mes'eleti'l-ma'rife ve menahici'l-bahs*, 2. Bs. (Herndon: el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmi, 2009/1429), 75-76.

⁶¹ Yavuz, "İbn Hâzım", 20:53.

⁶² Za'bi, *Zâhiriyyetu İbn Hâzım el-Endelûsi: mes'eleti'l-ma'rife ve menahici'l-bahs*, 172; Muhammed Taha Haciri, *İbn Hâzım sure Endelûsiyye* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1982), 120-121; İbn Hâzım, *el-Usûl ve'l-Furu'*, 2: 153-158. Serdar, "İbn Hâzım'ın Kelâmî Görüşleri", 59, 104. Kıyas ve re'yin Kelâm ve Fıkıh ilimleri açısından farklı olduğu kabul edilir. Mezkûr iki ilmin konu ile ilgili ayrımların daha ayrıntılı görmek için bk. Serdar, "İbn Hâzım'ın Kelâmî Görüşleri", 85-108

⁶³ İbn Hâzım, *el-Usûl ve'l-Furu'*, 2: 153-158.

İbn Hızım Mu'tezile'nin aslah prensibini eleştirirken Allah'a zorunluluk atfedilmesinin ve onun irâdesine sınırlama getirmenin söz konusu olduğunu vurgular. İbn Hızım'ın eleştirisi sınırını aşarak işi küfür noktasına getirdiği yerlerden birisi de bu husustur. Ona göre böyle bir şey Allah hakkında acziyet ve eksiklik nispet etmek olduğundan açık bir küfürdür.⁶⁴

İbn Hızım'ın Mu'tezile ile birlikte Eş'arîliğe yönelttiği eleştirileri aynı minvalde görmek mümkündür. Zira sıfât görüşlerinden dolayı Sıfâtiyye, Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılarını teşbih ve tecsim düşüncesine sahip olmakla suçlar.⁶⁵

İbn Hızım'ın Eş'arîlik eleştirisinin, doğru bilgilere dayanmayan haksız itirazlar olduğu anlaşılmaktadır. Aynı durum Mu'tezile hakkındaki eleştirileri için de geçerlidir. Zira gerçekte Mu'tezilî olmadıkları halde Mu'tezile'ye mensup diye bahsettiği bazı isimler üzerinden eleştiriler yönelten İbn Hızım⁶⁶ tenkitlerinde kelâm ekollerini hedef aldığı gibi onun yer yer kelâm yöntemini eleştirdiği de görülmektedir.⁶⁷ Bu durumu göz önünde bulundurarak İbn Hızım'ın kelâm ekollerini eleştirisi incelendiğinde aslında meselenin kelâm metodolojisine bakış açısıyla ilgili olduğu anlaşılabilmektedir.

Hadislerde ümmetin çeşitli fırkalara ayrılması⁶⁸ ve bir Müslüman kardeşine kâfir demekle o hükmün söyleyene dönme ihtimalinden bahseden⁶⁹ hadisleri sened bakımından zayıf gören İbn Hızım özellikle tekfir konusunda oldukça cesur davranmaktadır. Fırâk ve ma'kâlât geleneğinde İbn Hızım, farklı bir yöntem uygulayarak muhaliflerini sık sık tekfir etmekten çekinmemiştir.⁷⁰ Cürcânî (ö. 816/1413) Ehl-i kible'nin tekfiri konusunu işlediği bölümde Mu'tezile'nin farklı görüşlerinin bulunmasının tekfire konu edilmesinin mümkün olup olmadığını değerlendirir. O, Mu'tezile'nin sıfatlar, insanın fiilleri, halku'l-Kur'ân ve ma'dumun şey olması gibi meselelerde tekfir edildiğini belirtir. Ancak Cürcânî bu görüşlerin tekfiri gerektirmediğini savunur.⁷¹

Aslında Mu'tezile eleştirisi İbn Hızım'a özgü bir durum değildir. Zira Endülüs'te itizâlî görüşler reddedilmiş, bu görüşte olan düşünürler bölgeden kovulmuştur.⁷² İbn Hızım'ın Mu'tezile eleştirisini mezkûr durumu göz önünde bulundurarak

⁶⁴ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zahirî İbn Hızım, *el-İhkam fî usûli'l-ahkâm*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz (Kahire: Mektebetü'l-atife, 1975/1398) 8: 1452-1455.

⁶⁵ Serdar, "İbn Hızım'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri", 104.

⁶⁶ Muharrem Akoğlu, "İbn Hızım'ın Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri", *Bilimname: Düşünce Platformu* 4/10 (2006/1): 70.

⁶⁷ Serdar, "İbn Hızım Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri", 99, 101-102.

⁶⁸ Tirmizî, imân, 18.

⁶⁹ Buhârî, Edeb, 73.

⁷⁰ Hüseyin Güneş, *İslam'da Zahiri-Sünni Düşüncenin Çekişmesi: İbn Hızım ve Eş'arîlik Örneği* (Konya: Kitap Dünyası, 2007), 56-57.

⁷¹ Cürcanî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3: 561-566.

⁷² Serdar, "İbn Hızım'ın Eş'arî Kelâmına Yönelik Eleştirileri", 11.

değerlendirme yapmak gerekir. Ayrıca onun pek çok kelâm ekolüne yönelik tenkitleri olmakla birlikte, her birini aynı derecede eleştirmemiştir. Örneğin selef düşüncesine yakın olan Eş'ârilik, Mu'tezile'ye göre daha ağır eleştirilmiştir.

SONUÇ

İbn Hâzım Mu'tezile'nin mezhep anlayışı ve algısı ile bazı temsilcileri arasında ayırım yapan bir tavır geliştirmiştir. Mezhepler tarihi alanında daha çok tanınan ancak kelâmî ve fikhî görüşleri de bulunan İbn Hâzım, kelâm ilmi ile alakalı bazı konulardaki görüşlere sahip ve kelâm metodolojisi açısından farklı bir tutum içinde olan bir isimdir. Mütekellim olup olmadığıyla ilgili çeşitli iddialar bulunan İbn Hâzım, bu anlamda selef mantığını savunan bir isim olarak görülebilir. Kelâm ekollerinin görüşlerini ele aldığı bölümde zaman zaman oldukça katı ve sert bir üsluba sahip olması dikkat çekicidir. Nitekim İslâm mezhepleri ile alakalı sadece Mu'tezile ile değil, Mürcie, Hâricilik ve Eş'ârilik hakkında genişçe eleştirilerde bulunması onun bu konudaki ilgi ve alakasını ortaya koyması bakımından önemlidir. Bununla birlikte bu ekolleri ayrı başlıklar altında eleştirdiği yerde Mâtürîdî eleştirisine dair bir bölümün bulunmamasını da kaydetmek gerekir. Kelâm ve mezhepler tarihi alanında kıymetli olan İbn Hâzım'ın *Faşl* adlı eseri farklı görüşlere karşı saldırgan üslubu nedeniyle kendisine gösterilen ilgi ve alakada bir düşüşe de sebep olmuştur.

İbn Hâzım, kelâm ekollerini değerlendirdiği bölümde zaman zaman eleştirinin dışına çıkarak tekfirden söz etmiştir. Mürcie, Şia, Hâricilik, Mu'tezile ve Eş'ârilik ile ilgili eleştirilerde bulunan İbn Hâzım'ın bu ekollere genel anlamda sert ve katı bir şekilde saldırdığı görülmektedir. Daha da önemlisi, Mu'tezile eleştirisinde kendisinin belirlediği temel ilkelerden bir sapma söz konusu olmuştur.

İbn Hâzım farklı fikir ve görüşlere müsamahakâr olmak gerektiğini söylerken hassas davranarak bu anlamda önemli ilkelerden bahsetmiştir. Daha sonra gerek Eş'ârilik gerekse Mu'tezile ile ilgili yaklaşımında farklı bir tavır içine girmiştir. İbn Hâzım'ın farklı görüşlere karşı tahammül sınırından uzaklaşarak yer yer tekfirden söz etmesi onun için bir handicap oluşturmuştur. Zira söz konusu kelâm ekollerine yönelik eleştiri üslubunu, üstelik tekfirden bahsetmesini onun dile getirdiği tahammül ile bağdaştırmak mümkün değildir.

Son olarak İbn Hâzım açısından bir problem olarak görülebilecek başka bir husus da, gerçekte Mu'tezilî olmadıkları halde bazı isimlerin görüşlerini eleştirirken bunu Mu'tezileye nispet ederek yapmasıdır. O nedenle İbn Hâzım'ın bu hususlarda söyledikleriyle ilgili ihtiyatlı olmak gerektirdiğini belirtmek gerekir.

KAYNAKLAR

- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikâdi Mezhepler ve Akaid Esasları*. Trc. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011. 320 s.
- Akoğlu, Muharrem. "İbn Hâzım'ın Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri". *Bilimname: Düşünce Platformu* 4/10 (2006/1): 63-92.
- Apaydın, Yunus. "İbn Hâzım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 58-61. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Aydın, Hasan. "Eleştiri Geleneği İslâm Kültürü ve Biz". 2018/57. erişim: 23.03.2019. <http://www.egitirim.gen.tr/tr/index.php/arsiv/sayi-51-060/sayi-57-ocak-2018/1055-elestiri-gelenegi-islam-kulturu-ve-biz>
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Akileşme Süreci: Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001. 287 s.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Farğ beyne'l-fırâğ ve beyânü'l-fırqati'n-nâciye minhüm*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Dârü't-Tûras, ts. 366 s.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Hanefî. *Şerhu'l-mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeire. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997/1417.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Tekvinü'l-akli'l-Arabi*. 4. Bs. Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyü'l-Arabi, 1991. 351 s.
- ~~Câbirî, Muhammed Âbid. Bünyetü'l-akli'l-Arabi~~. 2. Bs. Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyü'l-Arabi, 1991. 599 s.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Hanefî. *Şerhu'l-mevâkıf*. Thk. Abdurrahman Umeire. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997/1417.
- Çağrıncı, Mustafa. "İbn Meserre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 188-193. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Çelebi, İlyas. *Dini Düşüncede İtidal ve Hoşgörü*. İstanbul: Çamlıca yayınları, 2009.
- Deylemi, Muhammed b. Hasan. *Beyânu mezhebi'l-Batniyye ve butlanuhu*. Haz. R. Strothmann. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1938.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfû'l-muşallîn*. Tsh. Hellmut Ritter. 2. Bs. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. 1963. 688 s.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-'Âlim ve'l-müte'allim*. Haz. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevseri. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Fedâihü'l-Bâtniyye*. Thk. Abdurrahman Bedevi. Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1964.
- ~~Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed~~. *el-İktisad fi'l-İtikad*. Haz. İbrâhim Agah Çubukçu-Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. 1962.
- ~~Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed~~. *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeke*. Nşr. Riyâd Mustafa el-Abdullah. Dımaşk: Dârü'l-Hikme, 1986. 126 s.
- ~~Gazzâlî, Ebû Hamid Huccetü'lislam Muhammed b. Muhammed~~. *Tehâfütü'l-felâsife*. 4. Bs.. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1990.
- Güneş, Hüseyin. *İslam'da Zahiri-Sünni Düşüncenin Çekişmesi: İbn Hâzım ve Eş'arilik Örneği*. Konya: Kitap Dünyası, 2007. 205 s.

- Gölcük, Şerafettin. "Bakillâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 531-535. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Haciri, Muhammed Taha. *İbn Hızam sure Endelüsiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1982. 231 s.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osmân. *el-İntişâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülhid*. Beyrut: İdaretu Ma'hedü'l-Edebi's-Şarkıyye (Institut de Lettres Orientales). 1957.
- İbn Hızam, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zahiri. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Haz. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996/1416.
- ~~İbn Hızam, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zahiri. *el-İhkam fi usûli'l-ahkâm*. Thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz. 8 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-atife, 1975/1398.~~
- ~~İbn Hızam, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zahiri. *el-Usûl ve'l-fürû'*. 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984/1404.~~
- İzutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. Trc. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012. 299 s.
- Kâdi Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen el-Hemedâni. *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*. Thk. Abdülkerim Osman. 2. Bs.. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988/1408.
- ~~Kâdi Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen el-Hemedâni. *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Nşr. Fuâd Seyyid. Tunus 1406/1986.~~
- Kalaycı, Mehmet. "Kutuplaşma, Konumlanma ve Ayrışma Zemini Olarak Mezheplerde Tekfir ve Tadlil Olgusu". *Hayatın Anlamı İmân*. Ed. Murat Sülün. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Karağaç, Hilmi. "Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematigi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 163-186.
- Karadaş, Çağfer. "İbn Hızam ve Eşarilik Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009): 89-102.
- Karhğa, Bekir. "Gazzâlî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 518-530. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Karadâvî, Yûsuf, *Zahiretü'l-gulûv fi't-tekfîr*. 2. Bs.. Kahire: Mektebetu Vehbe. 1985/1406. 79 s.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Elfâz-ı küfür" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 26-27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Koğlu, Orhan Şener. *Cübbailer'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011. 616 s.
- Nesefî Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşirâtü'l-edille fi'l-keâm*. Thk. Salame Claude. 2. Cilt. Dımaşk (Damas): Institut Français de Damas, 1993.
- Öz, Mustafa. "Ahmed b. Hâbit" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 70-71. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Serdar, Murat. İbn Hızam'ın Kelâmî Görüşleri. Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi, 2005.
- ~~Serdar, Murat. "İbn Hızam'ın Eş'ari Kelâmına Yönelik Eleştirileri". *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*. 2: 89-120. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.~~
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddin (Lisânüddin) Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Abdülaziz Muhammed Vekil. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968.
- Şa'rânî, Ebû'l-Mevâhib (Ebû Abdirrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali. *el-Yevâkit ve'l-cevâhir fi beyâni akaidü'l-ekabir; el-Kibritü'l-ahmer fi beyâni ulumi's-şeyhi'l-ekber*. 2. Bs. 2 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1889.

İBN HAZM'IN MU'TEZİLE'Yİ DEĞERLENDİRMESİ

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahvâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 190-192. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

~~Yavuz, Yusuf Şevki.~~ "İbn Hazm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 52-56. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Za'bi, Enver. *Zâhiriyyetu İbn Hazm el-Endelûsi: mes'eleti'l-ma'rife ve menâhici'l-bahs*. 2. Bs. Herndon: el-Ma'hedü'l-Alemi li'l-Fikri'l-İslâmî, 2009/1429. 224 s.

HANEFİ MEZHEBİNDE REDDİYE LİTERATÜRÜNE DAİR BAZI ESERLER

Halis DEMİR*

GİRİŞ

Reddiyenin türetildiği arapça “radd” sözcükte bir şeyi geri döndürmek, geri çevirmek, geri göndermek,¹ kabul etmemek, hatasını beyan etmek anlamları vardır.² Fıkıhta bu eserler “*er-raddu ala...*”, “*Kitâbü’r-Redd alâ...*”, “*Kitâb alâ...*”, bir eser için yazılmışsa “*Nakzu Kitâbi İbni’r-Râvendî fi...*”, bir şahsın görüşlerine karşı yazılmışsa “*Kitâbü’n-Nakz ale’r-Râzi fi’l-ilmî’l-ilâhî..*” vb. şekilde isim verilmiştir. İslâm tarihinde reddiye yazma geleneği, mezhep ve fırkaların oluşumuyla yaygınlık kazanmıştır.³ Fıkıh âlimleri üzerinde ihtilafa düştükleri konularda görüşlerinin Kur’an ve sünnete uygun olduğunu göstermek, kişilerin yanıldıklarını belirtmek için reddiye türü eserlere veya risalelere yer vermişlerdir.

Fıkıh ilminde reddiyeler risale, hüccet, burhan gibi isimler altında müstakil olarak; furuk, hılaf ve şerhler gibi eserlerde ise ilgili iddialar verilip deliller serd edilmekte sonra da müellifin fikri belirtilmektedir.

Konu şu başlıklar halinde takdim edilmiştir: Ebû Hanîfe müdafaası için yazılan eserler, mezhep müdafaası için yazılan eserler, Hanefi mezhebi içerisinde yazılan eserler, fıkıh usulü ile ilgili eserler, müamelat bahisleri içeren eserler. Burada bir şekilde reddiye yönü baskın olan olarak yer verilen eserler Hanefi mezhebi fıkıh eserleri ile sınırlı tutulmuştur.

Yöntem olarak, önce bahsi geçen eserlerle alakalı kısa bilgiler verilmiştir. Müelliflerin hayatı, ulaşılabilmemiş ise müellifin eseri ile ilgili kısa bilgilere temas edilmiştir. Yazının akıcılığını bozmamak için yazmalarla ilgili bilgiler dipnot şeklinde verilmiştir.

Bu çalışma reddiye bahsinde yazılan kitap ve bazı risalelerin tesbiti amacıyla kaleme alınmıştır. Müelliflerin birbirini tenkit ederken kullandıkları üslupları başlıbaşına bir konudur. Yine bu konuyla ilgili Osmanlı Döneminde yazılan bir çok risale tespit edilmiş, fakat bu çalışmada onlara yer verilmemiştir.

* Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, Halisdemir@Cumhuriyet.edu.tr

1 Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbni Manzur, *Lisanu’l-Arab* (Beyrut: 1968), 4:152.

2 Muhammed Yakub Firûzâbâdi, *el-Kamûsü’l-muhîd* (Beyrut: 2005), 282.

3 Mustafa Sinanoğlu, “Reddiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 516.

1.EBÛ HANİFE MÜDAFAASI İÇİN YAZILAN ESERLER

1.1.Kitâbü'r-Red ale's-Siyerî'l-Evzâi; Ebu Yûsuf (ö. 182/798).

Ebû Yûsuf (ö.182/798) Ebû Hanîfe'nin talebesi, müctehid ve ilk kâdilkudâttır. Kûfe'de doğmuştur (113/731). Ebû Hanife, İbn Ebî Leylâ, Ebû İshâk eş-Şeybânî, Süleymân et-Temîmî, A'meş, Hişâm b. Urve, Muhammed b. Yesâr, Hasan b. Dînâr ve İsmâil b. Ümeyye gibi âlimler hocalarıdır. Dokuz yıl İbn Ebî Leylâ'nın, sonra da on yedi yıl Ebû Hanîfe'nin ders halkasına devam etmiştir. Bazı öğrencileri Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Bişr b. Velîd el-Kindî, Bişr b. Gıyâs, Yahya b. Maîn, Hilâl b. Yahyâ er-Re'y, Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî, Esed b. Furât ve Yahya b. Âdem'dir. Ebû Yûsuf genellikle Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimsese de tercih ve görüşlerini açıkça ifade etmiş, Ebû Hanîfe'nin görüşüne muhalefet ettiği de olmuştur. Bağdat'ta vefat etmiştir (5 Rebîulevvel 182/26 Nisan 798).⁴

er-Red alâ Siyerî'l-Evzâi: Ebû Hanîfe İmam Muhammed'e devletler hukuku konusunda *es-Siyerü's-sagîr*'i yazdırmıştır. Bu görüşleri *Evzâi Kitâbü Siyerî'l-Evzâ* 'i adlı eserinde tenkît edince Ebû Yûsuf cevap olarak bu eseri telif etmiştir.⁵

1.2. el-Hücce alâ ehli'l- Medîne; Muhammed b. Hasan Şeybânî (ö. 189/805)

Şeybânî, Vâsıt'ta dünyaya gelmiştir (132/749). Ebû Hanîfe'nin öğrencisidir. Hanefî mezhebinin görüşlerini eserleriyle kayıt altına almıştır.⁶ Uzun süre Ebû Hanîfe'nin ilim meclisinde bulunan Şeybânî, O'nun vefatından sonra Ebû Yûsuf'un derslerine devam etmiştir. Medine'de İmâm Mâlik'ten *el-Muvatta*'ı dinlemiştir. Mekke'de Süfyân b. Uyeyne'den, Dımaşk'ta Evzâi'den, Horasan'da Abdullah b. Mübarek'ten ve Basra'da çeşitli âlimlerden; ayrıca İbn Cüreyc, İbn Ebû Arûbe, Evzâi, Süfyân es-Sevrî, Rebî' b. Sabîh, Şu'be b. Haccâc, İbn Ebû Zî'b, Mâlik b. Enes gibi muhaddislerden ilim tahsil etmiştir. Bağdat'a yerleşmiştir. Öğrencileri arasında Şuayb b. Süleymân el-Keysânî, Ebû Süleymân el-Cüzcânî, Ebû Hafs el-Kebîr, Hişâm b. Ubeydullah er-Râzî, İsa b. Ebân, İbn Semâa, İsmâil b. Tevbe el-Kazvîni, Esed b. Furât bulunmaktadır. Şeybânî Rakka kadılığı, sonra da başkadılık yapmıştır. Rey'de vefat etmiştir (ö.189/805).

⁴ Ebu Yusuf ile ilgili çalışmalar için bkz. Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 260-265; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 20-23.

⁵ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyerî'l-Evzâi*, thk. Seyyid Mahmud Şah Ebu'l-Vefa el-Efgânî (Kahire: 1357).

⁶ Muhammed b. Eş-Şeybani ile ilgili çalışmalar için bkz. Mehmet Bounukalın, "el-Câmi'u's-Sagîr li'l-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî", *Dirâse Tevsikiye Tahliyye Nakdiyye, İslâm Araştırmaları Dergisi*, 20 (2008):1-38.

el-Hüccetü alâ Ehli'l-Medîne: Eserde önce konuyla ilgili Ebû Hanîfe'nin ve Medîne Ehlinin içtihatları aktarılır. Deliller ve gerekçeler izah edilerek değerlendirilir. Eser mukayeseli fıkıhın ilk örneklerindedir.⁷

1.3. Bekkâr b. Kuteybe (ö. 270/884)

Bekkâr b. Kuteybe b. Esed el-Bekrâvî Basra'da doğmuştur (82/798). Hilâl b. Yahyâ, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Yezîd b. Hârûn, Ravh b. Ubâde, Vehb b. Cerîr'den hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de et-Tahâvî, Ebû Avâne el-İsferâyînî, İbn Huzeyme, İbn Ziyâd en-Nîsâbüri ve İbn Ebû Hâtîm ders okumuştur. Mısır kadılığı yapmıştır. (ö. 6 Zilhicce 270/5 Haziran 884).

Ebû Hanîfe'yi İmam Şâfiî'nin tenkit ettiği konularda savunmak üzere bir eser kaleme aldığı ifade edilmiştir.⁸

1.4. er-Redd ve'l-intisâr alâ mezhebi imâmi'l-eimme ve sirâci'l-ümme; Kerderî (ö. 642/1244)

Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-Kerderî, Kerder şehrinde dünyaya gelmiştir (559/1164). Mutarrizî, Semerkant, Burhâneddin el-Merginânî, Rûknülislâm İmâmzâde, Bedreddin el-Versekî, İmâdüddin ez-Zerencerî, Nüreddin es-Sâbûnî, Kâdihan gibi hocaların derslerini takip etmiştir. Buhara'da vefat etmiştir. (ö. 642/1244).⁹

Er-Redd ve'l-intisâr alâ mezhebi imâmi'l-eimme ve sirâci'l-ümme: Hanefî mezhebine ve Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilere cevap niteliğindedir. Müellif Gazzâlî'nin *Menhûl* adlı fıkıh usulüne dair eserinin sonunda İmam Şâfiî ve mezhebinin diğerlerinden üstünlüğünü dile getirdiğini, ayrıca Ebû Hanîfe'ye ağır ithamlarda bulunduğunu (*Menhûl*, s. 495-504) görünce risâleyi ona cevap vermek üzere kaleme aldığını ifade etmiştir. Oysa Gazzâlî *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'de Ebû Hanîfe hakkında saygılı ifadeler kullanmıştır. Kendi gördüğü nüshanın üzerinde Mahmûd el-Gazzâlî diye bir Mu'tezilî âlimin adının bulunduğunu belirtilmiştir. *Menhûl*'deki ifadeler birisi tarafından kitaba eklenerek Gazzâlî'ye maledilmiş olabilir. Bazı Hanefî âlimlerinin yorumu ise bu sözlerin Gazzâlî'ye ait olması halinde bile olgunluk döneminden önceki yıllarda söylenmiş olabilir. Bu, *Menhûl*'ün Gazzâlî'ye nisbetini tartışmalı hale getirmektedir.

⁷ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hüccetü alâ ehli'l-Medîne*, nşr. Seyyid Mahmud Şah Ebu'l-Vefa el-Efgânî, (Beyrut: Alemlü'l-kütüb, ts.); Aydın Taş, "Şeybani", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 42.

⁸ Orhan, Çeker, "Bekkar b. Kuteybe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 365.

⁹ Özel, Ahmet, "Kerderî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 276-278.

Kerderî'nin risâlesinin farklı isimdeki bazı nüshaları şunlardır:

El-Hakku'l-mübîn fi idhâdi şübehi'l-mübtlîn;¹⁰ *Risâle fi te'yidi mezhebi Ebi Hanîfe*,¹¹ *Risâle fi'r-red 'ale'l-İmâm el-Gazzâlî*¹²; *Kitâb fi'r-red 'alâ men yu'ânid Ebâ Hanîfe ve ashâbeh*;¹³ *er-Red ve'l-intişâr 'alâ mezhebi imâmi'l-e'imme ve sirâci'l-ümme*,¹⁴ *el-Fevâ'idü'l-münife fi'z-zebbi 'an Ebi Hanîfe*.¹⁵

1.5. ed-Dürrü'l-münife fi'r-red alâ İbn Ebi Şeybe fimâ evredehü alâ Ebi Hanîfe; Kureşî (ö. 775/1373)

Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî 696 (1297) tarihinde doğmuştur. İbnü's-Savvâf, İmâdüddin İbnü's-Sükkerî, Ebül-Abbas el-Haccâr, Sittülvüzerâ, Reşidüddin İbnü'l-Muallim ve Kutbüddin el-Haleb'den, Fahreddin Osman b. İbrâhim et-Türkmânî ile iki oğlu Alâeddin İbnü't-Türkmânî ve Tâceddin İbnü't-Türkmânî'den, Ebû Hayyân el-Endelüsî, İbn Seyyidünnâs, Radiyyüddin et-Taberî'den ders almıştır. Kahire'de vefat etmiştir (ö. 775 (1373)).¹⁶

ed-Dürrü'l-münife fi'r-red alâ İbn Ebi Şeybe fimâ evredehü alâ Ebi Hanîfe, İbn Ebû Şeybe'nin el-Musanef'inde Ebi Hanîfe'ye yönelttiği eleştirilerine reddiyedir.¹⁷

1.6. Keşfu'l-İltibâs 'ammâ evredehü'l-İmâmi'l-Buhârî 'alâ Ba'zi'n-Nâs; Meydânî (ö.1298/1881)

Abdulganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî Dımaşk'ta doğmuştur (1222/1807). Ömer Efendi el-Müctehid, Muhammed Emîn İbn Âbidîn, Hasan b. İbrâhîm el-Baytâr, Şeyhulislâm Bâcûrî, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman el-Küzberî, Abdullah el-Kürdî, Abdullah el-Mîrganî, Mustafa Mübellit, Hasan b. Selîm b. Selâme ed-Decânî ve Tâhir Efendi'den faydalanmıştır. Öğrencileri arasında Tâhir el-Cezâirî, Saîd b. Abdullah eş-Şertûnî ve Bağdat nakıbı Selman Efendi el-Kâdirî bulunmaktadır. Dımaşk'ta vefat etmiştir (ö. 1298/1881).

¹⁰ Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-Kerderî, *el-Hakku'l-mübîn fi idhâdi şübehi'l-mübtlîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 2424, vr. 1a-67b.

¹¹ Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-Kerderî, *Risâle fi te'yidi mezhebi Ebi Hanîfe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 780.

¹² Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-Kerderî, *Risâle fi'r-red 'ale'l-İmâm el-Gazzâlî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2768, vr. 1-43.

¹³ Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-Kerderî, *Kitâb fi'r-red 'alâ men yu'ânid Ebâ Hanîfe ve ashâbeh*; *el-Fevâ'idü'l-münife fi'z-zebbi 'an Ebi Hanîfe*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 779.

¹⁴ Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed el-Kerderî, *er-Red ve'l-intişâr 'alâ mezhebi imâmi'l-e'imme ve sirâci'l-ümme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2732, vr. 153-176.

¹⁵ Özel, "Kerderî", 15: 276-278.

¹⁶ Özel, Ahmet, "Kureşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 441.

¹⁷ Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî (ö. 775/1373), *ed-Dürrü'l-münife fi'r-red alâ İbn Ebi Şeybe fimâ evredehü alâ Ebi Hanîfe*, (Byy: Mahtutau Mektebet-i İbn Abbas, bty.), No: 1197. Yazma

Keşfu'l-iltibâs 'ammâ evredehu'l-İmâmi'l-Buhârî 'alâ ba'zi'n-nâs. Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde Ebû Hanîfe'yi eleştirmek üzere "Kâle ba'zû'n-nâs" kalıbıyla aktardığı içtihatları savunmak için kaleme alınmıştır. 1881)¹⁸

1.7. Tenîbü'l-Hatîb âlâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib; Kevserî (1879-1952)

Muhammed Zâhid Kevserî Düzce'de doğmuştur (16 Eylül 1879). Mûsâ Kâzım Kevserî, Çekmeceli İsmâil Zühdü Efendi, Yûsuf Ziyâeddin Efendi, Karînâbâdlı Halil Efendi, Alasonyalı Ali Zeynelâbidin Efendi, Eğinli İbrâhim Hakkı Efendi ve Şeyh Mehmed Esad gibi âlimlerden ders almıştır. Müderrislik yapmıştır. 1922 yılında hakkında tutuklama emri çıkarılınca Şam'a, sonra 1926'da Kahire'ye gitmiştir. Abdülhamîd el-Kütübî el-Mısri, Ahmed Avang Hüseyin, Alasonyalı Büyük Cemal Ögüt, Abdülfettâh Ebû Gudde, Ahmed Hayri Paşa, Muhammed Reşad Abdülmuttalib, Ali Ulvi Kurucu, Mehmed İhsan Efendi, Mustafa Runyun ve Muhammed Hüseyin onun talebelerdendir. Kahire'de vefat etmiştir (11 Ağustos 1952).¹⁹

Tenîbü'l-Hatîb âlâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib: Zâhid Muhammed Zâhid Kevserî (1879-1952). Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) Ebû Hanîfe hakkındaki bazı iddialarına cevap vermek üzere yazılmıştır. Bu esere Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî *Talî'atü't-tenkil limâ verede fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl* adlı reddiye yazmıştır. Kevserî *et-Terhib bi-nakdi't-Te'nîb* adlı risâlesiyle buna cevap vermiştir.²⁰ Yemânî'nin buna karşı yazdığı *et-Tenkil limâ verede fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl* adlı eser Muhammed Zâhid Kevserî'nin vefatından sonra Nâsîrüddin el-Elbânî ve Muhammed Abdürrezzâk Hamza tarafından dipnotlar ve ta'liklerle beraber yayımlanmıştır.²¹ Muhammed Abdürrezzâk Hamza, Muhammed Zâhid Kevserî'nin Yemânî için kaleme aldığı reddiye *el-Mukâbele beyne'l-hüdâ ve'd-dalâl: Havle Terhibi'l-Kevserî bi-nakdi Te'nîbihî* adlı bir kitapla karşılık vermiştir.²²

1.8. En-Nüketü't-tarîfe fî't-tehaddüs an Rudûdi İbn Ebî Şeybe âlâ Ebî Hanîfe; Kevserî (1879-1952)

¹⁸ Davut Yaylalı, "Meydâni, Abdülgani b. Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 500-501; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 364-365; Abdülgani b. Tâlib b. Hammâde el-Meydâni, *Keşfu'l-iltibâs 'ammâ evredehu'l-İmâmi'l-Buhârî alâ ba'zi'n-nâs*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: 1993).

¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Zâhid Kevserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 77-80.

²⁰ Muhammed Zâhid Kevserî, *et-Terhib bi-nakdi't-Te'nîb* (Kahire: 1949).

²¹ Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, *et-Tenkil limâ verede fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl*, thk. Nâsîrüddin el-Elbânî ve Muhammed Abdürrezzâk Hamza (Riyad: 1403/1983).

²² Yavuz, "Zâhid Kevserî", 44: 77-80.

İbn Ebû Şeybe'nin, Ebû Hanife'nin sahih hadislere muhalefet ettiğine ilişkin iddialarına karşı yazılmıştır.²³

1.9. İhkaku'l-hak bi-ibtâli'l-bâtıl fi Mugisi'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak; Kevseri (1879-1952)

Abdûlmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) Cüveynî'nin *Mugîsü'l-halk fi ihtiyâri'l-ehak* adlı eserinde,²⁴ İmam Şâfiî'nin en büyük müctehid ve en iyi mezhebin kurucusu olduğunu; Şâfiî mezhebinin Ebû Hanife ile mezhebinden daha üstün kabul edilmesi gerektiğini iddia etmesi üzerine bu eseri yazmıştır.²⁵

1.10. el-Cevherü'n-naķi'yi Terci'u (Terşî'u) 'l-Cevheri'n-naķi fi'r-red 'ale'l-Beyhaki; es-Sûdûni (ö. 879/1474)

Kasım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûni Mardin'de doğmuştur (683/1284). Sonra ailesi ile Kahire'ye göçmüştür. Babası Mısır'ın Hanefî fakihlerindedir. Oğulları Cemâleddin Abdullah ve İzzeddin Abdülazîz Hanefî fakihî, torunlarından Hammâd b. Abdürrahîm bir muhaddistir. İbnü't-Türkmânî İbnü'l-Kasım, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, İbnü's-Savvâf, Ahmed b. İbrâhim es-Serûci ve İbn Kayyim el-Cevziyye'den istifade etmiştir. Kendisinden oğulları, ayrıca Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, Zeynüddin el-İrâkî, Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî gibi âlimler ilim öğrenmiştir. İbnü't-Türkmânî hadis, tefsir, kelâm, fıkıh, tasavvuf, tarih, edebiyat, şiir, matematik, ferâiz gibi alanlarda eserler yazmış olmakla birlikte bunların çoğunu tamamlayamamıştır. Mısır Hanefî kâdılkudâtlığı görevinde bulunmuştur. (ö. 879/1474)²⁶

*El-Cevherü (ed-Dürrü) 'n-naķi fi'r-reddi 'ale'l-Beyhaki.*²⁷ Beyhaki'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sına yönelik eleştirilerin yer aldığı bir şerhdir. Eserde fıkıh konuları da yer almaktadır. Müellifin Beyhaki'ye yaptığı itirazların bir kısmının yersiz olduğu ifade edilmiştir.²⁸ Bu reddiye üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. Feyzürrahman Sevrî, *Reddül-Cevheri'n-naķi fi'r-reddi 'ale'l-Beyhaki li'bni't-Türkmânî* adıyla esere reddiye

²³ Muhammed Zâhid Kevserî, *En-Nüketü't-tarife fi't-tehaddüs an Rudûdi İbn Ebi Şeybe âla Ebi Hanife*, (Kahire: 2000).

²⁴ Abdûlmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî (ö. 478/1085), *Mugîsü'l-halk fi ihtiyâri'l-ehak*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2194; Esad Efendi, 3532.

²⁵ Muhammed Zâhid Kevserî, *İhkaku'l-hak bi-ibtâli'l-bâtıl fi Mugisi'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak* (Kahire: 1988).

²⁶ Talat Sakallı, "İbn Kutluboğa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 152-154; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 199.

²⁷ Ali b. Osmân b. İbrâhim et-Türkmânî (ö. 750/1349), *el-Cevherü (ed-Dürrü) 'n-naķi fi'r-reddi 'ale'l-Beyhaki* (Haydarabad: 1316).

²⁸ Bkz. Necm Abdurrahman Halef, *eş-Şmâ'atü'l-hadisîyye*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyyeti't-Turas, 1998): 8, 121, 122; Polat, Selahattin, "İbnü't-Türkmânî, Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 234.

yazmıştır. İbn Kutluboğa, *el-Cevherü'n-nakî'yi Tercî'ü (Tersî'ü) 'l-Cevheri'n-nakî fi'r-red 'ale'l-Beyhaki* ismiyle ihtisar ederken vefat etmiştir.²⁹

2. MEZHEP MÜDAFAASI İÇİN YAZILAN BAZI REDDİYELER

2.1. el-Gurretü'l-münife fi tahkiki bazı mesâilil-İmâm Ebî Hanîfe; Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Gaznevî (ö.773/1372).

Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Gaznevî Gazne'de dünyaya gelmiştir (704/1304). İlk tahsilini Türkistan'da yapmıştır. Vecihüddin ed-Dihlevî, Şemseddin el-Hatîb ed-Dûlî, Sirâceddin es-Sekafî ve Rükneddin el-Bedâûnî, Şeyh Hızır, Alâeddin İbnü't-Türkmânî, Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî ve Ahmed b. Mansûr el-Cevherî gibi âlimlerden ilim öğrenmiştir.³⁰

el-Gurretü'l-münife fi tahkiki ba'zı mesâ'ili'l-İmâm Ebî Hanîfe. es-Sirâcü'l-Hindi bu eserde Hanefî mezhebini tercih edişinin sebeplerini açıklamıştır. İlave bölümde Fahreddin er-Râzî'nin Hanefiler'i tenkit etmek üzere kaleme aldığı *el-Burhânü'l-bahâ'îyye* adlı Farsça eserini Arapça'ya çevirerek tenkit etmiştir.³¹

2.2. İsfâ'ül-Hanîf li-Sülûki Silki't-Ta'rîf, İbrâhîm el-Kûrânî (ö.1101/1690).

İbrâhîm el-Kûrânî³² Sadrüşşerîa'ya ve Muhammed b. Pir Ali Birgivî (ö. 981/1573) 'yi eleştirmiştir. Muhammed b. Pir Ali Birgivî (ö. 981/1573) 'yi Ebû Hanîfe'ye tabi olmamakla suçlamaktadır.³³

3. MEZHEP İÇİ ELEŞTİRİ KONUSUNDA YAZILAN BAZI REDDİYELER

3.1. El-İnâye; Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî (ö. 786/1384).

Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî Bayburt'ludur. Tahsil hayatına Anadolu'da başlayan Bâbertî Halep'e, sonra Kahire'ye giderek Kâkî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî ve İbn Kudâme el-Makdisî gibi âlimlerden ders okudu.³⁴

²⁹ Adem Dölek, *İbnü't-Türkmânî'nin Beyhaki ile Hadis Sahasındaki İlişkileri* (Yüksek lisans, Dokuz Eylül Üniversitesi,1992).

³⁰ Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Gaznevî, *el-Gurretü'l-münife fi tahkiki bazı mesâilil-İmâm Ebî Hanîfe*, nşr. İbrahim Ahmed b. Süleyman el-Ömer, (Yüksek Lisans, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi, 1403/1983); Sâteryâ Efendi Zeyn, *el-Gurretü'l-münife fi tahkiki bazı mesâilil-İmâm Ebî Hanîfe (Doktora tezi, Mekke Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, 1406/1986)* 1. Cilt; Muhammed Ahmed Kûlî, *el-Gurretü'l-münife fi tahkiki bazı mesâilil-İmâm Ebî Hanîfe (Doktora tezi, Mekke Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, 1407/1987)* 2. Cilt.

³¹ Ömer b. İshâk b. Ahmed el-Gaznevî (ö.773/1372), *el-Gurretü'l-münife fi tahkiki bazı mesâilil-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Zahid Kevseri (Kahire: Matbaatu's-saade,1950).

³² Ömer Yılmaz, *İbrahim Kûrânî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005).

³³ İbrâhîm el-Kûrânî, *İsfâ'ül-Hanîf li-Sülûki Silki't-Ta'rîf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, no. 1440, v. 12b- 46a.

³⁴ Arif Aytekin, "Babertî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 377-378.

El-İnâye: Hidâye şerhlerindedir. Dil, gramer ve fıkıh usulü yönünden tahlillerin yapıldığı, delillerin değerlendirildiği eserde diğer *Hidâye* şârihleri tenkit edilmiştir.³⁵

3.2. el-Keşf ve't-tedkik li-Şerhi Gâyeti't-tahkik fi men'i't-telfik; Pirizade İbrâhîm (ö. 1099/1688)

Pirizade İbrâhîm b. Hüseyin b. Ahmed Medine'de doğmuştur (1022/1613). Mekke'de yetişmiştir. Muhammed b. Ahmed el-Bîrî, Abdurrahman b. İsâ el-Mürşidî, Ebû Bekir Kusayr el-Mağribî'den ders almıştır; Ali b. Ebû Bekir el-Cemmâl'den Arapça, İbn Allân'dan hadis okumuştur. Hasan b. Ali el-Uceymî, Tâceddin b. Ahmed ed-Dehhân ve Süleyman Hînû gibi âlimler öğrencileridir. Uzun yıllar Mekke müftülüğü yapmıştır (ö.1099/1688).

el-Keşf ve't-tedkik li-Şerhi Gâyeti't-tahkik fi men'i't-telfik. Telfikin câiz olduğu görüşünü benimseyen Molla Ferruh'a reddiyedir.³⁶ Bu risâle sebebiyle Minkârizâde Yahyâ Efendi ile Şehâbeddin Ahmed el-Cevherî'nin övgüsünü kazanmıştır. Pirizâde'nin ayrıca *Şerhu mes'eleti't-telfik min tahrîri İbni'l-Hümâm* adlı bir risâlesi zikredilir.³⁷

3.3. Şerhu mes'eleti't-telfik min tahrîri İbni'l-Hümâm; Pirizade İbrâhîm (ö. 1099/1688)

Şerhu mes'eleti't-telfik min tahrîri İbni'l-Hümâm adlı bir risâlesi zikredilir.³⁸

4. FIKIH USULÜ KONUSUNDA YAZILAN BAZI REDDİYELER

4.1. el-İstlâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfi î ve Ebî Hanîfe; Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 489/1096)

Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, Merv'de doğmuştur (426/1035). İlk eğitimi babasından, Ebû Gânim Ahmed b. Ali b. Hüseyin el-Kürâî ve Muhammed b. Abdüssamed et-Türâbî'den almıştır. Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Ebû Nasr İbnü's-Sabbâğ gibi Şâfiî âlimleriyle müzakerelerde bulunmuştur. Mekke'de ilim tahsil ederken Hanefî mezhebine geçmiştir. Mezhep değiştirdiği için ailesi şiddetle tepki göstermiş, halk tarafından kınanmıştır. Bunun üzerine önce Tûs'ta sonra Nişâbur'da medreselerde ders vermeye başlamıştır. 479'da (1086) Merv'e dönüp medresede öğrenci okutmuş, burada vefat etmiştir (ö. 489/1096).

³⁵ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 152; Aytekin, "Babertî", 4: 377-378.

³⁶ Pirizade İbrâhîm b. Hüseyin b. Ahmed, *el-Keşf ve't-tedkik li-Şerhi Gâyeti't-tahkik fi men'i't-telfik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 420/4: 55^b-61^a.

³⁷ Tahsin Özcan, "Pirizade İbrâhîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 286-288.

³⁸ Tahsin Özcan, "Pirizade İbrâhîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 286-288.

el-Istılâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe. Hanefî fakihî Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin *Esrâr* adlı usul kitabındaki bazı görüşlerini tenkit etmiştir.³⁹ Eserin bir bölümünü Nâyif b. Nâfi' el-Ömerî yayımlamıştır.⁴⁰

4.2. et-Telviḥ ilâ keşfi hakâiki't-Tenkih; Teftâzânî (ö. 792/1390)

Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin et-Teftâzânî Nesâ şehri Teftâzân kasabasında doğmuştur (722/1322). Kutbüddin er-Râzî ve Abdullah b. Sa'dullah el-Kazvîni bazı hocalarıdır. Öğrencileri arasında Celâleddin Yûsuf el-Evbehî, Şehâbeddin Muhammed el-Câcermî, Haydar b. Muhammed el-Hâfi el-Herevî, Muhammed b. Atâullah el-Herevî, Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, Ali b. Mûsâ er-Rûmî, Alâeddin Ahmed b. Muhammed es-Seyrâmî, Kara Dâvûd, Lutfullah es-Semerkandî sayılabilir. Teftâzânî Mu'tezile mezhebinin canlılığını koruduğu Hârizm, Mâtürîdiliğin yaygın olduğu Semerkant ve Şiîliğin etkin olduğu Horasan bölgelerde yaşaması farklı mezhep ve eğilimlerle karşılaşması onun düşüncesinin şekillenmesine katkı sağlamıştır. Semerkant'ta vefat etmiştir. (22 Muharrem 792/10 Ocak 1390).⁴¹

et-Telviḥ ilâ keşfi hakâiki't-Tenkih'i Teftâzânî Sadrüşşeria'nın *Tenkihü'l-usûl ve et-Tavziḥ fi halli gavâmizi't-Tenkih* adlı eserine reddiyedir. Teftâzânî, Sadrüşşeria'nın "münâsib" kavramıyla ilgili Hanefî ve Şâfiîler'in farklı anlayışlarını karıştırdığını ve bu mezhep mensuplarının sözlerinde onun zannettiği yoruma uygun bir anlayış bulunmadığını belirtmektedir.⁴² Eser ders kitabı olarak okutulmuştur.⁴³ Teftâzânî'nin bu tür değerlendirmeleri pek çok müellif tarafından eleştirilmiştir. *Telviḥ* üzerine hâşiye ve ta'lik çalışmaları yapılmıştır.

4.3. el-İslah ve'l-Îzah; İbn Kemal (ö. 873/1469).

Ahmed b. Süleyman b. Kemal İbn Kemal Tokat'ta doğmuştur.⁴⁴ Osmanlı ordusunda asker olarak görev yaparken ilmiye sınıfına geçmiştir. Kesteli Muslihuddin Mustafa, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Muarrifzâde Sinâneddin Yûsuf ve

³⁹ Ahmet, Akgündüz, "Debûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 66

⁴⁰ Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî (ö. 489/1096), *el-Istılâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*, thk. Nafi b. Nafi el-Amra, (Kahire: Daru'l-menar, 1992).

⁴¹ Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin et-Teftâzânî, *Et-Telviḥ İlâ Keşfi Hakâiki't-Tenkih* (Mahtutatu Mektebetü'l-Melik Abdullah b. Abdulaziz. www. Allukah.Net. 28.04. 2019; Şükrü Özen, "Teftâzânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40: 299-308.

⁴² Özen, "Teftâzânî", 40: 307.

⁴³ Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telviḥ ale't- Tavdiḥ Li Metni't-Tenkih*, thk. Zekeriyâ Umeyrân, (Beirut: Daru'l- kütübî'l-ilmiyye, 1996).

⁴⁴ M. A. Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazade Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri* (İstanbul: Risale Yayınları, 1995), 126; Seyit Bahçivan, "Şeyhülislam İbn Kemalpaşa'nın Vasiyetnâmesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 1/2, Konya 2001: 209-214; Katip Çelebi, *Sullemu'l-vusûl ilâ tabâkati'l-fuhûl*, (İstanbul: Tahkiki İRCİCA baskısı, 2010), 1: 149; Emrah Bilgin, "Devhatu'l-meşayih ve Zeyilleri, İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks" (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015), 186; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral yayınevi, ts.), 353.

Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'den ders almıştır.⁴⁵ Müderrislik, Edirne kadılığı, Anadolu kazaskerliği ve şeyhülislâmlık yapmıştır. (ö. 873 (1469)).⁴⁶

*El-İslah ve'l-Îzah. el-Vikaye*⁴⁷ üzerine yazılan reddiyedir. *el-Vikaye* metninin tashih ederek *el-İslah*'ı yazmıştır. Bir anlamda *el-Vikaye* şerhidir.⁴⁸

4.4. et-Tercih ale't-Telviḥ; Kadı Burhâneddin (ö. 800/1398)

Kayseri'de doğmuştur (745/1345). Sarf, nahiv, belagat, matematik, mantık, nûcum ve hikmet bilgisini geliştirmiştir. Mısır'a gitmiş, orada dört mezhep üzerine incelemelerde bulunmuştur. Şam'a giderek Kutbeddin Razi'nin ders halkasına katılmıştır. Kayseri ve çevresinde hüküm süren Eretnaoğlu Mehmet Bey tarafından kadılık yapmıştır. Kadılık görevinde dirayetiyle temayüz etmiştir. Sivas'ı başkent yaparak devlet kurmuştur 782 (1381). Ülkesinin sınırlarını Konya'dan Erzurum'a kadar genişletmiştir. Erzincan hâkimi Karayülük Osman Bey'le yaptığı savaşta esir düşmüş Sivas surları önünde öldürülür. (ö. Zilkade 800/Temmuz 1398).⁴⁹

Et-Tercih ale't-Telviḥ. Teftâzânî'nin Sadrüşşeria'yı eleştirilerine cevap vermek üzere bu eseri kaleme almıştır.

4.5. Tağyîrû't-Tenkîh; Kemalpaşazâde (ö. 870/1469).

Tenkîhu'l-usûl'ün hatalı gördüğü noktalarını düzelterek yeniden düzenleyerek Tağyîrû't-Tenkîh adıyla bir metin meydana getirmiş, sonra bu metni şerh ederek Sadrüşşeria'yı eleştirmiş, farklı düşündüğü hususları zikretmiştir.⁵⁰

⁴⁵ Şerafettin Turan, "Şeyhülislam Kemal Paşazade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 25: 238.

⁴⁶ Hayruddin Zirikli, *Kitabu'l-alâm*, (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-melayin, 2002), 1: 133; Ömer Rıza Kahhale, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetu'l-risale, 1993), 1:148; Turan, "Şeyhülislam Kemal Paşazade", 25: 238..

⁴⁷ Burhânüşşeria Mahmûd b. Ahmed b. Ubeydullâh'ın yazdığı *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilil-Hidâye*'dir. Burhânüşşeria, *el-Hidâye*'yi ihtisar etmiş, sadece tercihleri almış ve delilleri olmaksızın kitabı telif etmiştir. (Bk. Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 27: 471; Ömer Faruk Atan, "Hicrî VII. Yüzyıl Hanefî Fakihlerinden Burhânüşşeria'nın Vikâye Adlı Eseri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2016/2), 140.) Bu şekilde mezhebin hâkim görüşüne kolay ulaşmayı sağlayacak elkitabı niteliğinde muhtasar ve metin çalışmaları önce de yapılmıştır. Tahâvî, Kerhî, Hâkim eş-Şehîd ve Kudûrî ilk örnekleridir. Söz konusu temel metinlerden biri *Vikâye*'dir. (Atan, *Burhânüşşeria'nın Vikâye Adlı Eseri*, 126)

⁴⁸ Recep Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkah Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/5 (2005): 215-48.

⁴⁹ Abdulkerim Özaydın, "Kadı Burhâneddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 76-77.

⁵⁰ Ahmed b. Süleyman b. Kemal, *Tağyîru't-tenkih* (İstanbul: Cemal Efrendi Matbaası, 1309).

4.6. Ta'likat: Celâlzâde Sâlih Çelebi (ö. 973/1565).

Celâlzâde Vulçitrın'da doğmuştur (900/1494). Kemalpaşazâde'nin derslerine devam etmiştir. Kemalpaşazâde'nin bazı eserlerini temize çekmiştir. Edirne Saraciye Medresesi, İstanbul Murad Paşa Medresesi, Atik Ali Paşa Medresesi, Sahn-ı Semân medresesi, Edirne Beyazıt Medresesi müderrisliği, Halep kadılığı, İstanbul Beyazıt Medresesi müderrisliği, Şam, kadılığı, Mısır kadılığı, Eyüp Medresesi müderrisliği yapmıştır.⁵¹ *Şerhu Tağyîri't-Tenkîh*'i üzerine yazılan bir risaledir.⁵²

4.7. Risale fi'telvih ve'l-Hidaye ve Şerhi'l-Mevakıf, Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547)

881/ 1476 yılda doğdu. Menteşe vilayetinden yetişen müderris ve Çivizade İlyas Efendi'nin oğludur. Mısır kadılığı, Anadolu kazaskerliği, şeyhülislamlık yapmıştır.⁵³

4.8. Hâşiye ale't-Tavzîh; Nûrullah el-Hârizmî (ö. ?).

Hâşiye ale't-Tavzîh, Nûrullah el-Hârizmî, *Teftâzânî*'nin *Telvih*'den *Tavzîh*'e yönelttiği eleştirileri nakl ederek cevaplandırmaktadır.⁵⁴

4.9. Nakdü't-Telvih li-ibrâzi uyûni't-Tavzîh, (?)

Müellifi bilinmeyen bu eserde *Tavzîh*'in kapalı yerlerini açıklanmış ve *Teftâzânî*'nin Sadrüşşeria'ya itirazlarına cevap verilmiştir.⁵⁵

4.10. Hizâmetü'l-havâşi li-izâhati'l-gavâşi; Mercânî (ö.1889).

Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Mercânî Kazan'da doğmuştur (1818). Arapça, Farsça, kelâm, mantık ve fıkah usulü dersleri okumuştur. Mercânî Semerkant yılları sırasında fikrî dönüşüm yaşamasında bazı hocalarının etkisi olmuştur. 1849'da vatanına dönen Mercânî, Kazan'da imam-hatiplik ve müderrislik yapmıştır. 1880'de İstanbul'da bir müddet kalarak Şeyhülislam Uryânizâde Ahmed Esad Efendi, Adliye Nâzırı Ahmed Cevdet Paşa ve Hariciye Nâzırı Âsım Paşa ile görüşmüştür. Kazan'da vefat etmiştir (28 Nisan 1889). Örnek şahsiyet olarak sunulmaya başlanmıştır. Türkler'in çağdaş dinî teceddüt hareketinin önderi, Müslümanlığın Luther'i, M. Reşid Rızâ ve Muhammed Abduh ayarında büyük bir ıslahatçı olarak takdim edilmiştir.⁵⁶

⁵¹ Dia, "Celâlzâde Sâlih Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 262-264.

⁵² Dia, "Celâlzâde Sâlih Çelebi", 7: 262-264.

⁵³ Mehmet İşpirli, "Çivizade Muhyiddin Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 348- 349.

⁵⁴ Nûrullah el-Hârizmî, *Hâşiye ale't-Tavzîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, nr. 464.

⁵⁵ *Nakdü't-Telvih li-ibrâzi uyûni't-Tavzîh* (?) Âtîf Efendi Kütüphanesi, nr. 669, vr. 41b-70b.

⁵⁶ Ahmet kanlıdere, "Mercânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29:169-172.

Hizâmetü'l-havâşi li-izâhati'l-gavâşi, Tavzih 'ale't-Tenkîh, Tavzih 'ale't-Tenkîh adlı eserinin hâşiyesidir. Eser, Sadrüşşerîa'yı Teftâzânî'ye karşı savunmak için yazılmıştır.⁵⁷

4.11. Risâle fi defi itirâzâtî sâhibi't-Telvîh ale'l-mebâhisi's-selâseti'l-muhterea fi mebhâsi'l-mevzû li-sâhibi't-Tavzih; Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. ?).

Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. ?), Sadrüşşerîa ve Teftâzânî arasındaki ihtilâflı konularda Sadrüşşerîa'yı savunmak üzere bu risaleyi kaleme almıştır.⁵⁸

4.12. el-Livâü'l-merfû fi mebhâsi'l-mevzû; Ahmed b. Muslihuddin Mustafa (ö. 968 /1561).

Ahmed b. Muslihuddin Mustafa, Bursa'da doğmuştur (14 Rebülevvel 901/2 Aralık 1495). Babası Taşköprizâde Muslihuddin Mustafa Efendi'dir. Alâeddin Efendi, Kıvâmüddin Kasım Efendi, Muhyiddin Mehmed Kocavî, Mahmûd b. Kadızâde-i Rûmî, Muhammed et-Tûnisî gibi âlimlerden ders almıştır. Müderrislik ve kadılık yapmıştır. İstanbul'da vefat etmiştir. (30 Receb 968/16 Nisan 1561).⁵⁹

El-Livâü'l-merfû fi mebhâsi'l-mevzû. Teftâzânî'nin Sadrüşşerîa'ya bazı itirazlarına cevaptır.⁶⁰

4.11. Şerhu Menari'l-envar; İbn Melek (ö. 821/1418)

Abdullatif b. Abdülaziz b. Melek Manisa'da tahsil görmüştür. Tire'de bir medresede müderrislik yapmıştır. Akli ve nakli ilimler okumuştur (ö. 801/1399 veya 820/1417). İbn Melek Tire'de bir bedesten yaptırmış, çeşitli vakıflar kurmuştur.⁶¹

Şerhu Menari'l-Envar: Nesefî'nin (ö. 710/1310) fıkıh usulüne dair muhtasar eserinin şerhidir. Bu eserde bazen Nesefî'yi tenkit etmiştir.⁶²

⁵⁷ Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Mercânî (ö.1889), *Hizâmetü'l-havâşi li-izâhati'l-gavâşi* (Kahire: 1306).

⁵⁸ Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (ö. ?), *Risâle fi defi itirâzâtî sâhibi't-Telvîh ale'l-mebâhisi's-selâseti'l-muhterea fi mebhâsi'l-mevzû li-sâhibi't-Tavzih*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 716, vr. 147b-162a.

⁵⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 52; Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, 251-254; Ali Uğur, *Taşköprüzâde Ahmed İsmâeddîn Ebu'l-Hayr Hayatı, Şahsiyeti Ve İlmi Görüşleri* (Erzurum: 1980).

⁶⁰ Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968 /1561), *el-Livâü'l-merfû fi mebhâsi'l-mevzû*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, nr. 1442.

⁶¹ Özel, Hanefi Fıkıh Alimleri, 167.

⁶² Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, Nesef şehrinde dünyaya gelmiştir (ö. 620/1223). Şemsülemme el-Kerderî, Hamîdüddin ed-Darîr ve Muhammed b. Mahmûd el-Kerderî bazı hocalarıdır. Kirman'da Kutbiyye-Sultâniyye Medresesi'nde ders vermiştir. Hüsâmüddin es-Sıgnakî, Muzafferüddin İbnü's-Sâati, Sa'dü'l-mille ve'd-dîn Mahmûd b. Ahmed öğrencileridir. İzec şehrinde vefat etmiştir (ö. 710/1310). *el-Menârî* Hanefi usul edebiyatının en etkili eseridir. Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl*'ünden ihtisar edilmiştir. Medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bkz. Mustafa Baktır, "İbn Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 175-176.

5. İBADET KONUSUNDA YAZILAN BAZI REDDİYELER

5.1. *Risale fi terki refi'l-yedeyn*, Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî İtkânî (ö.758/1357).

Fârâb şehri İtkân kasabasında doğmuştur (19 Şevval 685/8 Aralık 1286). Bağdat'ta kadılık, Meşhed-i Ebû Hanîfe'de müderrislik, Dârü'l-hadîsi'z-Zâhiriyye ve Genciyye Medresesi'nde müderrislik görevlerinde bulunmuştur. Kahire'de vefat etmiştir (11 Şevval 758/27 Eylül 1357).⁶³

Risale fi terki refi'l-yedeyn.⁶⁴ Namazda rükudan önce ve sonra alınan tekbirle ellerin kulak hizasına kaldırılması konusundaki tartışmayla ilgilidir.⁶⁵

5.2. *Muqaddime (Risâle) fi refi'l-yedeynfi's-salât*; Konevî (ö. 770/1369).

Mahmûd b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî (694/1295) tarihinde doğmuştur. Müderrislik ve kâdilkudâtlık görevlerinde bulunmuştur. Dımaşk'ta vefat etmiştir (ö. 770/1369).⁶⁶

Muqaddime (Risâle) fi refi'l-yedeyn fi's-salât, Rükû tekbiri sırasında el kaldırmanın namazı bozacağı ve bu sebeple Şâfiî bir imama Hanefiler'in uyamayacağını iddia eden Hanefî âlimi İtkânî'ye reddiyedir.⁶⁷

5.3. *Risâle fi beyâni enne'l-hacce'l-mebrûr yükeffirü'z-zünûb*; Emîr Pâdişâh (ö. 987/1579).

Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Mekkî Emîr Pâdişâh Horasan'da doğmuş, Buhara'da yetişmiştir. Mekke'de yaşamış, fıkıh, tefsir, hadis, Arapça ilimlerinde uzmanlaşmış, tasavvufa da yönelmiştir. Meşhed'de vefat etmiştir. (ö. 987/1579)⁶⁸ Eser bazı Şâfiîler'in, makbul bir haccın sadece küçük günahların affına vesile teşkil edeceği yönündeki görüşlerine reddiye olarak kaleme alınmıştır.⁶⁹

⁶³ Ahmet Akgündüz, "İtkânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 36: 572.

⁶⁴ Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî İtkânî, *Risale fi terki refi'l-yedeyn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih. nr. 2269/3; Laleli, nr. 3706/15; Lala İsmail. nr. 98/9.

⁶⁵ Ahmet Akgündüz, "İtkânî", 36: 573.

⁶⁶ Özcan, Tahsin, "Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 163. Yaşaroğlu, "El-Konevî", 26: 164-165.

⁶⁷ Mahmûd b. Sirâciddîn Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî, *Muqaddime (Risâle) fi refi'l-yedeynfi's-salât*, Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1606; Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, nr. 1186; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1344.

⁶⁸ Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Mekkî Emîr Pâdişâh (ö. 987/1579), *Risâle fi beyâni enne'l-hacce'l-mebrûr yükeffirü'z-zünûb*, Köprülü Kütüphanesi, Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1606. Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, nr. 1186; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1344; Koca, Ferhat, "Emîr Padişah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 143.

⁶⁹ Muhammed Emîn b. Mahmûd Emîr Pâdişâh, *Risâle fi beyâni enne'l-hacce'l-mebrûr yükeffirü'z-zünûb*, bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 1658; Çelebi Abdullah Efendi, nr. 392.

5.4.Reddu'r-râğıb ani'l-cem fı salâti'r-regâib; Makdisî (ö.1004/1596)

Ali b. Muhammed b. Ali b. Halil el-Makdisî Kahire'de doğmuştur (6 Zilkade 920/23 Aralık 1514).⁷⁰ Ahmed b. Ahmed er-Remlî, Ebü'l-Hasan el-Bekrî es-Siddîkî, İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, İsâ b. Safiyyüddin eş-Şirâzî, İbnü'ş-Şelebî, Muhammed b. Hasan el-Lekânî, Muhammed b. Sâlim et-Tablâvî gibi ulemâdan ders almıştır. Eşrefiyye Camii'nde imamlık, Eşrefiyye, Vezir Süleyman Paşa, Sarkıtmışiyye ve Sultan Hasan medreselerinde müderrislik yapmıştır. Kahire'de vefat etmiştir. (ö. 18 Cemâziyelâhir 1004/18 Şubat 1596)⁷¹. *Reddu'r-râğıb ani'l-cem fı salâti'r-regâib*.⁷²

5.5. İkazü'n-nâimîn ve ifhâmü'l-kâsırîn; Muhammed b. Pir Ali Birgivi (ö. 981/1573),⁷³

27 Mart 1523'da Balıkesir'de doğmuştur.⁷⁴ Muhammed b. Pir Ali Birgivi (ö. 981/1573) İstanbul'da medreselerde okumuştur.⁷⁵ Edirne'de bir müddet kassâmlık vazifesi yapmış, İstanbul'a gelerek Bayramiyye tarikatı şeyhi Abdullah Karamânî'ye intisab etmiştir. Sonra Birgi'ye giderek tedris, tedvin ve irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. 21 Eylül 1573 günü vefat etmiştir.⁷⁶⁷⁷ Altmışa yakın eser yazmıştır.⁷⁸

⁷⁰ Ahmet Özel, "İbn Ğanım El-Makdisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 19: 279.

⁷¹ Cengiz Kallek, "İbn Ganım, Nüreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 503.

⁷² Ali b. Muhammed b. Ali b. Halil el-Makdisi, *Reddu'r-râğıb ani'l-cem fı salâti'r-regâib*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1158).

⁷³ Fatih Yakar, "Birgivi'nin 'İkazü'n-Nâimîn Ve İfhâmü'l-Kâsırîn' Adlı Risalesi Çerçevesinde Para İle Kur'an Okumanın Fikhi Tahlihi", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, (Editörler: Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy Abdelghany). (Balıkesir: 2019), 219-234.

⁷⁴ Emrullah Yüksel, "Birgivi", *DİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 191-192; Mehmet Özkan, "Osmanlıca Metinlerde İslâm Hukuku Motifleri: "Fetâvâ-yı Birgivi" Örneği", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015): 81.

⁷⁵ Ahmet Turan Arslan, İmam Birgivi Hayatı, Eserleri ve Araçça Tedrisatındaki Yeri, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 30.

⁷⁶ Emrullah Yüksel, "Birgivi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 191.

⁷⁷ Bkz. Emrullah Yüksel, "Müslüman Türk Âlimi Olarak İmam Birgivi'nin Osmanlı Döneminde ve Günümüz Türkiye'sinde Yeri", *İmam Birgivi Sempozyumu* (22-23 Kasım 1991), haz., Mehmet Şeker, (Ankara:1994), 32.

⁷⁸ Eserleri için bkz. İsmayıl Hakkı Uzunçarşılı, *Karesi Meşahiri*, haz. Mehmet Sarı- Ahmet Kahraman (Balıkesir: 1999), 6-7; Nihal Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi Bibliyografyası* (İstanbul: Basımevi, 1966); Yüksel, "Birgivi", 6: 193-194; Özel, *Hanefî Fıkah Âlimleri*, 119-120; Emrullah Yüksel, *Mehmet Birgivi'nin Dinî ve Siyasî Görüşleri* (Ankara: 2011), 42-59; Arslan, *İmam Birgivi Hayatı- Eserleri*, 77-130; Nuriye Martı, *Birgivi Mehmet Efendi* (Ankara: *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, 2011), 68-120; Özkan, *Osmanlıca Metinlerde İslâm Hukuku Motifleri*, 83; Ramazan Ayvalı, "İmam Birgivi'nin İlmi", *İmam Birgivi Sempozyumu* (22-23 Kasım 1991), haz. Mehmet Şeker (Ankara: 1994), s. 24; Huriye Martı, *Birgivi Mehmed Efendi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 44; Ahmet Turan Arslan, "İmam Birgivi'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *İmam Birgivi Sempozyumu* (22-23 Kasım 1991), haz. Mehmet Şeker (Ankara: 1994), 18.

İkazü'n-nâimîn ve ifhâmü'l-kâsırîn. Ücretle Kur'an okumanın ve para vakfetmenin câiz olmadığına dair bir eseridir.⁷⁹

5.6. et-Tarîkatü'l-Muhammediyye, Birgivî (ö. 981/1573)

et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Ahmediyye üzerine eleştiri yazılan eseridir.⁸⁰

5.7. et-Tarîkatü'l-Muhammediyye; Azîz Mahmûd Hüdâyî (ö.1038/1628).

Mühimme fî't-Tarîkati'l-Muhammediyye, Abdülmü'min el-Boluvî.⁸¹ Bu iki risalede "Muhammedî Tarikat" olgusu Birgivinın Yorumundan öte aksi istikamette yorumlanmıştır. Hatta et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'nin etki gücünü kırma maksadını Muhammed b. Ali el-Akkirmânî bir risalede bu açıkça vurgulanmıştır: Hikmet

5.8. İdrâkü'l-Hakîka Fî Tahrîci Ehâdisi't-Tarîkati'l-Muhammediyye; Sadaka 'Alî b. el-Hasan (ö.1050/1640)⁸²

Sadaka et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'de Muhammed b. Pir Ali Birgivî (ö. 981/1573) 'nin verdiği hadislerin zayıf ve uydurma olduğu için eserine itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁸³ Sadaka bu eseri Halvetî lideri Abdülâhad en-Nûrî'nin (ö.1061/1651) talebiyle kaleme almıştır.⁸⁴

5.9. en-Nehcü'r-Reşîd fî Beyâni Fazîleti'z-Zikr ve't-Tevhîd; Akkirmânî (ö. 1065/1655)

Muhammed b. Ali el-Akkirmânî,⁸⁵ cehrî zikir meselesini zahir ulemasına eleştiriler yöneltmektedir. Zahir ulemasından bazıları Allah'ı zikredenleri ve âşıkları inkâr ettiklerini, Sühreverdi'nin 'Avârifü'l-Me'ârif'i veya Gazâlî'nin İhyâ'sı gibi eser-

⁷⁹ Yüksel, "Birgivi", 6:194.

⁸⁰ Halis Demir, "Birgivi'nin Vasiyetname'sinde Bazı Fıkhi Konular", *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy Abdelghany (Balikesir: 2019), 1: 99-130; Hüseyin Okur, "Teori Ve Pratik Arasında İmam Birgivi'nin Taharet Ve Necasetler Hakkındaki Görüş Ve Tenkitleri Tarikat-I Muhammediyye Örneği", *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy Abdelghany (Balikesir: 2019), 1: 204-219.

⁸¹ Abdülmü'min el-Boluvî, *Mühimme fî't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, -Esad Efendi, no. 1371/8, v. 98a-103a.

⁸² Sadaka 'Alî b. el-Hasan, *İdrâkü'l-Hakîka Fî Tahrîci Ehâdisi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, -Kılıç Ali Paşa, No. 184, 135 v.;

⁸³ Bkz. Şeyhülislâm Minkarizâde Yahyâ Efendi, '*Ömer El-Alai, Sûretü Mâ Ketebehû Fî Nakdi Şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, Köprülü Kütüphanesi, -Fazıl Ahmed Paşa, No. 152, V. 77-79

⁸⁴ Ayrıca Bkz. Ahmet Ürkmez, Kadızâdeliler-Sivasiler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi Ve İdraku'l-Hakika Örneği, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000).

⁸⁵ Hikmet Atik, "Nakşi-İ Akkirmânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 334.

lere bakmadıklarını belirten Akkirmânî, bu kimselerin sadece Birgivi'nin et-Tarikatü'l-Muhammediye'sine itibar ettiklerini kaydetmektedir.⁸⁶

5.10. Vesiletü'l-Ahmediyye Fî Şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye; Receb Efendi(?)

Receb Efendi Şerhe Muhammed b. Pir Ali Birgivi (ö. 981/1573) 'ye ve et-Tarikatü'l-Muhammediyye'ye övgülerde bulunarak başlar. Şerhte Birgivi'nin metninden yapılan alıntılarda sistemli bir şekilde cevaplar vermektedir.⁸⁷

5.11. el-Kelâmü'l-mübrem fî nakzi'l-kavli'l-muhakkaki'l- muhkem; Leknevî (1848-1886).

Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm Leknevî Banda'da doğmuştur. Ahmed b. Zeynî Dahlân ve İbn Humeyd'den Mekke'de, Muhammed b. Muhammed el-Arab el-Mağribî, Abdulganî b. Ebû Saîd el-Ömerî el-Müceddidî ve Ali el-Harîrî el-Medenî'den icâzet almıştır. Matematik, aklı ilimler, Farsça ve riyâziyyât, fıkıh okumuştur. Zahîr Ahsen en-Nimevî, Muhammed Abdalbâkî el-Leknevî, İdrîs b. Abdulalî en-Nekrâmî gibi pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Leknevî vefat etmiştir (ö.1304/1886).⁸⁸

5.7. el-Heshese binakzi'l-vuzîh bi'l-kahkaha, Leknevî (1848-1886).⁸⁹

6. MUAMELAT KONUSUNDA YAZILAN BAZI ESERLER

6.1. El-Cevherü'n-Naki'yi Tercüu (Terşîu) 'l-Cevheri'n-Naki Fi'r-Redd Ale'l-Beyhaki; İbn Kutluboğa (ö. 879/1474)

İbn Kutluboğa Kahire'de doğmuştur (802/1399).⁹⁰ Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, İbn Hacer el-Askalânî, Mûsâ b. Ahmed es-Sübki, İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Ahmed el-Bisâtî, Kâriu'l-Hidâye, Takıyuddîn el-Makrizî, Sa'deddîn İbnü'd-Deyrî ve Ahmed b. Muhammed el-Fergâni hocalarıdır. Muhibbüddîn İbnü'ş-Şihne, İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, Hasan et-Tülûnî, Şemseddîn es-Sehâvî, Nureddîn İbnü's-Sayrafi ve İbnü'l-Aynî öğrencilerinden bazılarıdır. Kahire'de Baybars Medresesi, Cânibek Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Kahire'de vefat etmiştir (ö. 879/1474).

⁸⁶ Muhammed b. Ali el-Akkirmânî, *en-Nehcü'r-Reşid fî Beyâni Fazîleti'z-Zikr ve't-Tevhid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, no. 805/2, v. 11a-13a. 37.

⁸⁷ Receb Efendi (?), *Vesiletü'l-Ahmediyye Fî Şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, No. 2674, V. 1b, 25a-B.

⁸⁸ İbrahim Hatipoğlu, "Leknevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 133-136; Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, 365-369.

⁸⁹ Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed el-Leknevî, *Mecmua-tü'r-resa'îli'l-Leknevî* içinde, (Karaçi: İdaretü'l-Kur'an, bts.). 419

⁹⁰ Talat Sakallı, "İbn Kutluboğa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20:152-154; Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri*, 199-202.

Tercüu (Tersüu) l-Cevheri'n-nakî fi'r-redale'l-Beyhakî. Ebü'l-Fazl Feyzürrahman Sevrî, *Reddü'l-Cevheri'n-nakî fi'r-reddi ale'l-Beyhakî li'bni't-Türkmânî*'yi ihtisar etmiştir.⁹¹

6.2. Et-Tashihu ve't-Tercih ala Muhtasari'l-Kuduri; Kutluboğa (ö. 879/1474).

Kasım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî, Kudûri'nin *el-Muhtasar*'ı⁹² üzerine yapılmış bir tashih ve tenkit çalışmasıdır.⁹³

6.3. İnkâzü'l-hâlikîn; Ali Birgivi (ö. 981/1573)

Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye ve Kadı Bilâlzâde'ye reddiye olarak yazmıştır. Para vakfetmenin gayri meşru olduğuna dair bir risâledir.⁹⁴

6.4. el-Kavlül'-vasitbeyne'l-ifrâtve't-tefrît; Birgivi (ö. 981/1573).

Bazı mutasavvıfları tenkit etmek üzere yazmıştır.⁹⁵

6.5. es-Seyfü's-sârim fi ademi cevâzi vakfi'l-menkul ve'd-derâhi, Birgivi (ö. 981/1573)

Para ve menkulün vakfedilmesini câiz gören Ebüssuûd'a reddiye olarak kaleme almıştır.⁹⁶

7. KÖLELİK KONUSUNDA YAZILAN REDDİYELER

7.1. Risâle fi'l-velâ; Molla Hüsrev (ö. 885/1480)⁹⁷

Molla Hüsrev (ö. 885/1480) adı Mehmed'dir. Babası Sivas-Tokat bölgesinde bulunan ve bir Türkmen boyu olan Varsak kabilesi beylerindedir. Edirne ve İstanbul'da kadılık yapmıştır. Edirne'de Burhaneddin Haydar Herevî, Molla Yegân ve

⁹¹ Selahattin Polat, "İbnü't-Türkmani, Alâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 234.

⁹² Ahmed b. Muhammed el-Kudûri, Bağdat'ta doğmuş (362/973), eğitimini burada almıştır. (Abdulkerim b. Muhammed Sem'ânî, (562/1167), *el-Ensâb* (Beyrut, Dâru'l-Cinân, ty.) 4: 460; Muhaddislerce sadûk olarak nitelenen (Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1072), *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty), 4: 377.); Kudûri, ashâb-ı tercih'ten kabul edilmiştir. (Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr 'Ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1:180; Bağdad'da vefat etmiştir (ö. 428/1037). (Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-a'yân Ve Enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâdir, ty, I, 79; Hatib El-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4: 377; Mezhebin kaynaklarında görüşlerine sıkça yer verilir. Cengiz Kallek, "Kudûri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 321-322.

⁹³ Kasım b. Kutluboğa, *Et-Tashihu ve't-tercih ala Muhtasari'l-Kuduri* (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2002).

⁹⁴ Yüksel, "Birgivi", 6: 194.

⁹⁵ Yüksel, "Birgivi", 6: 191.

⁹⁶ Yüksel, "Birgivi", 6: 94.

⁹⁷ Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 252.

Şeyh Hamza gibi Osmanlı alimlerinden okumuştur. Edirne’de Şah Melek Medresesi, Çelebi (Halebiyye) Medresesi müderrisliği, kazaskerlik, Edirne Kadılığı görevlerinde bulundu. İstanbul, Galata ve Üsküdar kadılıkları ile Ayasofya Medresesi müderrisliği, İstanbul müftülüğü yapmıştır. Eserleri medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.⁹⁸ Öğrencileri arasında Zenbilli Ali Cemâlî Efendi, Fenârî Hasan Çelebi, Molla Hasan Samsûnî, Yûsuf b. Cüneyd et-Tokadî ve Molla Muhyiddin, Mehmed Manisaloğlu gibi âlimler bulunmaktadır. İstanbul’da vefat etmiştir (885/1480).⁹⁹

Molla Hüsrev’in (ö. 885/1480) kölelik hukukuna dair risalesine¹⁰⁰ Molla Gürânî, Ganizâde Mehmed Nâdirî, Kemalpaşazâde, Hızır Şah gibi müellifler reddiye yazmışlardır. Buna karşılık kendisinden de karşı cevaplar kaleme alınmıştır.

7.2. Risâle fî Reddi alâ Risâleti’l- Velâiyyeti’l- Hüsreviyye; Hızır Şah (ö. 853/1450)

Memleketi Menteşe’dir. Mısır’da ilim tahsil etmiştir. Molla Zeyrek gibi talebeler yetiştiren Hızır Şâh, Menteşe’de vefat etti (ö. 853/1449).¹⁰¹ *Risâle fî Reddi alâ Risâleti’l- Velâiyyeti’l- Hüsreviyye*, Molla Hüsrev’in “Velâ” konusundaki eserine red-diyedir.¹⁰²

7.3. Risâle fî’l-velâ; Molla Gürânî (ö. 893/1488)

Molla Gürânî Şemseddin Ahmed b. İsmâil Gûrân’da doğmuştur. Abdurrahman b. Ömer el-Kazvîni, Hasankeyf’te Celâleddin el-Hulvânî, İbn Hacer el-Askalânî, Abdurrahman b. Muhammed ez-Zerkeşî, Ahmed b. Ali el-Makrîzî, Kemâleddin İbnü’l-Bârîzî ve Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî’den öğrenim görmüştür. Kahire Berküyye Medresesi, Bursa’daki Kaplıca, Yıldırım medreselerinde müderris olarak görev yapmıştır. Şâfiî mezhebinden Hanefî mezhebine geçmiştir. İstanbul müftülüğüne getirilmiştir. İstanbul’da vefat etmiştir (ö. 893/1488).¹⁰³

⁹⁸ Ferhat Koca, “Molla Hüsrev”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 252-254; Ferhat Koca, “Mirâtü’l-Usûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 148; Özel, *Hanefî Fıkah Âlimleri*, 203-205;

⁹⁹ Koca, “Molla Hüsrev”, 30: 252-254; Koca, “Mirâtü’l-Usûl”, 30: 148; Özel, *Hanefî Fıkah Âlimleri*, 203-205;; Bkz. Ahmet Ali Korkmaz, Molla Hüsrev’in ‘Velâ’ Hakkındaki Görüşleri Ve Bu Konuda Osmanlı Âlimleri Arasında Yapılan Tartışmalar (Velâ Risaleleri Çerçevesinde), (Yüksek lisans, Gazi Üniversitesi, 2009).

¹⁰⁰ Molla Hüsrev, *Risâle fî’l-velâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 1051, Şehid Ali Paşa, nr. 2755, 2795/4).

¹⁰¹ Özer, Hasan, Hızır Şah Ve “Risale Fi Reddi Risâleti’l-Velâiyyeti’l- Hüsreviyye” Adlı Eserinin Tahkiki Ve Değerlendirilmesi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17 (2011), 477.

¹⁰² Hızır Şah, *Risâle fî Reddi alâ Risâleti’l- Velâiyyeti’l- Hüsreviyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2755/24.

¹⁰³ Yaşaroğlu, M.Kamil, “Molla Gürani”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 248.

Risâle fi'l-velâ, Molla Hüsrev'in aynı adlı risâlesinin tenkididir.¹⁰⁴ Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) vela ile ilgili risalesini Arap dili grameri ve muhtevadaki fikirleri bakımından tenkit etmiştir. Bu âlimler risalelerinde birbirlerine karşı "akılsız, cahil, işkembeden atan" gibi ifadeler kullanmıştır.¹⁰⁵

7.4.Ecvibe alâ Molla Gürânî; Molla Hüsrev (ö. 887/1482)

Molla Gürânî'nin risâlesine Ecvibe alâ Molla Gürânî¹⁰⁶ ile *Risâle fi cevâbi reddi mâ fi Risâleti'l-Gürânî*¹⁰⁷ ve *Risâle fi tahkîki mesâilî'l-velâ reddeden ale'l-Gürânî*¹⁰⁸ adlarıyla anılan bir risâle ile cevap vermiştir.¹⁰⁹

7. 5. Ganizâde Mehmed Nâdiri (ö. 1036/1627)

(980/1572) yılında doğmuştur. Kahire, Edirne, İstanbul, Galata kadılığı, Anadolu kazaskerliğine yükselmiştir. İstanbul'da vefat etmiştir (1036/1627).¹¹⁰ Papasoğlu Medresesi, Sahn-ı Semân, Süleymaniye medreselerinde müderrislik, Selânik kadılığı, Kahire ve Edirne kadılığı, İstanbul kadılığı, Galata kadılığıyla, Anadolu kazaskerliği, Rumeli kazaskeri yapmıştır. İstanbul'da vefat etmiştir (ö. 1036/1627). Ganizâde Mehmed Nâdiri reddiye yazmıştır.¹¹¹

7.6. Risâle fi'l-velâ Molla Hüsrev; Kemalpaşazâde (ö. 870/1469)

Kölelik hukukuna dair Molla Hüsrev'in risalesine reddiyedir.¹¹²

¹⁰⁴ Molla Gürânî, *Risâle fi'l-velâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3631/35; Ayasofya, nr. 1423/3), Yaşaroğlu, M.Kamil, 250.

¹⁰⁵ Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", 215-48.

¹⁰⁶ Molla Hüsrev, *Ecvibe alâ Molla Gürânî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 1051.

¹⁰⁷ Molla Hüsrev, *Risâle fi cevâbi reddi mâ fi Risâleti'l-Gürânî*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 226.

¹⁰⁸ Molla Hüsrev, *Risâle fi tahkîki mesâilî'l-velâ reddeden ale'l-Gürânî*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 4909.

¹⁰⁹ Koca, "Molla Hüsrev", 30: 254.

¹¹⁰ Mustafa Uzun, " Ganizademehmed Nadiri ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 8: 355. geniş bilgi için bk. Şükrü Özen, "Molla Hüsrev'in *Velâ* Meselesi ile İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa): Bildiriler* (ed. Tefik Yücedoğru, Orhan Şener Koloğlu, U. Murat Kılavuz ve Kadir Gömbeyaz), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Bursa 2013, s. 321-394; Şükrü Özen, "Bir Mirasın Gölgesinde Velâ Tartışması: Müzellef Ahmed Efendi'nin Terekesi ve Ganizâde Mehmed Nâdiri'nin Şeyhülislâma Mektubu, *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, XLI (2013), 171-124.

¹¹¹ Ganizâde Mehmed Nâdiri, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 682.

¹¹² Kemalpaşazâde, Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 5366.

8. HELAL VE HARAM KONUSUNDA YAZILAN REDDİYELER

8.1. *er-Rahs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks*; Halebi (ö. 956/1549).

İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebi Halep'te doğmuştur (ö.860/1456). Şam'da da bazı alimlerden ders almıştır. Halep'te bir süre imam olarak görev yapmıştır. Fatih dârülkurrâ müderrisi iken vefat etmiştir.¹¹³

er-Rahs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks adlı eserini el-Halebî, sûfilerin semâ ve raksı (devran) dinden kabul etmelerine karşı yazmıştır. Müellif raksın haram kılındığı hususunda icmâ bulunduğunu, bunu helâl kabul edenin küfre düşeceğini, semâm da haram olduğunu ileri sürer. Yüksek sesle zikir yapılmasını bid'at-ı seyyie olarak değerlendirmiştir.¹¹⁴

8.2. Sufiyyenin Libas ve Etvâr ve Meslekine Dair İtirazata Reddiye; Molla Fenârî (ö. 834/1431)

Muhammed b. Hamza Molla Fenârî 751 Yılıda (Nisan 1350) doğmuştur. Babası, Alaeddin Ali Esved, Cemaleddin Aksarayı, Ekmeleddin El-Baberti bazo hocalarıdır. Manastır Medresesi Müderrisliği, Bursa Kadılığı, yapmıştır. Öğrencileri arasında oğlu Mehmed Şah Fenârî, Şehabeddin İbn Arabşah, Kadızade Rumi, Kutbüddinzade İzniki, Kafiyeci, Emir Sultan, Molla Yegan Ve İbn Hacer El-Askalani bulunmaktadır.¹¹⁵

Sûfiyyenin Libâs ve Etvâr ve Meslekine Dair İtirâzâta Reddiye.¹¹⁶ Molla Fenârî, bu risalesinde mutasavvıflara karşı yapılan bazı itirazlara cevap vermektedir. Gerekli cevapları verdikten sonra, faydalı olma amacıyla bazı kitap isimleri vermektedir.¹¹⁷

8.3. *Risâle fi hilli't-tonbâk*.¹¹⁸

Refu'l-iştibâk fi reddi da'va'l-iltibâk. El-İltibâk an hükmi mâi't-tonbâk isimli müellifi bilinmeyen bir risâleye reddiye olarak kaleme alınmıştır.¹¹⁹

¹¹³ Şükrü Selim Has, "Halebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 231-232.

¹¹⁴ İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebi, *er-Rahs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 245/7, Tekelioğlu, nr. 900/3, vr. 30-38; Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, nr. 429, vr. 65-72.

¹¹⁵ İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 30: 245-247.

¹¹⁶ Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Sufiyyenin Libas ve Etvâr ve Meslekine Dair İtiraz ata Reddiye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 71.

¹¹⁷ Mustafa Aşkar, "Osmanlı'nın Kuruluş Döneminde Bir İbn Arabî Takipçisi: Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd", *Uluslararası molla Fenârî Sempozyumu, (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-*, Editörler, Tevfik Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, Kadir Gömbeyaz, Bursa, 278. 271-289.

¹¹⁸ *Risâle fi hilli't-tonbâk (Risale fi hilli't-tonbak*. Münih Devlet Kutuphanesi, nr. 884/7, vr. 108-115.

¹¹⁹ *Refu'l-iştibâk fi reddi da'va'l-iltibâk*. nr 884/8, vr 119124; *el-İltibâk an hükmi mâi't-tonbâk*, nr. 884/7, vr. 108-115.

8.4. Risâle fi kerâheti ekli lahmi'l-hayl; Serûcî (ö. 710/1310)

Ahmed b. İbrâhîm b. Abdilganî es-Serûcî Serûc'a bağlı Besûne beldesinde dünyaya gelmiştir (637/1239). Kahire'de öğrenim görmüştür. Hılâtî, Ebû'r-Rebî', Sadreddin Süleyman b. Vüheyb el-Ezraî, Şerefeddin İbn Dihye gibi âlimlerden ders almıştır. Hanbelî mezhebinden Hanefî mezhebine geçmiştir. Fıkıh, hilâf ilmi, hadis, kıraat, kelâm, Arap dili ve edebiyatı alanında alimdir. Kahire'de Hanefî kâdilkudâtlığı yapmıştır. İbn Tolun Camii ile Nâsiriyye, Sâlihiyye, Süyûfiyye ve Ezkeşiyye medreselerinde ders vermiştir. Alâeddin İbn Balaban, Tâceddin İbn Mektûm el-Kaysî, İbn Abdülhak el-Vâsıtî, Fahreddin Osman b. İbrâhîm et-Türkmânî ile oğulları Alâeddin İbnü't-Türkmânî ve Tâceddin İbnü't-Türkmânî ondan ders alan âlimlerden bazılarıdır. Kahire'de vefat etmiştir (22 Rebiülâhir 710/18 Eylül 1310)¹²⁰

Risâle fi kerâheti ekli lahmi'l-hayl. Necmeddin İbnü'r-Rif'a el-Ensârî'ye karşı at etinin yenilmesi konusunda kaleme almıştır.¹²¹

9. KABİR ZİYARETİ KONUSUNDA YAZILAN REDDİYELER

9.1.El-Kelâmü'l-Mübrem Fî Nakz'l-Kavli'l-Muhakkaki'l-Muhkem; Leknevî (Ö.1304/1886).

Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm Leknevî.Banda'da (Hindistan) doğmuştur.¹²² Ahmed b. Zeynî Dahlân ve İbn Humeyd'den Mekke'de, Muhammed b. Muhammed el-Arab el-Mağribî, Abdulganî b. Ebû Saîd el-Ömerî el-Müceddidî ve Ali el-Harîrî el-Medenî'den icâzet almıştır. Matematik, akli ilimler, Farsça ve riyâziyyât, fıkıh okumuştur. Zahîr Ahsen en-Nimevî, Muhammed Abdalbâkî el-Leknevî, İdrîs b. Abdulalî en-Nekrâmî gibi pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Leknevî vefat etmiştir (ö.1304/1886).

El-Kelâmü'l-mübrem fî nakz'l-kavli'l-muhakkaki'l-muhkem. Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin müstehap olduğunu ileri süren Sehsevânî'ye cevap vermek üzere eseri Urduca kaleme alınmıştır. Sehsevânî kendisine *el-Kavlü'l-mansûr fî ziyâreti seyyidi'l-kubûr* adıyla bir reddiye yazınca Leknevî cevap olarak Urduca *el-Kelâmü'l-mebrûr fî reddi'l-kavli'l-mansûr*'u yazmıştır.¹²³

¹²⁰ Ahmet Özel, "Serûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 441.

¹²¹ Ahmed b. İbrâhîm b. Abdilganî es-Serûcî, *Risâle fi kerâheti ekli lahmi'l-hayl*, Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, nr. 2663; Özel, Ahmet, "Serûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 441.

¹²² İbrahim Hatipoğlu, "Leknevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 133-136; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, 365-369.

¹²³ Hatipoğlu, "Leknevî", 27: 369.

9. 2. es-Sa'yü'l-meşkür fi red-di'l-Mezhebi'l-me'sûr; Leknevî (ö.1848-1886)

Beşir es-Şehsevânî'nin *el-Mezhebü'l-me'sûr fi ziyareti seyyidi'l-kubûr* adlı eserine reddiyedir.¹²⁴

9.3. El-İşfak ala ahkami't-talak; Kevserî (ö. 1879-1952)

Ahmed Muhammed Şâkir'in *Nizâmü't-talâk fi'l-İslâm* adlı eserinde yer alan alâka dair hükümlerin eleştirisidir. Ahmed Şâkir'in talakla alakalı yaptığı içtihatlarla ve değerlendirmelere, belli başlıklar altında cevap vermiştir.¹²⁵

9.4. el-İfsâh an hükmî'l-ikrâh fi't-talâk ve'n-nikâh; Kevserî (ö. 1879-1952).

Ebû Hanîfe'nin cebir altında vuku bulan talâk ve nikâh hakkındaki bazı fetvalarına, çağındaki âlimlerin değerlendirmelerine cevap verdiği bir risâledir.¹²⁶

10. KAZA KONUSUNDA YAZILAN BAZI REDDİYELER

10.1.Tenbîhü'l-havâs 'alâ enne'l-imzâ'e fi'l-hudûd lâ fi'l-kisâs; Mahmûd Hamza (ö. 1821-1887).¹²⁷

Mahmûd Hamza b. Muhammed Nesib b. Hüseyin el-Hüseyinî Dımaşk'ta doğmuştur. Saîd el-Halebî, Abdurrahman el-Küzberî, Hâmid el-Attâr, Ömer el-Âmidî, Hasan eş-Şattî, Molla Ebû Bekir b. Ahmed el-Kürdî'den ders almıştır. Şam'da kadî nâibliği, Dımaşk Vilâyeti Meclis-i Kebîri üyeliği Dımaşk ve Suriye bölgesi müftülüğü, Suriye Meclis-i Maârif'in ilk reisliği yapmıştır. Dımaşk'ta vefat etmiştir (9 Muharrem 1305/27 Eylül 1887).

Tenbîhü'l-havâs 'alâ enne'l-imzâ'e fi'l-hudûd lâ fi'l-kisâs. Mecelle Heyeti üyelerinden Kırmımlı Abdüssettâr Efendi'nin yazdığı *Tenbîhü'r-rukûd 'alâ enne'l-imzâ'e mine'l-kazâ fi'l-kisâs ve'l-hudûd* adlı esere yazdığı reddiyedir.¹²⁸

SONUÇ

Bu edebi türde birbirini birebir teyid eden kitap ve risalelere rastlıyoruz. Her biri özel çalışmayı beklemektedir.

Muhammed Zâhid Kevserî gibi reddiye yazmakla ön plana çıkan bazı müellifler vardır. Buna karşılık yazdıklarına çokça reddiye yazılan müellifler vardır.

¹²⁴ Hatipoğlu, "Leknevî", 27: 136.

¹²⁵ Muhammed Zahid el-Kevserî, *el-İşfak ala ahkami't-talak* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1994); Rifat Uslu, "Düzceli Bir Dersiâm Muhammed Zahid el-Kevserî ve Fıkıh İle İlgili Yazdığı El-İşfak Ala Ahkami't-Talak İsimli Eseri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/39 (Ağustos 2015).

¹²⁶ Yavuz, "Zâhid Kevserî", 44: 80.

¹²⁷ Mustafa Baktır, "Mahmud Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27: 365-366.

¹²⁸ Baktır, "Mahmud Hamza", 27: 365-366.

Reddiyelerde yoğunluk bakımından Ebû Hanife ve onun hadis malumatı üzerinde durulmuştur. Yani hem hadis konusunda farklı mezhep mensupları tarafından eleştirilmiş, aynı sebeple Hanefi mezhebi müellifleri tarafından savunma amaçlı reddiyeler yazılmıştır. Fıkıh usulü hakkında yazılan reddiyelerde Sadru'sh-Şeria'nın Taftazani tarafından eleştirilerine reddiyeler yazılmıştır. Zira her iki müellifin de eseri medreselerde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Aynı mezhebe mensup oldukları halde İbn Kemal'in Hanefi mezhebinin iki önemli kitabına reddiye yazması dikkate değer bir durumdur. Hatta Kemalpaşazade'nin mezhebin önemli bir eserini yeniden eleştirinin ötesinde yazma denemesi, yeni bir fıkıh edebiyatı türü olarak karşımızda durmaktadır.

Kendisi de bir tarikat mensubu olmasına rağmen Birgivi'nin *Tarikatı Muhammediye* adlı eserine bazı tarikat mensupları tarafından organizeli olarak reddiyeler yazılmıştır.

Dikkat çeken bir başka husus ise bir tarikat erkanı ve kıyafetlerinin tenkit edilmesi ve buna karşılık savunma amaçlı eserlerin kaleme alınmasıdır.

Şafiiler rükûya varırken ve doğrulurken tekbiri ellerini bizzat kaldırarak alırlar. Bu konu ilginç bir şekilde bir Hanefi fakihinin diğerini eleştirmek için bir risale yazmasına sebep olmuştur.

İbadetler ve muamelat konusunda yazılan reddiyelerde Birgivi ve Leknevî öne çıkan iki isimdir.

KAYNAKLAR

- Akgündüz, Ahmet. "İtkâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 572. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Akgündüz, Ahmet. "Debûsi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 66. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Akkirmâni, Muhammed b. Ali. *En-Nehcü'r-reşid fi beyâni fazileti'z-zikr ve't-tevhid*. Halet Efendi, 805/2: 11a-13a. 37. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Arslan, Ahmet Turan. "İmam Birgivi'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri". *İmam Birgivi Sempozyumu (22-23 Kasım 1991)*. haz. Mehmet Şeker. Ankara: 1994.
- ~~Arslan, Ahmet Turan.~~ *İmam Birgivi Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Aşkar, Mustafa. "Osmanlı'nın Kuruluş Döneminde Bir İbn Arabî Takipçisi: Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa)*. Ed. T. Yücedoğru, O. Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz, K. Gömbeyaz. 271-289. Bursa: 2009.
- Atik, Hikmet. "Nakşi-i Akkirmâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 334. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Atsız, Nihal. *İstanbul Kütüphanelerine Göre Birgili Mehmet Efendi KAYNAKLARı*. İstanbul: Basımevi, 1966.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Molla Fenari". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Aytekin, Arif. "Baberti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 377- 378. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ayvâlî, Ramazan. "İmam Birgivi'nin İlmî". *İmam Birgivi Sempozyumu (22-23 Kasım 1991)*. Haz. Mehmet Şeker. Ankara: 1994.
- Bahçıvan, Seyit. "Şeyhulislâm İbn Kemalpaşa'nın Vasiyetnâmesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*. 1/2 (2001): 209-214.
- Baktır, Mustafa. "Mahmud Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 365-366. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Baktır, Mustafa. "İbn Melek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bilgin, Emrah. *Devhatu'l-meşayih ve Zeyilleri, İnceleme-Tenkitletli Metin-İndeks*. Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Boynukalın, Mehmet. "el-Câmi' u's-Sagır li'l-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî". *Dirâse Tevsikiyye Tahlihiyye Nakdiyye, İslâm Araştırmaları Dergisi*, 20 (2008):1-38.
- Buhârî, Muhammed b. Muhammed. *Risâle fi def'i itirâzâti sâhibi't-Telvih ale'l-mebâhisi's-selâseti'l-muhterea fi mebhâsi'l-mevzû li-sâhibi't-Tavzih*. Lâleli, 716: 147b-162a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Bursalı Mehmet Tahir. Osmanlı Müellifleri. İstanbul: Meral yayinevi, ts.
- Cici, Recep. "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 3/5 (2005): 215-48.
- Çeker, Orhan. "Bekkar b. Kuteybe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 365. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Çivizâde, Muhyiddin Mehmed Efendi. *Risâle fi't-telvih ve'l-hidâye ve Şerhi'l-Mevâkıf*. Hâlet Efendi, 802: 57-70. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Demir, Halis. "Birgivi'nin Vasiyetname'sinde Bazı Fıkhi Konular". *Balkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*. Ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy Abdelghany. 1: 99-130.
- Dia, "Celâlzâde Sâlih Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Dölek, Adem. *İbnü't-Türkmânî'nin Beyhâki ile Hadis Sahasındaki İlişkileri*. Yüksek lisans, Dokuz Eylül Üniversitesi,1992.
- Ebû Yûsuf. *er-Red Alâ Siyeri'l-Evzâi*. thk. Seyyid Mahmud Şah Ebu'l-Vefa el-Efgânî. Kahire: 1357.
- el-Boluvî, Abdülmü'min. *Mühimme fi't-Tarikati'l-Muhammediyye*. Esad Efendi, 1371/8: 98a-103a. Süleymaniye Kütüphanesi
- el-Gaznevî, Ömer b. İshâk b. Ahmed. *El-Gurretü'l-münife fi tahkiki bazı mesâili'l-İmâm Ebi Hanife*. Nşr. İbrahim Ahmed b. Süleyman el-Ömer. Yüksek Lisans, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi, 1403/1983.
- Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzi İtkânî. *Risale fi terki ref'i'l-yedeyn*. Fatih, 2269/3; Laleli, 3706/15; Lala İsmail, 98/9. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emin b. Mahmûd. *Risâle fi beyâni enne'l-hacce'l-mebrûr yükeffirü'z-zünûb*. Fâtih, 1658; Çelebi Abdullah Efendi, 392. Süleymaniye Kütüphanesi.
- ~~Emîr Pâdişâh, Muhammed Emin b. Mahmûd. *Risâle fi beyâni enne'l-hacce'l-mebrûr yükeffirü'z-zünûb*. Fâzil Ahmed Paşa, 1606. Köprülü Kütüphanesi; Yenicami, 1186. Süleymaniye Kütüphanesi; Veliyyüddin Efendi, 1344. Beyazıt Devlet Kütüphanesi.~~

- Gaznevî, Ömer b. İshâk b. Ahmed. *el-Gurretü'l-münife fi tahkiki bazı mesâilî'l-İmâm Ebî Hanife*. Thk. Muhammed Zahid b. el-Hasen el-Kevserî. Kahire: Matbaatu's-saade,1950.
- Halebi, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim. *er-Rahs ve'l-vaks li-müstehillî'r-raks*. Esad Efendi, 245/7. Süleymaniye Kütüphanesi; Tekelioğlu, 900/3: 30-38. Süleymaniye Kütüphanesi; 429: 65-72. Kayserî Râşid Efendi Kütüphanesi
- Hanefî, İbrahim. "Lüm'a fi ahvâlî'l-müt'a risalesinin tahkikli neşri". thk. Saffet Köse. *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*. 5 (2005): 421-432.
- Hârizmî, Nûrullah. *Hâşîye ale't-Tavzih*. Cârullah Efendi, 464. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Has, Şükrü Selim. "Halebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Hatib el-Bagdâdî, Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Leknevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 133-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Hızır Şah. *Risâle fi Reddi alâ Risâleti'l- Velâiyyeti'l- Hüsreviyye*. Süleymaniye Kütüphanesi. Şehid Ali Paşa, nr. 2755/24.
- İbn Âbidîn. *Muhammed Emin Reddû'l-Muhtâr 'Ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâ'î'z-zamân*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, ty.
- İbn Kemal, Ahmed b. Süleyman b. Kemal. *Tagyiru't-tenkih*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1309.
- İbn Melek, Abdullatif b. Abdülaziz b. Melek. *Şerhu Menari'l-envar*. İstanbul: 1319.
- İbni Manzur, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: 1968.
- İbrâhîm el-Kürânî. *İs'afü'l-Hanif li-Sülûki Silki't-Ta'rif*. Hamidiye, 1440:12b- 46a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İsrâfilzâde, Fahreddin Efendi. *Risâle ale't-Telvih [alâ kavli sahibi't-Tenkih] fi Fasli't-Tan*. Servili. 250. 24b-25b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kahhale, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. Beyrut: Müessesetu'l-risale, 1993.
- Kallek, Cengiz. "Kudûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 321-322. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- ~~Kallek, Cengiz.~~ "İbn Ganim, Nüreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 503. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kanlıdere, Ahmet. "Mercânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 169-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Kasım b. Kutluboğa. *Et-Tashihu ve't-Tercih ala Muhtasari'l-Kuduri*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Katip Çelebi. *Sullemu'l- vusûl ilâ tabâkati'l-fuhûl*. İstanbul: Tahkikli İRCİCA baskısı, 2010.
- Kerkerî, Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed. *el-Hakku'l-mübîn fi ihdâdi şübehi'l-mübtilin*. Lâleli, 2424:1a-67b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- ~~Kerkerî, Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed.~~ *er-Red ve'l-intişâr 'alâ mezhebi imâmi'l-e'imme ve sirâci'l-ümme*. Şehid Ali Paşa, 2732: 153-176. Şehid Ali Paşa, 2732: 153-176. Süleymaniye Kütüphanesi.

- Kerderî, Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed. *Kitâb fi'r-red 'alâ men yu 'ânid Ebâ Hanîfe ve ashâbeh; el-Fevâ'idü'l-münîfe fi'z-zebbi 'an Ebi Hanîfe*. Şehid Ali Paşa, 779. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kerderî, Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed. *Risâle fi te 'yidi mezhebi Ebi Hanîfe*. Şehid Ali Paşa, nr. 780. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kerderî, Muhammed b. Abdissettâr b. Muhammed. *Risâle fi'r-red 'ale'l-İmâm el-Gazzâlî*. Şehid Ali Paşa, 2768: 1-43. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kevserî Muhammed Zâhid. *En-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs an Rudüdi İbn Ebi Şeybe alâ Ebi Hanîfe*. Kahire: 2000.
- ~~Kevserî Muhammed Zâhid~~. *et-Terhib bi-nakdi't-Te'nîb*. Kahire: 1949.
- ~~Kevserî Muhammed Zâhid~~. *İhkaku'l-hak bi-ibtâli'l-bâtil fi Mugisi'l-halk fi tercihi'l-kavli'l-hak*. Kahire: 1988.
- ~~Kevserî, Muhammed Zâhid~~. *el-İşfak ala ahkami't-talak*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, 1994.
- Koca, Ferhat. "Emir Padişah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 143. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- ~~Koca, Ferhat~~. "Mirâtü'l-Usûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 148. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- ~~Koca, Ferhat~~. "Molla Hüsrev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Konevî, Mahmûd b. Sirâciddin Ahmed b. Mes'ûd. *Muqaddime (Risâle) fi refi'l-yedeynfi's-salât*. Fâzıl Ahmed Paşa, 1606. Köprülü Kütüphanesi; Yenicami, 1186. Süleymaniye Kütüphanesi; Veliyyüddin Efendi, 1344. Beyazıt Devlet Kütüphanesi.
- Korkmaz, Ahmet Ali. *Molla Hüsrev'in 'Velâ' Hakkındaki Görüşleri Ve Bu Konuda Osmanlı Âlimleri Arasında Yapılan Tartışmalar (Velâ Risaleleri Çerçevesinde)*. Yüksek lisans, Gazi Üniversitesi, 2009.
- Külü, Muhammed Ahmed. *el-Gurretü'l-münîfe fi tahkiki bazı mesâili'l-İmâm Ebi Hanîfe*. Doktora tezi, Mekte Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, 1407/1987. 2. cilt.
- Kureşi Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed (ö. 775/1373). *ed-Dürrü'l-münîfe fi'r-red alâ İbn Ebi Şeybe fîmâ evredehü alâ Ebi Hanîfe*. Byy: Mahtutau Mektebet-i İbn Abbas, bty. No: 1197. Yazma
- Leknevî, Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed. *Mecmuatü'r-resâ'ili'l-Leknevî*. Karaçi: İdaretü'l-Kur'an, bts.
- Makdisî, Ali b. Muhammed b. Ali b. Halil. *Reddu'r-râgıb ani'l-cem fi salâti'r-regâib*. Reisülküttâb Mustafa Efendi, 1158. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Martî, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Mercânî, Hârûn b. Bahâiddin b. Sübhân. *Hizâmetü'l-havâşi li-izâhati'l-gavâşi*. Kahire: 1306.
- Meydânî, Abdulganî b. Tâlib b. Hammâde. *Keşfu'l-İltibâs 'Ammâ Evredehu'l-İmâmi'l-Buhârî 'Alâ Ba'zi'n-Nâs*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: 1993.
- Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza. *Sufiyyenin libas ve etvar ve meslekine dair itirazata reddiye*. Yazma Bağışlar, 71. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Molla Gürânî. *Risâle fi'l-velâ*. Esad Efendi, 3631/35. Süleymaniye Kütüphanesi; Ayasofya, 1423/3. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Molla Hüsrev. *Ecvibe alâ Molla Gürânî*. Süleymaniye, nr. 1051. Süleymaniye Kütüphanesi.

- Molla Hüsrev. *Risâle fi cevâbi reddi mâ fi Risâleti'l-Gürân*. nr. 226. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi. Molla Hüsrev. *Risâle fi tahkiki mesâilî'l-velâ reddin ale'l-Gürânî*. nr. 4909. Nuruosmaniye Kütüphanesi.
- Molla Hüsrev. *Risâle fi'l-velâ*. Şehid Ali Paşa, 2755, 2795/4. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Muhammed Yakub Firûzâbâdi. *el-Kamûsü'l-Muhît*. Beyrut: 2005.
- Necm Abdurrahman Halef. *eş-Şinâ'atü'l-ḥadîsiyye*. Thk. Kevseri. Kahire: el-Mektebetü'l- ezheriyyeti't-Türas, 1998.
- Okur, Hüseyin. "Teori Ve Pratik Arasında İmam Birgivi'nin Taharet Ve Necasetler Hakkındaki Görüş Ve Tenkidleri Tarikat-I Muhammediyye Örneği". *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*. Ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy Abdelghany. 1: 204-219. Balikesir: 2019.
- Öğüt, Salim. "Ebû Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 260-264. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özaydın, Abdulkerim. "Kadı Burhâneddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 76-77. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özcan, Tahsin. "Konevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 163. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- ~~Özcan, Tahsin~~. "Pirizade İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 286-288. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özcan, Tahsin. "Pirizade Mehmed Sahib Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 288. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- ~~Özel, Ahmet~~. "İbn Ğanim El-Makdisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 279. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- ~~Özel, Ahmet~~. "Serûci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 441. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- ~~Özel, Ahmet~~. "Kerderî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 276-278. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- ~~Özel, Ahmet~~. "Kureşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 441. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Özen, Şükrü. "Molla Hüsrev'in Velâ Meselesi ile İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları". *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa)*. Ed. T. Yücedoğru, Orhan Ş. Koloğlu, U. Murat Kılavuz ve K. Gömbeyaz. s. 321-394. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013.
- ~~Özen, Şükrü~~. "Teftâzânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- ~~Özen, Şükrü~~. "Bir Mirasın Gölgesinde Velâ Tartışması: Müzellef Ahmed Efendi'nin Terekesi ve Ganizâde Mehmed Nâdirî'nin Şeyhülislâma Mektubu". *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, XLI (2013): 171-124.
- Özer, Hasan. Hızır Şah Ve "Risale Fi Reddi Risâleti'l-Velâyyeti'l- Hüsreviyye" Adlı Eserinin Tahkiki Ve Değerlendirilmesi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 17 (2011): 477.
- Özkan, Mehmet. "Osmanlıca Metinlerde İslâm Hukuku Motifleri: "Fetâvâ-yı Birgivi" Örneği". *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/1 (2015): 81.

- Pirizade, İbrâhîm b. Hüseyin b. Ahmed. *el-Keşf ve't-tedkik li-Şerhi Gâyeti't-tahkik fi men'i't-telfik*. Âşir Efendi, 420/4. 55^b-61^a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Polat, Selahattin. "İbnü't-Türkmani, Alâeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21:234. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Receb Efendi (?). *Vesiletü'l-Ahmediyye Fi Şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye*. Fatih, 2674: 1b, 25a-B.
- Sadaka 'Alî b. el-Hasan. *İdrâkû'l-Hakika Fi Tahrici Ehâdisi't-Tarikati'l-Muhammediyye*. Kılıç Ali Paşa, 84: 135. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Sakallı, Talat. "İbn Kutluboğa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 152-154. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Saraç, M. A. Yekta. *Şeyhülislam Kemal Paşazade Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*. İstanbul: Risale Yayınları, 1995.
- Sâteryâ Efendi Zeyn. *el-Gurretü'l-münife fi tahkiki bazı mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe*. (Doktora tezi, Mekke Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, 1406/1986) 1. Cilt.
- Sem'Âni, Abdulkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. Beyrut, Dârü'l-Cinân, ty.
- Sem'âni, Mansûr b. Muhammed. *el-İstilâm fi'l-hilâf beyne'l-imâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Hanîfe*. Thk. Nafi b. Nafi el-Amra. Kahire: Daru'l-menar, 1992.
- Serüci, Ahmed b. İbrâhîm b. Abdilganî. *Risâle fi kerâheti ekli lahmi'l-hayl*. 2663. Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye.
- Sinanoglu, Mustafa. "Reddiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 516. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Hüccce alâ ehlî'l- Medîne*. Nşr. Seyyid Mahmud Şah Ebu'l-Vefa el-Efgâni. Beyrut: Alemlü'l-kütüb, ts.
- Şeyhülislâm Minkarizâde Yahyâ Efendi. 'Ömer El-Alai, Süretü Mâ Ketebehü Fi Nakdi Şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye. Fazıl Ahmed Paşa, 152: 77-79. Köprülü Kütüphanesi
- Taş, Aydın. "Şeybani". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *el-Livâü'l-merfû fi mebahisi'l-mevzû*. Cârullah Efendi, 1442.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin. *Şerhu't-Telvih ale't- Tavdih Li Metni't- Tenkih*. Thk. Zekeriyâ Umeyrân. Beyrut: Daru'l- kütübî'l-ilmîyye, 1996.
- ~~Teftâzânî, Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin. Et-Telvih İlä Keşfi Hakâiki't-Tenkih~~. Mahtutatı Mektebetü'l-
- Turan, Şerafettin. *Şeyhülislam Kemal Paşazade*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Türkmâni, Ali b. Osmân b. İbrâhîm. *el-Cevherü (ed-Dürrü) 'n-naki fi'r-reddi 'ale'l-Beyhaki*. Haydarabad: 1316.
- Uğur, Ali. *Taşköprüzâde Ahmed İsameddin Ebu'l-Hayr Hayatı Şahsiyeti Ve İlmi Görüşleri*. Erzurum: 1980.
- Uslu, Rifat. "Düzceli Bir Dersiâm Muhammed Zahid el-Kevseri ve Fıkah İle İlgili Yazdığı el-İşfak Ala Ahkami't-Talak İsimli Eseri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/39 (Ağustos 2015).
- Uzun, Mustafa. "Ganizademehmed Nadiri ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 355. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Uzunçarşılı, İsmayıl Hakki. *Karesi Meşahiri*. Haz., Mehmet Sarı- Ahmet Kahraman. Balıkesir, 1999.
- Ürkmez, Ahmet. *Kadızedeliler-Sivasiler Tartışmalarının Hadis İlmine Etkisi Ve İdraku'l-Hakika Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000.

- Yakar, Fatih. "Birgivi'nin 'İkazü'n-Nâimin Ve İfhâmü'l-Kâsırin' Adlı Risalesi Çerçevesinde Para İle Kur'an Okumanın Fıkhi Tahlili", *Bahkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*. Ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakcı, Asem Hamdy Abdelghany. 219-234. Bahkesir: 2019.
- Yaşaroğlu, M. Kamil. "Molla Gürani". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 248. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Taşköprizâde Ahmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 52. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- ~~Yavuz, Yusuf Şevki~~. "Zâhid Kevseri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 77-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yaylalı, Davut. "Meydâni, Abdülganî b. Tâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 500-501. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yemâni, Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. *et-Tenkil limâ verede fi Te'nibi'l-Kevseri mine'l-ebâtîl*. Thk. Nâsirüddin el-Elbânî ve Muhammed Abdürrezzâk Hamza. Riyad: 1403/1983.
- Yılmaz, Ömer. *İbrahim Kûrânî Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 191. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- ~~Yüksel, Emrullah~~. "Müslüman Türk Âlimi Olarak İmam Birgivi'nin Osmanlı Döneminde ve Günümüz Türkiye'sinde Yeri". *İmam Birgivi Sempozyumu (22-23 Kasım 1991)*. Haz. Mehmet Şeker. Ankara:1994.
- ~~Yüksel, Emrullah~~. *Mehmet Birgivi'nin Dinî ve Siyasi Görüşleri*. Ankara: 2011.
- ~~Yüksel, Emrullah~~. "Birgivi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 191-192. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Zirikli, Hayruddin. *Kitabu'l-alâm*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-melayin, 2002.

İSLÂM MEDENİYETİNDE TEFAKKUḤ VE TENKİDİN İKİ ÖNEMLİ MİRASI: MEZHEPLER VE İLM-İ HİLÂF

Şirin GÜL*

GİRİŞ

İslâm Medeniyeti dört kaide üzerine inşa edilmiştir diyebiliriz. Birinci kaide, hak-batıl ayrımıdır. İkincisi, bu ayrımı yapabilmek için, derin ve ince bir anlayışa sahip olmaktır. Üçüncü kaide, fert ve toplumun içinde bulunduğu ahvâli dikkate almak, dördüncüsü ise istişare etmek ve mümkün olduğu müddetçe ortak karar alabilmektir. İlk kaideden elde edilecek sonuç; yanlış ve batıl olanın reddedilmesi, doğru ve hakk olanın yüceltilmesidir. (el-İsrâ, 17/9;81 el-Kehf, 18/104; el-Enbiyâ, 21/18). Dinin bütün ilke ve hükümlerinde bu gayeyi rahatlıkla görmek mümkündür. İslâm Medeniyeti'nin anahtarı mesabesinde olan Kelime-i Tevhidin, Hakk olmayana itiraz etmeyi bir iman esası olarak ilan etmesi, bu önemli hususiyeti özetler biçimdedir. İyiliği emredip kötülükten nehyetmenin, Kur'an ve Sünnet nassları tarafından sürekli vurgulanmasının temel nedeni de yine bu ayrıma hizmet etmek gayesiyledir. (Âli-İmrân, 3/114; en-Nahl,16/90; el-Müminûn,23/96; el-Kasas,28/84; Lokmân, 31/17).¹ İslâm'ın temel öğretilerinin bu minval üzere belirlenmiş olması sebebiyle Müslümanlar, yanlış ve haksız uygulamalara itiraz etmeyi, her şeyden önce imanlarının bir gereği olarak görürler. Vahyin ilk muhatabı olmaları nedeniyle, Sahabe-i Kirâm'ın bu husustaki tavır ve davranışları da bir hayli anlamlıdır. Meselâ, Hz. Ebû Bekir'in (ö.11/632-633), halife seçildiği zaman Sahabeye hitabında zikrettiği cümleler ile ölüm döşeğinde Hz.Ömer'e (ö.73/692) verdiği öğütleri, örnek alınacak bir mahiyet arz eder. Yine, kendisini eleştirmek isteyen bir kişiye, yanındakilerin çıkışması üzerine Hz.Ömer'in:" Azarlamayın söylesin. Söylemezlerse onlar günahkâr olacaklar. Onların ikazlarını kabul etmezsek de biz mesul olacağız"² şeklindeki sözleri de İslam Medeniyeti'nin eleştiri kültürü hakkında bize önemli ipuçları verir. Cahiliye döneminin içinde bulunduğu dinî, ahlakî, siyasî ve içtimai çürüme halini değiştirerek bir medeniyet inşa edebilmesinde, İslâm'ın, bu kaideye verdiği değerin önemli bir etken olduğu muhakkaktır.³ Nitekim İslâm

* Dr.Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Asistant Professor, Muş Alparslan University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Muş, Turkey s.gul@alparslan.edu.tr /orcid.org/0000-0002-3994-6253

¹ Ayrıca bkz. Müslim, "İman", 80.

² Bkz. Ebû Yusuf (ö.182/798), *Kitabu'l-Harâc*, Trc. Muhammed Ataullah Efendi, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1402/1982), 89.

³ Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm (ö.218/854), *Siretü'n-nebeviyye*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, t.s.), 1:358-359; Ünver Günay,"Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu", *AÜİFD Cumhuriyetin 75.Yıldönümüne Armağan*, (1999), 107; Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1400/1980), 2-7; Zâhid Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 1426/2005), 53.

Medeniyeti, şemsiyesi altında toplanan her insana bu esas doğrultusunda kucak açmıştır.

Doğru ile yanlışın, hak ile batılın ayırt edilebilmesi; tefekkürü, tefakkuh ve teakkulu zorunlu kılar. (el-Bakara, 2/164; Âl-i İmrân, 3/191; Tevbe,9/122). İslâm Medeniyeti'nin temel referansı konumunda olan Kur'an ve Sünnet nassları da derin ve ince anlayış sahibi olmayı öğütlemiş, aksini zemetmiştir. "Biz sana hayırlı ve bereketli bir kitap indirdik ki, âyetlerini inceden inceye düşünüp taşınınsınlar, akılları tam olanlar ondan öğüt alsınlar." (Sa'd,38/ 29). "Bu kavme ne oluyor da kendilerine anlatılanı anlamaya yanaşmıyorlar". (en-Nisâ, 4/78). Şeklindeki ayetlerin yanı sıra, Hz.Peygamber'in (a.s.): "Allah kimin hakkında hayır düşünür ederse onu dinde fakih (derin anlayış sahibi) kılar"⁴ diye buyurması, dini hüküm ve hikmetleri anlamak için ince bir anlayışa sahip olmak gerektiğini teyit eder. Böylece her iki kaynak da övgüye mazhar bu özelliğe ulaşabilmek noktasında muhataplarını motive eder.⁵ Yaklaşık on üç yıl süren Mekke dönemi, bu uzun dönem de zihinlerin hakka duyarlı hale gelebilmesi ve Müslüman bilincin oluşması için gösterilen çabayı ifade eder. Zira arı, duru bir zihin ancak doğru ve hakk olanı layıkıyla anlayıp kavrayabilir.⁶

Böyle bir bakış açısına sahip olabilmek, ince bir anlayışı ve tefekkürü gerektirdiği gibi fert ve toplumun içinde bulunduğu ahvalin gözardı edilmemesi gereğine de vurgu yapar. Nitekim toplumsal içerikli nassların sosyal bir illetle bağlantılı olarak nâzil veya vârid olması, hukukî meselelerde içinde bulunulan şartların dikkate alınması gerektiği yönünde uyarı niteliği taşır.⁷ İslâm'ın toplum realitesine yaptığı bu vurgu, onu bir taraftan kendi hedefleri doğrultusunda yeniden anlamlandırdığını diğer taraftan da realite aracılığıyla kendi hedeflerini, insanların

⁴ Ahmed b.Hanbel, (ö.241/885), *Müsned*, (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1434/2013), 1: 295.

⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1417/1996) 1:38.

⁶ Ebû İshâk İbrahim b. Müsa eş-Şâtıbi (ö.790/1388) *el-Muvâfakât*, (Mısır: el-Matbaatu'r-rahmaniyye, t.s.), 3: 46, 47,48; Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (Ankara: AÜF Yayınları, 1402/1982), 100; Mustafa Said Hinn, *Eseru'l-ihtilâf fi kavâidi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ*, (Beyrut:Müessesetü'r-risâle,1406/1985),19-21; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, (Kahire: Mektebetü nahdati'l-Mısıriyye, 1385/1965), 228; Muhammed Medeni, "De'aimü'l-İstikrâr fi't-Teşri'i'l-Kur'âni", *Hadâratü'l-İslâm*, 5/1 (1384/1964): 22; Lütfü Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1402/1982), 196; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1415/1994), 47,49,139; Ferhat Koca, "İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişimi Üzerine Bazı Düşünceler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 1, (2003): 58; Tevhit Ayengin, *Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi,1999), 18:55,182; Bilal Aybakan, "Kur'an (Vahy) Monolog mudur Diyalog mudur", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-III*, İSAV, (Ekim 2000): 300- 302.

⁷Fazlurrahman (ö.1409/1988), *Islam and Modernity Transformtion of an Intellectual Tradition*, (Chicago&London: The Universty of Chicago Press, 1402/1982), 16; Ahmet Gürbüz, *Hukuk ve Meşruluk*, (İstanbul: Beta Yayınları, 1425/2004), 52; Günay, "Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu", 107,110; Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, 39; Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi*, 196;Ahmet Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*, (İstanbul: Şüle Yay., 1417/1996), 61,66,86; Mehmet Sürmeli, *Sahâbenin Kur'an Anlayışı*, (İstanbul: Mavi Yay.,1427/ 2006), 85-95.

algılayabilcekleri şekilde onlara sunduğunu gösterir.⁸ İslâm Hukuku ile toplum arasındaki bu kuvvetli bağ, vahiy döneminden sonra da hemen her ortamda kendisini hissettirmiştir. Hatta anlayış biçimleri ve metodolojik yaklaşımlar da bile realitenin izlerini görmek mümkündür. İhtilâf sebeplerinin ele alındığı bölümde bu konuya daha detaylı bir şekilde değineceğiz.

İslam Medeniyeti'nin son kaidesi, istişare ve ortak karar alabilmedir. İstişare, Mekke döneminde müminlerin bir özelliği olarak zikredilirken, hicretin üçüncü yılında Medine'de inen âyetle kesin bir şekilde emredilmiştir. (eş-Şûrâ 42/38; Âl-i İmrân 3/159). Hz. Peygamber'in de herhangi bir meselede nihâi hükmü vermeden önce işi bilenlerle istişare etmesi ve gerekirse daha önceden vermiş olduğu karardan vaz geçmesi, danışma ve ortak karar alabilmenin kıymetine işaret eder.⁹ Sahabe de hem teşri' maksadına uygun hükümler vermek hem de Müslümanlar arasında birliği sağlamak gayesiyle istişare etmeye, çoğunluğun görüşüne başvurmaya gayret etmişlerdir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hukukî konularda istişare edebilmek ve içtihadlarına başvurabilmek amacıyla içtihat yapabilecek seviyedeki bir grup sahabinin, zarûrî durumlar hariç Medine'den ayrılmalarına izin vermemeleri de bu gayeye hizmet niteliğindedir. Daha sonraları icmâ' adı verilecek olan bu uygulamayı birçok konunun hükme bağlandığı bilinmektedir.¹⁰ İcmâ'in, hukukî bir kaynak

⁸ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, (ö.505/1111), *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-Arabî, 1906/1324), 2: 58 v.d.; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 19-21; *Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Mefhûmun Nass: Dirâse fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-âmme, 1327/1990), 27, 36; Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, 81; Koca, "Ahkâmın Değişimi Üzerine", 58; Sürmeli, *Sahabenin Kur'ân Anlayışı*, 92-95; Ömer Özsoy, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında 'Ulûmu'l-Kur'an' Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar*, 7/3-4 (1994): 240-241.

⁹ Bedir Savaşı sırasında ordunun mevzilendirilmesi, Uhud savaşında Medine dışında meydan muharebesi yapılması, Hendek Gazvesi'nde Gatafan kabilesi ile yapılacak antlaşmadan vaz geçilmesi. Bkz. İbn Hişâm, *Siretü'n-Nebeviyye*, 2: 259-269; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsi, (ö.483/1090), *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ Afgâni, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife,1393/1973), 2:91-93; Alâuddin Abdulaziz b. Ahmed el- Buhârî (ö.730/1330), *Keşfu'l- Esrâr an Usûl-i fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1418/1997), 3: 393-394; Muhammed b. Hasan Hacvî, (ö.1376/1956), *Fikrû's-sâmi fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 1: 135; Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı, *İhtilâfu'l- içtihad ve teğayyuruhu ve eseru zâlike fi'l-füyâ*, (Beyrut: el-Müessesetü'l-camiyye,1424/2003),73; Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, 83; Hamdi Döndüren,"Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku ve Yeni Yaklaşımlar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 1, (2003): 31-33.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805), "Önsöz", *Kitâbu'l-Âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye,1413/1993), 1: 95-102; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, 2: 350; Şâtibî, *el-İsâm*, 2: 291; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Hatîb el-Bagdâdî, (ö.463/1071), *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1400/1980), 2: 64; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 35-40; İbn Kayyim, *İlâmu'l-muvakkûn*, 1: 15-22; Hudarî, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî*, 96-97; Hamîdullah, "İçtihad fi Asri's-Sahabe", 27-28; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, trc. Abdülkadir Şener, (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1396/1976), 296; Hacvî, *Fikrû's-sâmi*, 1:285- 292, 313-329; Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, 22, 92-93; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihad*, 83; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 105, 114.

olarak kabul edilmesinde şüphesiz, danışma ve ortak karar almakla ilgili bu referansların ve aklı gerekçelerin etkisi söz konusudur.¹¹

Müslümanlar, İslâm Medeniyeti'nin özünü teşkil eden bu dört esasa uygun hareket edebilmek için büyük bir çaba göstermişlerdir. Ne varki aynı esasların, ortak hükme ulaşmaya engel teşkil ettiği durumlar da olmuştur. Hak-batıl ayrımının tam olarak yapılabilmesi için çok boyutlu ve derin düşünebilme melekesinin işler hale getirilmesi, zaman ve mekâna göre değişiklik gösteren içtimâî şartların dikkate alınması, sübût ve delâlet açısından aynı derecede katiyyet ifade etmeyen nassların varlığı, müçtehitler arasındaki ilmî vukûfiyyet, anlayış ve idrak farklılığı gibi etkenler, birbirinden farklı anlam ve anlayış biçimlerinin açığa çıkmasına sebep olmuştur.

Bu hususlara ilaveten değişen hayatın getirdiği sorunlara nasslardan mülhem çözüm üretebilme gayreti, farklı anlayışların zaman ve şartlara göre biraz daha belirgin ve sistematik hale getirilmesine neden olmuştur. Söz konusu sebepleri mercek altına aldığımızda, İslâm Medeniyeti'nin korunmasına itina gösterdiği esasların ve sahip olduğu özelliklerin bir ürünü olduğunu çok rahat görebiliriz.

1. Fikhî Zenginliğin Bir Ürünü Olarak Mezhepler Ve Oluşum Sebepleri

1.1. Nassların Delâlet Ettiği Anlamın Tespiti

İslâm'ın, zihni melekeleri açık, hakka ve toplumsal meselelere duyarlı bir insan modeli öngörmesi, en azından bu çabada olan müminler için entelektüel zihni faaliyeti de beraberinde getirmiştir. Bedevî bir arap kızından işittiği şiirin fesahati karşısında şaşkınlığını gizleyemeyen Esmâ'ye (ö.216/831) verilen karşılık bu anlamda bir hayli dikkat çekicidir. Yazıklar olsun sana, söylediğim bu şiir Cenab-ı Hakk'ın, Musâ' (a.s.)'nin annesine hitaben:"onu emzir, ona bir tehlike gelince de denize bırak. Korkma, kederlenme, çünkü biz yine onu sana döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız diye vahyettik" (el-Kasas,28/7) âyeti karşısında fasih sayılır mı? Bu âyet; iki emir, iki nehiy, iki müjdeyi cem etmektedir.¹² Bu cümleler İslâm Medeniyeti'nin; tebliğden inzâra, emirden nehye, tefekkürden teâmüle, tasdikten tenkide uzanan çok boyutlu bir akıl-nakil buluşması olduğunun ispatı konumundadır. Kur'an ve Sünnet nassları bu buluşmanın nakil boyutunu ifade ederken, onların anlaşılması ve dolayısıyla yaşatılması çabası ise akıl boyutunu oluşturur. Bu minvalde nassların anlaşılması hususundaki çaba nassların bizatihi kendisiyle, yani delâlet ettikleri anlamla yakından ilgilidir.

¹¹ Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 23; Abdülkerim Yezdan, "Hilâf İlmi ve İslâm Hukukçularının Hukukî İhtilaflarının Sebepleri", trc. Abdullah Kahraman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1999): 274; Sarıçam, *Hz.Ömer*, 96.

¹² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1:15.

Bilindiği gibi, Kur'ân ve Sünnet nassları birçok edebî sanatla bezenmiştir. Bu edebî tarz, her iki kaynağın da icazına delil niteliğindedir. Kurân, vahiy olması itibariyle beşer takatinin üstünde bir ifade ve beyan güzelliğine sahiptir. Hz.Peygamber'den nakledilen sözler ise insana ait beyan ve belâğatin zirvesini temsil eder. Bu bağlamda, Kur'ân ve Hadis lafızları has, amm, müşterek; zahir, nas, müfesser ve muhkem; hafi, müşkil, mücmel, müteşabih; hakikat, mecaz, sarih, kinaye gibi birçok edebî lafız çeşitleriyle tezyin edilmiştir. Manâya delaletinin şekli bakımından da ibare, işaret, delâlet ve iktiza olmak üzere asgari dört kısma ayrılmıştır.¹³ Böyle belîğ bir uslûba sahip ve birçok hikmet içeren nassların delâlet ettiği anlamı en doğru şekil tespit etmek, içtihâdi gayretle ancak mümkün olabilir. Nassta kastedilen mananın doğru olarak anlaşılması, ondan istinbat edilecek hükümün de doğru olmasını sağlayacağı için, anlama faaliyeti her iki cihet açısından da son derece önemlidir. Nitekim dayandıkları deliller ve içtihâdi gayretleri sonucunda, elde ettikleri anlamların farklılık içermesi, müçtehit ve fakihlerin, doğal olarak birbirlerinden farklı hükme ulaşmalarına sebep olmuştur.¹⁴

Hiç şüphesiz Allah kelâmının en mükemmel ve katî tefsiri Allah'ın kelâmı ile olandır. Daha sonra bu konuda salâhiyet sahibi olan kimse, Kur'ân'ın kendisine vahyedildiği, tebliğ ve tebyin vazifesi ile mükellef olan Peygamberdir. Elbette, Hz. Peygamber'in içtihâdi anlamaya değil, anlamın uygulanmasına, uygulama alanının genişletilmesine yöneliktir. Zira Peygamber'in ifa etmekle yükümlü olduğu her iki görev de Kur'ân nasslarını en sahih şekilde anlamayı gerekli kılar.¹⁵ Bu bilgi bize, nasslar dışındaki her türlü anlamanın, en azından onlar kadar mutlak olmadığı ve hata içerebileceği yönünde bir kanıt sunmuş olur. Bu tespitle ilgili müşahhas iki örnek zikredebiliriz. İlki, nassların nüzul ve vüruduna şahit olan sahabenin nasslarda kastedilen manayı anlamaya yönelik içtihadi faaliyetidir. Ahzâb Savaşının hemen akabinde, Yüce Allah Benî Kurayza'ya sefere çıkılmasını emretmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber bu kabile üzerine sefere gönderdiği ashabına: Hiç biriniz Benû Kurayza'ya varmadıkça İkinci namazını kılmasın, diye buyurmuştu. Sahabe henüz yoldayken ikinci namazının vaktinin daralması üzerine bir grup sahâbî, bu sözle Hz. Peygamber'in kasdının, kendilerinin bir an evvel Benî Kurayza'ya ulaşmaları olduğunu düşünerek namazlarını yolda kılmışlar, diğer grup ise Benî Kurayza'ya ulaştıktan sonra namazlarını kılmışlardır. Hz. Peygamber, hadiseyi

¹³ Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkah Dersleri*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1385/1966), 25; Zekiyyüddin Şa'bân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, (Bingazi Mektebetü'l-Hanefiyye, t.s.), 293-386; Yusuf el-Karâdâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1413/1993), 39-42; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1:33-35; Mehmet Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, (İstanbul: İFAV, 1415/1995), 49, 117; Abdulcelil Bilgin, *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1437/2016), 59-366.

¹⁴ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, 46; Haydar Efendi, *Usûl-i fıkah*, 41-270; Abdulvehhâb Abdusselam Tâvile, *Eserü'l-lüğa fi ihtilâfi'l müçtehidin*, (Kahire: Daru's-Selâm, 1436/2015), 4-9.

¹⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö.310/ 923), *Câmiu'l- Beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 1: 50-51; Serahsî, *Usûl*, 2: 93; Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 1, (2003):11.

öğrendiğinde her iki grubun içtihadını da tasdik etmiş, yaptıklarından dolayı onları eleştirmemiştir.¹⁶ Aynı şekilde yolculukları esnasında su bulamayan iki sahâbi, teyemmüm ederek namazlarını kılmışlar fakat biraz ilerleyince su bulmuşlardı. Biri abdest alıp namazı yeniden kılarken diğeri buna gerek duymamıştı. Yolculuk sonrası durumu Hz. Peygamber'e arz ettiklerinde Hz. Peygamber: Sen iki defa sevap aldın. Senin yaptığın da Sünnete uygundur ve kıldığın namaz senin için yeterlidir, buyurmuştur.¹⁷ Bu ve benzeri örnekler nasları farklı şekilde anlayıp yorumlamanın mümkün olduğunu gösterir. Daha önemlisi, şer'î hüküm ve ilkelerin maksat ve ruhuna aykırı olmadığı sürece, farklı anlayış biçimlerinin tasvip edildiğini ve uygulama açısından bir zenginlik oluşturduğunu belirtir.

Anlama biçimlerinin doğru olup olmadığını test etmek bakımından Sahabe, sonraki dönemlerde yaşayan müminlere nisbeten daha şanslı bir konumdadır. Zira her zaman olmasa da çoğunlukla düşünce ve amellerini Peygamber'in onayına sunma imkânına sahiplerdi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ne yazık ki, Sahâbe için de artık böyle bir imkândan bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle, Peygamber'in irtihâlden sonra sahih anlamı tespit için yapılacak en doğru şey, öncelikle Hz. Peygamber'den kendilerine intikal etmiş bir anlam varsa onu elde etmeye çalışmak olacaktır. Sahâbe ve sonraki nesiller, birçok meşakkate rağmen bu hususta kendilerine düşeni en iyi şekilde yerine getirmeye gayret etmişlerdir.¹⁸ İlim adına yapılan bu yolculuklar, İslâm Medeniyeti'ni oluşturan değerleri göstermesi bakımından da oldukça kıymetlidir. Nakil yoluyla elde edilmiş sahih bir bilgiye ulaşma imkânı olmadığına ise içtihad, tek çıkar yoldur. Nisâ Sûresi'nde zikredilen Kelâlenin (en-Nisa, 4/12) ne anlama geldiği Hz. Ebû Bekir'e sorulduğunda onun, bu hususta Hz. Peygamber'den kendisine ulaşan bir bilgi olmadığı için içtihadıyla cevap vermesi ve hata yahut isabet etmiş olma ihtimalini vurgulamadan geçmemesi bir hayli önemlidir.¹⁹ Yine, Bakara Sûresi'nde zikredilen kurû' kelimesinin içerdiği

¹⁶ İbn Hişam, *Sîretü'n-Nebeviyye*, 3: 253; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, (ö.256/869), "Meğâzi", 30, Abdullah b. Muhammed b. Ebi Bekr İbn-i Kayyim, el-Cevziyye (ö.751/1350), *İ'lâmu'l-muvakkîn* an Rabbi'l-âlemin, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1998), 1:196; Hacvi, *Fikru's-Sâmî*, 1: 220; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 78-79, 177; Hinn, *Eseru'l-İhtilâf*, 32-33.

¹⁷ Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman ed-Dârimî, (ö.255/868), "Vudû' ve's-Salât", 65; Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö.275/888), "Tahâre", 126; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, 1: 196-197; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 78, 177; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 32.

¹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Hatib el-Bağdâdî, (ö.463/1071), *Rihle fi talebi'l-hadis*, thk. Nuruddîn İtr, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1395/1975), 110 v.d; Muhammed Tâhir b. Âşûr, (ö.1394/1973), *el-Makâsîdû's-Şer'ati'l-İslâmîyye*, (Ürdün:Dâru'n-nefâis, 2001/1421), 20; Hacvî, *Fikru's-Sâmî*, 1: 401; Muhammed Süme'yî Seyyid Abdurrahman Rüstâkî, *Kadîm ve'l-cedîd min akvâli İmâm eş-Şâfi*, (Beyrut:Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 34-53; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1:25.

¹⁹ Ben bu konuda re'yimle karar veriyorum. Doğru olursa Allah'tan, yanlış olursa benden ve şeytandandır. Kelale, geride baba ve oğul mirasçı bırakmayan kimsedir. Bkz. Dârimî, "Ferâiz", 26; Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, 1:199; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 243; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 2:89, 197; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 83.

anlamın tespiti, sahabe dâhil müçtehitler arasında ihtilâfa neden olmuştur²⁰ Şöyleki, Boşanan kadınlar kendi kendilerine üç kuru' beklerler...²¹ Âyet-i Kerime-si'nde zikredilen kurû' kelimesi hayız ve tuhr anlamında müşterek bir kelimedir. Fukahâdan bir kısmı kelimenin temizlik anlamını dikkate alırken diğerleri hayz manasını esas almışlardır. Her iki anlam için de dikkate değer deliller ileri sürülmüştür. Abdullah b. Ömer (ö.73/692), Zeyd b. Sabit (ö.45/665), Hz.Aişe (ö.58/678), Ebû Sevr (ö.240/854), İmam Mâlik (ö.179/795), İmam Şafî (ö.204/820) ve Medine fukahâsının çoğunluğu kelimenin temizlik anlamı içerdiği; Hz. Ali (ö.40/661), Hz.Ömer, İbn Mes'ûd (ö.32/652-653), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö.42/662-663) ise hayız anlamını içerdiği görüşünü benimsemişlerdir.²² Temizlik anlamını esas alan müçtehilere göre, kelimenin akra' değil, kurû' şeklinde çoğul yapılmasından anlaşılmaktadır ki, kelimenin müfred hali müennes değil, müzekkerdir. Eğer hayz manasında olsaydı, müfredi müennes siğa olacağı için çoğulu da akra' şeklinde gelirdi. Hâlbuki kurû' diye çoğul yapılmıştır. Öte yandan, üç kelimesi, selâsete şeklinde ifade edilmiş, Arapçada sayı isimleri ve temyiz kuralına göre, üçten dokuza kadar olan sayı isimlerinde kelime müzekker ise, sayı müennes gelir. Burada üç sayısı müennes şeklinde selâsete olarak ifade edildiğine göre, demek ki kurû' kelimesi müzekker bir isimdir. O da ancak tuhr olabilir. Bu nedenle, kelimenin temizlik anlamını ifade etmesi daha isabetlidir.²³

Hayz anlamını esas alan fukahâyâ göre ise üç, sayı ismidir ve has bir lafızdır. Hâs lafzın manaya delâleti kati olduğu için, daha azını veya daha çoğunu ifade etmesi söz konusu olamaz. Bu durumda, iddet müddeti olarak üç kurû' hükmünün oluşabilmesi için, üç sayısının tahakkuk etmesi gerekir. Kurû' kelimesi temizlik anlamında alınır, boşama da temizlik döneminde olacağı için, iddet süresi üç değil, iki buçuk kurû' olur. Kelime temizlik anlamında ele alındığında, boşamanın gerçekleştiği temizlik müddeti iddetten sayılmaz ise bu defa da süre üç buçuk olur. Dolayısıyla üç şeklinde sayılabilecek olan sadece hayız dönemidir. Aksi takdirde lafzın, hâs olarak ifade edilmesinin bir anlamı kalmaz.²⁴

Görüldüğü üzere, deliller çerçevesinde farklı anlamların istinbat edilmesine neden olan en önemli unsurlardan bir tanesi, nassların delâlet ettiği anlamın birden fazla olmasıdır. Elbette müçtehitlerin istinbat ettikleri anlam ve hükmün farklı oluşuna, dikkate aldıkları deliller yanında ilmî kapasite ve içtihadî yetkinlikleri de etki etmiştir.

²⁰ Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî (ö.595/1198), *Bidâyetü'l- müçtehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Beyrut: Dâru'l-marife, 1418/1997), 3: 130; Haydar Efendi, *Usûl-i fıkâh*, 40-41; Abdullah b. Abdil'l-Muhsin et-Türkî, *Esbâbu ihtilâfî'l-fukahâ*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1431/2010), 30.

²¹ Bakara, 2/228.

²² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l- müçtehid*, 3: 130-131; Haydar Efendi, *Usûl-i fıkâh*, 40-41; Türkî, *Esbâbu ihtilâfî'l-fukahâ*, 30.

²³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l- müçtehid*, 3: 130-131; Haydar Efendi, *Usûl-i fıkâh*, 40-41; Türkî, *Esbâbu ihtilâfî'l-fukahâ*, 30.

²⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l- müçtehid*, 3: 130-132; Haydar Efendi, *Usûl-i fıkâh*, 40-41; Türkî, *Esbâbu İhtilâfî'l-Fukahâ*, 30.

1.2. İlmî Vukûfiyet ve İçtihadî Ehliyet Farklılığı

İnsanların kişilikleri, mizaç ve karakterleri değişik olduğu gibi anlama ve idrak etme kapasiteleri de birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar insanın fitratının bir gereğidir. Allah dileseydi kullarını tek bir düzen ve kabiliyette yaratabilirdi. Şu kadar varki, insanların tabiat, meyil ve idraklerindeki bu ihtilâf, süreklilik arz eden, her koşulda ittifaka engel teşkil eden bir mahiyet arz etmez. Şartları ve sebepleri oluştuğunda tahakkuk eder.²⁵ İslâm Medeniyeti'nin ilk nesli olan Sahabe için de bu hakikat değişmez. Nitekim gerek şahsi idrakleri ve içtihadî kabiliyetleri gerekse içinde buldukları ferdi ve içtimâî sorumlulukları hem nassa doğrudan ulaşmak hem de nassı anlamak ve yorumlamak noktasında farklılıklara neden olmuştur. Sahabenin hepsi aynı bilgi birikimine ve mülahaza yeteneğine sahip olmadığı gibi, nassların nâsîhini-mensûhunu, muhkem ve müteşâbih olanını, hükümlerin illet ve delâletlerini bilmek; Arap diline, toplumun örf ve âdetlerine vakıf olmak bakımından da birbirlerinden farklı konumda idiler.²⁶ Konuyla ilgili oldukça somut bir örnek şudur. Bir grup sahabî ile birlikte Hz. Ömer ve Ammar b. Yasir yolculuk yapmaktadırlar. Her iki sahabînin de gusûl almaları gerekmektedir. Hz. Ammar, su olmadığı için bütün vücuduyla toprakta yuvarlanmak suretiyle teyemmüm ederek namazını kılmıştır. Fakat Hz. Ömer bu şekilde yapmayı uygun görmemiştir. Yolculuktan sonra durumu Hz. Peygamber'e arz ettiklerinde Hz. Peygamber: "Ellerinizi ve yüzlerinizi meshedin" (en-Nisâ4/43) âyetini okuyarak toprakta yuvarlanmaya gerek olmadığını ifade etmiştir.²⁷ Bu bağlamda Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in: "Sizden önceki ümmetlerde muhaddesler vardı. Eğer ümmetimde böyle bir kimse varsa bu, Ömer'dir"²⁸ övgüsüne mazhar olmuş, içtihad ehliyeti ve idrak kabiliyeti yüksek bir sahâbîdir. Elbette sahâbîlerin hepsi tam içtihadî yetkinliğe sahip değildir. Ancak, içtihadâ ehil olan sahâbîlerin de hata yapmaları her zaman mümkündür. Hz. Peygamber'in, sahabenin bazı uygulamalarını ta'dil etmesi²⁹ bazen de dinin öğre-

²⁵ Tâvile, *Eserü'l-lüga fi ihtilâfi'l- müctehidîn*, 9; Zeydan, "Hilâf İlmî ve İslâm Hukukçularının Hukukî İhtilaflarının Sebepleri", 276-277.

²⁶ Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdîrahîm ed-Dihlevî, (ö.1176/1762), *el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf fi ahkâmî'l-fıkhiyye*, (Kahire: Matbaatu's Selefiyye, 1398/1978), 7-11; Muhammed Hudarî, (ö.1345/1925), *Târîhu't-teşri'l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1387/1968), 98-109; Muhammed Hamîdullah, "İctihâd fi asri's-Sahabe", *ed-Dirâsetü'l-İslâmiyye*, 19/1-5 (1984):28-29; İzmîrli, İlm-i hilâf, 40-47; Muhammed Medenî, *Nazarâtu fi içtihadî'l-Faruk Ömer b. el-Hattâb*, (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1410/1990), 47; Muhammed Fâruk Nebhân, *İtticâhu'l-cemâi fi't-teşri'l-iktisâdî'l-İslâmî*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 433; Türkî, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*, s.25; Mar 'aşlî, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 76,88, 142, 165; Hacvî, *Fikru's-Sâmî*, 1: 295-297; Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, 96.

²⁷ Buhârî, "Teyemmüm", 8; Müslim b. Haccâc en-Neysâbüri (ö.261/874), "Hayd", 28; Hacvî, *Fikru's-Sâmî*, 1: 130-131; Mar 'aşlî, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 79, 178; Türkî, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*, 27-28.

²⁸ Buhârî, "Menâkub", 6.

²⁹ Serahsî, *Usûl*, 2: 96; Hamîdullah, "İctihâd fi Asri's-Sahabe", 23; Mar'aşlî, *İhtilâfu'l-ictihâd*, s. 72; Hinn, *Eserü'l-ihtilâf*, 28, 31-34; Koca, "Ahkâmın Değişimi Üzerine", 58.

nilmesi hususunda yetkin olan sahabe müracaat edilmesini istemesi, sahâbenin içtihad ehliyeti ve imkânı bakımından aynı konumda olmadığına işaret eder.³⁰

Fukahâ arasındaki görüş ayrılıklarının bir kısmı, nassı yanlış anlamaktan kaynaklandığı gibi, bir kısmı da mevcut nassa ulaşılammaktan kaynaklanmaktadır.³¹ Bilindiği gibi, Hz. Peygamber'in kavli, fiilî veya takrîri sünneti, farklı zaman ve mekânlarda ihtiyaca göre vâki olabiliyordu. Sahâbeden bazılarının Hz. Peygamber'le daha çok vakit geçirebilme imkânına sahip olmasına rağmen diğerlerinin bundan mahrum olması, sahâbenin tamamının, sünnetin bütününe muttali olmasına engel teşkil ediyordu. Hatta Peygamber'in en yakınında bulunan sahabilerin bile bu bilgiden mahrum kaldıkları zamanlar olabiliyordu.³² Hz. Ebu Bekr'in, ninenin mirastan altıda bir oranında pay alması gerektiğiyle ilgili hadisi diğer sahâbilerden öğrenmesi, bu duruma güzel bir örnektir. Yine Hz. Ömer veba hastalığı başgösteren bölgenin karantinaya alınması ve Mecusilerden cizye alınabileceğiyle ilgili hadisleri başka sahâbilerden öğrenmiştir. Bu gibi zamanlarda sahabe bildikleri nasslarla amel etmişler bazen de içtihatlarıyla hüküm vermişlerdir. Nakil kendilerine ulaştıktan sonra içtihadları nassa muvafık değil ise görüşlerinden rücu etmişlerdir.³³ Nass kendilerine ulaşınca kadar, müçtehitlerin istinbat ettikleri hükümde hata etmeleri ne kadar muhtemel ise içtihadların birbirleriyle aykırılık arz etmesi de o kadar tabiidir. Zira hükmün nasslarda açıkça belirtilmemiş olması durumunda Sahabe-i Kirâm içtihad yapmaları gerektiğini ve bunu ne şekilde yapacaklarını bizzat Hz. Peygamber'in irşad ve eğitimi sayesinde öğrenmişlerdi.³⁴ Hz. Peygamber'in, Muâz b. Cebel'in (ö. 18/639) içtihad ile ilgili sözlerinden memnun olması ve kendisine arz edilen bir davaya Amr b. Âs'tan hüküm vermesini isteyip hata etse dahi sevap alacağını bildirmiş olması, iki açıdan dikkate şayandır. Birincisi, içtihad ile hüküm vermenin bizzat Peygamber tarafından tasdik edilmiş olmasıdır. İkincisi ise Hz. Peygamber'in, hata yapma ihtimallerine rağmen sahabeyi içtihadı teşvik etmesidir. Bu, aynı zamanda, farklı neticelerin açığa çıkmasına dair zimni bir kabul sayılır.³⁵

³⁰ Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 181; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkâin*, 2: 161.

³¹ Bkz. Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi (ö.794/1392), *Hz.Âişe'nin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler*, Haz. Bünyamin Erul, (Ankara: Otto Yay.,1437/ 2016).

³² Dihlevî, *el-İnsâf*, 7-11; Hudarî, *Târihu't-teşrii'l-İslâmî*, 98-109; Hamîdullah, "İctihâd fî Asri's-Sahabe", 28-29; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 40; Türkî, *Esbâbu ihtilâfî'l-fukahâ*, 25; Mar 'aşli, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 142, 165.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed Zeyd İbn Mâce (ö.273/886), "Ferâiz", 4-5; Ebu Dâvud, "Talâk", 9-10; Hacvî, *Fikru's-Sâmi*, 1: 289; Mar'aşli, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 81-82; İzmirli, *İlm-i hilâf*, 40-44.

³⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkâin*, 1: 69- 72, 86-88, 90-93, 196-197; Mar'aşli, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 74-76, 80, s. 165; Hacvî, *Fikru's-Sâmi*, 1:297; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 31-32; Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, 91.

³⁵ Ebû Dâvud, "Akdiye", 11; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî (ö.279/892), "Ahkâm", 3; İbn Hanbel, *Müsned*, 6: 245; Ebû Dâvud, "Akdiye", 2; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4:39; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs (ö.370/981), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (İstanbul: Mektebetü'l-irşad, 1414/1994), 4: 44; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkâin*, 1: 194; Muhammed b. Abdillâh b. Yûsuf ez-Zeylai (ö.762/1361), *Nasbu'r-Râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, (b.y:Mektebetü'l-İslâmiyye, 1393/1973), 1:23; Hamîdullah, "İctihâd fî Asri's-Sahabe", 23; Muhammed Muaz b. Mustafa Han, *İctihâdâtü's-Sahâbe*

Filhakika, ister kelime anlamı ister terim anlamı itibariyle olsun, içtihad fikrî yeteneği ve bireysel gücü son noktasına kadar -tükenircesine-kullanmayı ifade ettiğinden, onunla elde edilen hükmün farklı olması kaçınılmazdır. Bu bağlamda, fukahâ arasındaki görüş ayrılığının sebeplerinden bir tanesi de Sahâbenin içtihadı dayanarak elde ettikleri farklı hükümlerdir.³⁶

Nassların delâlet ettiği anlamın katî bir şekilde beyan edilmiş olmayıp içtihadı gerek duyulması, İslâm Medeniyeti'nde düşünce ve fikir zenginliğinin bir emaresi sayılabilir. Bu entelektüel çaba, istinbat edilen hükmün bağlayıcı olup olmadığını belirlemek amacıyla nassların, delâlet açısından olduğu gibi sübût açısından da hassas bir değerlendirmeye tabi tutulmasını gerekli kılmıştır. Kur'an'ın sübûtu katî olmakla beraber, Sünnet'in sübûtunun zannî olabilmesi, söz konusu nakli, delil olarak kullanıp kullanmama veya hükme kaynak kabul edip etmeme noktasında fukahâyı farklı kabullere yöneltmiştir.³⁷ Görüldüğü üzere, hem delâlet ettiği anlam hem de sübûtunun katî veya zannî oluşunun belirlenmesi hususunda, naslardan kaynaklanan durumlar söz konusu olduğu gibi müçtehidin şahsıyla ilgili etkenler de söz konusudur. Daha detaylı bir açıdan baktığımızda ise her iki etkinin de içinde bulunulan şartlarla bağlantılı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira hem anlama ve yorumlama hem de nassı kaynak açısından değerlendirmeye tabi tutma yöntemlerinde, müçtehitlerin içinde buldukları sosyal ortamın izlerini görmek mümkündür. Bu ise mezheplerin oluşumunda başka bir etkiye, sosyal realiteye vurgu yapar.

1.3. İctimâî Şartlar

İnsanın içinde bulunduğu koşulların reddedilmeyip bilinçli bir biçimde geliştirilmesine imkân tanınması, vâkıa ile vahiy arasındaki ilişkiyi dile getirir. Toplumsal gerçekliğin dikkate alınmadığı bir medeniyette, toplum ihtiyaçlarının karşılanması ve medeniyetin bütün insanlığı dikkate alan bir mahiyet arz etmesi oldukça zordur.³⁸ İslâm Medeniyeti açısından meseleye baktığımızda, Kur'an ve Sünnet

bahs fi usûl'l-fıkh ve târihi't-teşri', (Ürdün: Daru'l-A'lâm, 1423/2002), 59-60; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 7-79; Zeydan, "Hilâf İlmi ve İslâm Hukukçularının Hukukî İhtilaflarının Sebepleri", 282; Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, 84.

³⁶ Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrim İbn Manzûr (ö.711/1311), "Chd", *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Daru Sadır, 1375/1956), 3: 135; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4: 25; Seyfuddin Ebu'l-Hasen Ali el-Amîdî (ö.631/1233), *el-İhkâm fi usûl'l-ahkâm*, (b.y., y.y., t.s.), 4: 141 Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4: 26; Muhammed Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1835), *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Saîd Bedrî, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1412/1992), 250; Nâdiye Şerîf el-Ömerî, *İctihâdu'r-rasûl*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985), 27; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Vichetu nazar nahve iâdeti binâi kadâya'l-fikri'l-Arabiyyi'l-muâsir*, (Beyrut: Merkezü's-sakaff'l-Arabî, 1412/1992), 56; Türkî, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*, 25; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 38.

³⁷ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, 46; Haydar Efendi, *Usûl-i fıkh*, 41-270; Tâvile, *Eserü'l-lüga fi ihtilâfi'l-müçtehidin*, 4-9.

³⁸ Mohammad Hâshim Kamalî, "Fiqh and Adaptation to Social Reality", *The Muslim World*, 86/1 (January 1996): 62-84; Hasan Hanefî, "Turâs ve'l-Asr ve'l-Hadâse", *Humûmu'l-Fikr ve'l-Vatan*,

nasslarının yirmi üç yıllık zaman diliminde peyderpey nâzil ve vârid olması, yükümlülüklerin kendi içinde kolaydan zora doğru emredilmesi, tamamlayıcı hükümlerin aslı hükümlerden önce inmesi gibi birçok uygulama, içinde bulunulan şartların Şâri' tarafından dikkate alındığını gösterir.³⁹ Kur'an ve Sünnet nasslarının sosyal realiteyi dikkate almış olması yer yer iddia edildiği gibi, nassın, aktif konumdan pasif konuma geçtiği veya nassın beşer kaynaklı olduğu anlamına asla gelmez. Bir başka deyişle Kur'an, sosyal şartlar tarafından oluşturulmuş bir metin olmadığı gibi farklı olaylar sebebiyle vahyedilen bağımsız pasajlar toplamı da değildir. İslâm Medeniyeti'nin temeli, her şeyden önce ilâhî iradeye dayanır. Bu nedenle vahyin, nâzil olduğu dönemin sorunlarını çözmeye yönelik hükümler içerdiği olması, Kur'an'ın ilâhî kitap oluşuyla çelişmez.⁴⁰ Sosyal realite, kendisine bir takım değerlerin yüklendiği, toplum tarafından kabul edilmiş davranışlar anlamına geldiğinden, istese de istemese de fert üzerinde etki yapmaya muktedirdir.⁴¹ Kaldı ki hem vahiy dönemi hem sonraki dönemler, böyle bir gerçekliği göz ardı etmenin teoride de pratikte de mümkün olmadığını fazlasıyla kanıtlamış durumdadır. Meselâ, vahyin nazil olduğu zaman zarfında, özel maksat veya maslahata binaen vaz edilmiş bir hükmün, sonra gelen şer'î bir hükümlerle kaldırılması anlamına gelen nesh kavramı, bu hakikati ispat için tek başına yeterli bir delildir. Neshin, sadece fûrû fıkıhla ilgili hükümlerle ilgili olması bile, toplumun hemhal olduğu ahvalin, hukuk tarafından göz ardı edilemeyeceğini gösterir. Daha önemlisi, Kur'an'da nâsîh ve mensûh ayetlerin birlikte zikredilmesi bir yandan hükümlerin illetlerini, Şâri'nin maksadını ve yasama şeklini belirlemek açısından hukukçuya yol gösterirken, diğer

(Mısır: Dâru Bekâ, 1418/1998), 1: 23, 25; Ömer Özsoy, "Kur'an'ın Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, 9/1-4 (1996):138; Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi*, 191-192, 236; Sürmeli, *Sahabenin Kur'an Anlayışı*, 85- 107.

³⁹ Şatıbi, *el-Muvâfakât*, 2: 77-79, 93-95; Ebû Zeyd, *Mefhumun Nass*, 36; Ahmed Emin, *Fecru'l- İslâm*, 228-232; Medeni, "De'aimü'l-İstikrâr", 22 v.d; Hudarî, *Târîhu't-teşrii'l-İslâmî*, 21-23; Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği", 136, 138; a.mlf., "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında 'Ulümü'l-Kur'an'ı Eleştirisi", 241; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 47, 49, 139, 150; Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi*, 182; Aybakan, "Kur'an (Vahy) Monolog mudur", 298; Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*, 62; Sürmeli, *Sahabenin Kur'an Anlayışı*, 94-95. Ayrıca, Mekke devrinden itibaren sosyal realiteyle ilişkili olarak kronolojik sıraya göre inen âyetler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, 98-148. Hükümlerin kendi içindeki tedriciliği için bkz. İçki, en-Nahl 16/67, el-Bakara 2/19, en- Nisâ 4/43; Riba, Rum 30/39, Nisâ 4/160-161, Âl-i İmrân 3/130, Bakara 2/276-280.

⁴⁰ Roger Garaudy, *Entegrizm Kültürel İntihar*, trc. Kamil Bilgin Çileçöp, (İstanbul: Pınar Yay.,1413/1993), 94; Hanefî, "Turâs ve'l-Asr ve'l-Hadâse", 1:23; Ebû Zeyd, *Mefhumun Nass*, 27-29; Micheil Hoebink, "Modernleşme ve Sekülerleşme Konusunda İslâm Düşüncesinin Tarihi Gelişimi", trc. Adil Bebek, *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm-Yaklaşımlar Örnek Metinler*, Ed. Ahmet Özel, (İstanbul: Rağbet Yay., 1424/2003),401; Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, (Ankara: Fecr Yay., 1414/1994), 17-20; amlf., "Kur'an Hitabının Tarihselliği",137; Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi*, 251; Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*, 82.

⁴¹ Emile Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, trc. Enver Aytekin, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1414/1994), 36-37; Hamide Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, (Ankara: AÜHF Yay.,1379/1960), 1: 109; Gürbüz, *Hukuk ve Meşruluk*, 21-23;Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi*, 197.

yandan hukukî hükümlerin vaz edilmesinde, toplumun içinde bulunduğu şartların dikkate alınması gerektiğine işaret eder.⁴²

Medine döneminde, yeni toplum yapısına uygun olarak bazı hükümlerde değişikliklere gidilmesi yahut yeni yükümlülüklerin emredilmesi, teşri' usûlünde değişen ve gelişen toplum şartlarının etkisini vurgulamak bakımından dikkate değerdir.⁴³ İnsan yaşadığı çevreden bağımsız bir varlık olmadığı için, çevresini etkilediği gibi içinde bulunduğu çevre de insanın anlama, düşünme ve yaşam tarzına etki eder.

Kendisine tavsiyede bulunmasını isteyen müminlere Hz. Peygamber'in farklı cevaplar⁴⁴vermesi, Medine'ye hicret ettikten sonra Âşûrâ gününde hem kendisinin oruç tutması hem de ashabından oruç tutmalarını istemesi, din ile toplum arasındaki kuvvetli bağı dile getirir.⁴⁵ Hukuk ile toplum arasındaki bu tabii bağ, vahiy döneminde de sonraki dönemlerde de dinî hüküm ve emirlerin farklı şekilde anlaşılıp uygulanmasına zemin hazırlamıştır. Zira kişinin zihni yapısı dâhil ilmî birikim ve kabiliyetlerinin açığa çıkıp gelişmesinde içinde bulunulan şartların etkisi bir hayli fazladır. Bu bağlamda, müçtehitlerin hem anlama hem de yöntem farklılıklarında yine sosyal realitenin ağırlığını görmek mümkündür. Bu hususa dair en güzel örneklerinden biri, Muâz b. Cebel'in, zekât verilecek mallarda yaptığı değişikliktir. Konu hakkındaki nass, tahıldan tahıl, koyundan koyun zekât alınmasını emreder. Hz.Muaz, bu hükmün, insanlar için kolay olanın tercih edilmesi hikmetine dayandığını anlamıştır. Bu sebeple buğday, arpa, mısır gibi hububatın bulunduğu Yemen bölgesinde zekâtı bu mallardan; ticaret mallarının zekâtını ise malların kıymetinden almıştır. Hz.Muâz'ın buradaki uygulamasının sünnete aykırılık içermeyip tam aksine hadisin gözettiği maksat ve maslahatı gerçekleştirmeye yönelik bir uygulama olduğu aşikârdır.⁴⁶

⁴² Abdulvehhâb Hallâf, İlmü usûl'l-fıkh ve hulâsatûhu fi târihi't-teşri'i'l-İslâmî, (Kahire: Matbaatu'n-nasr, 1369/1950), 262, 266; Sürmeli, Sahabenin Kur'an Anlayışı, 90; Ayengin, Sosyal Realite Nass İlişkisi, 194.

⁴³ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 3:107; Muhammed Mustafa eş-Şelebî, *Ta'lîlül-ahkâm*, (Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye 1401/1981), 307; İmâdüddîn Halîl, *Makâlû fi adli'l-ıctimât*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984), 11-103, Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 232; Günay, "Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu", 110; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, 196; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 136-138; Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu*, 120-130.

⁴⁴ Hz.Peygamber bir sahâbiye "Gazaplanma" derken bir diğerine: "Allah'a inandım de ve dosdoğru ol" diye buyurmuş, başka bir sahâbiye de: "Dilini tut yeter" demiştir. Bkz. Buhârî, "Edeb", 1, "Hac", 4; İbn Mâce, "Fiten", 12; İbn Hanbel, *Müsned*, 4:299; Tirmizî, "İman", 8; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 134.

⁴⁵ Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 25-26; Müslim, "Sıyâm", 19.

⁴⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs (ö.370/981), *Ahkâmü'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru İhyâit'türâsi'l-Arabî, 1405/1985), 4: 341-345; Karadâvî, "Kolay ve Anlaşılır Bir Fıkha Doğru", 73-74.

Hız. Ömer'in, daha önceden alınmadığı halde hilafeti döneminde atlardan zekât alması,⁴⁷ zekâtın, müellefe-i kulûb dışındaki diğer gruplara verilmesini istemesi,⁴⁸teravih namazının cemaatle kılınmasını emretmesi,⁴⁹ Şam ve Irak topraklarının sahiplerinde kalmasını ve onlardan haraç alınmasını istemesi,⁵⁰ ehl-i kitap kadınlarla evlenilmesini engellemesi⁵¹ gibi uygulamaları, içtihadî görüşlerin farklılığında, içinde bulunulan şartların önemli bir rol oynadığını gösterir. Hız. Peygamber, kaybolmuş develerin yakalanmamasını istemişken, Hız. Osman ahlâki yapının değişmesini göz önünde bulundurarak, develerin ilan edildikten sonra, sahibi ortaya çıktığında ücretini ona teslim etmek şartıyla satılmasına hükmetmiştir. Hız. Ali ise bu tür develerin, devlet ahırlarında sahibi çıkıncaya kadar koruma altına alınmasını emretmiştir.⁵² Yine, Hız. Osman devrinde Cuma namazı için dış ezan okunmasına karar verilmesi,⁵³ fiyatların kontrol edilmesi, müezzinlere beytûlmalden maaş bağlanması, bayram namazında hutbenin namazdan önceye alınması, emniyet teşkilâtının kurulması, Kur'ân'ın çoğaltılarak merkezî bölgelere gönderilmesi,⁵⁴ içtihadî hükümlerin, içtimâî şartlar sebebiyle değişebilmesinin mümkün olduğuna misal teşkil eder.⁵⁵ Zanaatkârların kendi taksirleri olmadan ellerinde zayı olan

⁴⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme (ö.620/1223), *el-Muğni*, (Mısır: Mektebetü'l-Cumhuriyye, t.s.), 2: 620-621; Yûsuf el-Karadâvî, *Fikhu'z-Zekât*, (Beyrut: Dâru'l-irşâd, 1389/1969), 1:229; a.mlf, "Kolay ve Anlaşılır Bir Fıkha Doğru", 73; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 135.

⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 4: 344-348; Kemâluddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l- Hümâm, es-Sivâsî (ö.681/1457), *Şerhu Fethi'l-Kadir*, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî,1389/1970), 2:260; Medenî, *Nazarâtu fî ictihâdât'l-Fârûk*, 61-62; Şelebî, *Ta'li'lul-Ahkâm*, 87; Karadâvî, *Fikhu'z-Zekât*, 2: 600, 608; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 238; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 88,134;Nebhân, *İtticâhu'l- cemâi*, 432; Döndüren, "Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku", 34; Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, 96.

⁴⁹ Mâlik b. Enes (ö.179/795), "Salât fî Ramazân", 3; Ebu'l-Velid Süleymân b. Halef el-Bâcî, (ö.474/1081), *el-Müntekâ, şerhu Muvatta'*, (b.y: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.s.), 1: 205; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 3: 60-62; İbrahim b. Müsa eş- Şâtıbî, (ö.790/1388), *el-İtisâm*, (by:y.y.,t.s.), 1: 33, 225.

⁵⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 26-29,74-75; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 4: 239;Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, (ö.671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, (Riyad: Dâru'l-âlemi'l-kütüb,1423/2003), 8: 5;Hacvî, *Fikru's-Sâmî*, 1: 293-295; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 136; Nebhân, *İtticâhu'l- cemâi*, 411-412; Döndüren, "Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku", 35.

⁵¹ Said b. Mansûr el-Horasânî (ö. 227/842), *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1405/1985), 1: 193; Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, 3: 323; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihâd*, (Ankara: DİB Yay., 1405/1985), 73; M. Said Hatipoğlu, "İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, 1 (1986): 25.

⁵² Bâcî, *el-Müntekâ*, 6: 142- 143; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1: 303- 304; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yay., 1425/2004), 108, 126.

⁵³ Buhârî,"Cum'a", 21-26; İbn Hanbel, *Müsned*, 2: 85-87; Ebu'l-Fadl Celâluddin Abdirrahman Ebî Bekres-Suyûtî, (ö.911/1505),*Târihu'l-hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1371/1952),164; eş-Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed (ö.1250/1835), *Neylül-evtâr şerhu Münteka'l-Ahbâr*, (Mısır:Mektebetü'l-Halebî, t.s.), 3: 298; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 179-180.

⁵⁴ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 2, 4; Şâtıbî, *el-İtisâm*, 2: 288-289; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 87, 136, 181.

⁵⁵ Suyûtî, *Târihu'l-hulefâ*, 165; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1: 291; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 86.

müşteri mallarını tazmin etmeleri gerektiğine hükmedilmesi,⁵⁶ asabe cinsinden mirasçı bulunmaması halinde mirasta “red” kaidesinin uygulanmayıp artan payın beytülmâle aktarılması,⁵⁷ maraz-ı mevt halinde boşanan kadınların kocalarının mirasından pay almaları da⁵⁸ değişen hayatın problemlerini çözmek gayesiyle ve kamu maslahatı dikkate alınarak elde edilmiş hükümlerdir.⁵⁹

Bu noktadan hareketle İslâm âlimleri, ilâhî iradenin gözettiği gayeye uygun şekilde hüküm verebilmek için nass ile sosyal ortam arasındaki ilişkinin araştırılması yoluna gitmişlerdir. Bu gaye sebebiyle müçtehidler, esbâb-ı nüzûl ve vürûdun, Mekki ve Medenî ayetlerin özelliklerinin, nâsîh ve mensûh hükümlerin ve tedricilik ilkesinin detaylı olarak incelenmesi gerektiğine karar vermişlerdir.⁶⁰ Dinî hükümlerin açıklanmasına sebep teşkil eden olayların tespiti anlamına gelen esbâb-ı nüzûlun, İslâm Medeniyeti’nde önemli bir yer işgal etmesi ve konuyla ilgili geniş bir literatürün meydana gelmiş olması da dinin, Müslüman toplumun ihtiyaçlarını dikkate aldığını gösterir.⁶¹ İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) bazı hadislerin yanlış anlaşılmasının sebebi olarak, hadis ile sebep-i vürûdu arasındaki bağlantının kurulamamış olmasını zikretmesi de hadislerin anlaşılması ve kendilerinden doğru hükümler istinbat edilmesi için, sebep-i vürûdun bilinmesi gereğine işaret eder.⁶²

Hz.Peygamber’in irtihalinden hemen sonra İslâm coğrafyasının genişlemesi, Müslümanlar’ın farklı kültürlerle etkileşim içerisine girmeleri, yaşam standardının değişmesi, iktisâdî kalkınma ve İslâm’ı kabul eden milletlerin önceki teâmül ve uygulamaları, çözüm bekleyen bir dizi meselenin gündeme gelmesinde etkili olmuştur. Bu nedenle, İslâm’ın doğuşunda olduğu gibi, yayılışının ilk yıllarında da

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö.204/820), *el-Ümm*, thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed, (Beyrut: Dâru ihyâit-türâsî'l-Arabî, 1422/2001),4: 346-347; Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 292-293; Vehbe ez-Zuhaylî, *Nazariyyetü'z-zarûretî'ş-şerîyyeti*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982), 166.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, (ö.204/820), *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Kahire: Dâru't-turâs, 1399/1979), 586; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 134.

⁵⁸ Muvatta', "Talâk", 16.

⁵⁹ Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 88; Hacvî, *Fikru's-Sâmi*, 1: 302-303.

⁶⁰ Nâdiye Şerîf el-Ömerî, *el-İctihâd fi'l-İslâm*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985),71,72, 81-82; a.mlf., *el-İctihâd ve't-taklîd fi'l-İslâm*, (Beyrut:Müessesetü'r-risâle,1425/2004), 66; H.Yunus Apaydın, "İslam Hukukunun Sistem ve Terminoloji Problemi", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, (Samsun: OMÜİF Yay., 1409/1989), 494-496; Hanefî, *Humûmu'l-fikr ve'l-vatan*, 1: 17-23;Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, 85-86, 109-130, 131-152; Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği", 136; a.mlf., "Nasr Hâmid Ebû Zeyd", 241 v.d.

⁶¹ Esbâb-ı Nüzûl hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. H. Tahsin Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl: Kur'an Âyetlerinin İniş Sebepleri ve Tefsirleri*, (Konya:y.y., 1965-1983), 1-14; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*, (İstanbul: Şûle Yay.,1414/ 1994), 27-315; a.mlf., *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*, 13-86; Koca, "Ahkâmın Değişimi Üzerine", 65;Özsoy, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd", 241.

⁶² Şâfiî, *er-Risâle*, 213.

Müslümanlar, sosyal problemlerin çözümüne yönelik teşri ruhuna ve dinin genel hükümlerine ayırıklılık arz etmeyecek yeni hükümler vaz etmişlerdir.⁶³

Değişen hayat şartları hükümlerin değişmesine neden olduğu gibi, farklı usul ve yöntemlerin oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Bilindiği gibi, Hulefâ-i Râşidin döneminden itibaren sahabe, halkı irşâd etmek üzere fethedilen bölgelerde kurulan şehirlere yerleşmişler, buralarda ders halkaları oluşturup öğrenci yetiştirmişlerdir.⁶⁴ Sahabenin ilmî ve içtihadî faaliyetleri neticesinde, zamanla her bölge halkı yalnızca kendi bölgesinde bulunan sahabenin görüş ve rivâyetlerine dayanmaya başlamış ve bu da yavaş yavaş fikhî görüş ayrılıklarını perçinlemiştir.⁶⁵ Fetihler sebebiyle iktisâdî ve içtimâî alanda meydana gelen değişimler ve muazzam bir insan kaynağının İslâm Medeniyeti'ne dâhil olması sebebiyle⁶⁶ her bölge ehli, kendi mahallerinde bulunan müçtehit ve âlimlerin öğrettiklerine, verdikleri fetva ve hükümlere, yaşadıkları bölgenin örf ve teâmülüne dayanmaya başlamışlardır. Neticede Müslümanlar; Iraklılar, Şamlılar, Hicazlılar, Yemenliler, Mısırlılar ve Horasanlılar şeklinde isimlendirilmeye başlanmış, nihayetinde bu durum, Hicrî I. Yüzyıl sonları ile II. Yüzyıl başlarında birbirinden farklı iki coğrafyada üstad ve çevre farklılığına dayanan, iki farklı hukuk akımının tarih sahnesine çıkmasına neden olmuştur.⁶⁷ Hadis ağırlıklı hukuk akımı, İslâmî geleneğin iyice yerleşmiş olduğu Hicaz'da gün yüzüne çıkarken, re'y ağırlıklı hukuk akımı Irak'ta şekillenmiştir.⁶⁸ Ehl-i Hadis

⁶³ Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1: 400; Clifford Edmund Bosworth, *Doğuşundan Günümüze İslâm Devletleri*, trc. Hande Canlı, (İstanbul: Kaknüs Yay., 1426/2005), 36,40; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 157-158, 235-256; Yusuf Kılıç, *İslâm Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler*, (İstanbul: y.y., 1417/1997), 204; Bilal Aybakan, "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usul-i Fıkhın Geliştirdiği Yorum Tarzı", *MÜİFD*, 18 (1389/2000):71.

⁶⁴ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, (ö.279/892), *Fütühu'l-büldân*, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1398/1978), 321; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Hatib el-Bağdâdî (ö.463/1071), *Ruhle fi Talebi'l-Hadis*, thk. Nuruddîn İtr, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1395/1975), 33; Muhammed Zâhid el-Kevserî, (ö.1371/1952), *Fıkhü ehl-i Irak ve hadisihum*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, (Beirut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1390/1970), 40,149; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1: 379; Koca, "Ahkâmın Değişimi Üzerine", 61.

⁶⁵ Muhammed Ali Sâysis, *Târihu'l-fikhi'l-İslâmî*, (Beirut: Dâru'l-medâri'l-İslâmî,1389/2000), 105; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1: 379.

⁶⁶ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, (ö.279/892), *Ensâbü'l-eshraf*, thk. Riyaz Zirikli, Süheyl Zekkar, (Beirut: Dâru'l-fikr, 1417/1996), 3: 294; a.mlf., *Fütühu'l-büldân*, 197-232; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1: 280; Bosworth, *Doğuşundan Günümüze İslâm Devletleri*, 36; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevidikten Hadarîliğe Küfe*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1421/2001), 25, 178, 231-233; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 51; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 61; Bosworth, *Doğuşundan Günümüze İslâm Devletleri*, 36.

⁶⁷ Suyûtî, *Târihu'l-hulefâ*, 196-199; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1: 321-332, 379-381; Hudarî, *Târihu't-teşri'i'l-İslâmî*, 112-123; Sâysis, *Târihu'l-fikhi'l-İslâmî*, 95-96, 105; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 149-150; Osman Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz", *İslâmî Araştırmalar*, 19/1-4 (1996):144.

⁶⁸ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn (ö.808/1406), *Mukaddime*, thk. Derviş el-Hakim, (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 1416/1996), 417; Hudarî, *Târihu't-teşri'i'l-İslâmî*, 119-120; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1: 383; Esat Kılıçer, *İslâm Hukukunda Re'y Taraftarları*, (Ankara: Selçuk Kitabevi Yay., 1380/1961), 28-34.

ve Ehl-i Re'y kavramının tam olarak ne zaman ve kimler tarafından kullanılmaya başlandığı konusunda kesin bir şey söylemek oldukça güçtür. Fakat her iki kavramın da mezheplerin şekillenmesinden ve hukukî kaynaklarının, mezhebin takipçileri tarafından ortaya konulmasından sonra belirgin hale geldiğini söylemek mümkündür. Her iki ekolün oluşumunda ve doktrin farklılığında içinde bulunulan şartların etkili olduğu muhakkaktır.⁶⁹ Iraklıların merkezi olan Küfe, Hz. Ömer devrinde kurulmuş, bölge ehlini irşâd için Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/653) görevlendirilmiştir. İbn Mes'ud kısa zamanda etrafında çeşitli ders halkaları oluşturmuş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir.⁷⁰ Alkame b. Kays (ö. 61/680), Esved b. Zeyd b. Kays (ö. 75/696) İbrahim Nehâî (ö. 95/714), Hammad b. Ebi Süleyman (ö. 120/738) ve Rebîa b. Ebi Abdîrrahman (ö. 136/754) gibi âlimler, İbn Mes'ud'un kurduğu ders halkasında yetişmişler ve aldıkları ilmi, içtihadlarıyla daha da zenginleştirmişlerdir.⁷¹ Kurulduğu günden beri birçok farklı etnik grubu bünyesine barındıran Küfe'nin, Medîne'ye oranla daha fazla problemle karşı karşıya olduğu muhakkaktır. İşte, Irak'ta sadelikten uzak bu karmaşık yapı, re'ye dayalı bir hukuk ekolünün oluşmasının temel nedenlerinden biri olarak dikkate alınmalıdır.⁷² Öte yandan, bölgenin Medîne'ye olan coğrafi uzaklığı, hadis malzemesinde buna paralel bir yetersizliğe neden olmuş, ilaveten bölgede meydana gelen olaylar da hadis uydurma hareketini tetiklemiştir. Elbette bu durum, Iraklılar'ın hadis konusunda Medîne'lilere kıyasla daha titiz davranmalarına, zayıf rivayetler yerine içtihadı daha fazla önem vermelerine tabii olarak neden olmuştur.⁷³ Re'y ekolünün furû meselelerle fazlaca ilgilenmeleri de kanaatimizce yine içinde buldukları sosyal ortamın bir gereğidir. Zira bölge halkının yaşadığı sorunlarla bağlantılı olarak, fukahaya çok soru yönelmeleri, farazî meseleler hakkında hüküm verilmesine sebep olmuş bu da

⁶⁹ Joseph Schacht, (ö.1389/1969), *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford University Press, 1391/1971), 3; Kılıçer, *İslâm Fıkhdında Re'y Taraftarları*, 95-96; Ahmed Hasan, "Early Modes of Ictihâd: Ra'y, Kıyas ve Istihân", *Islamic Studies*, 6/1 (1967): 55-56; Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi*, 128.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, (ö.230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968),6:7-11; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, 1: 68, 82-86; Kevserî, *Fikhu ehl-i Irak ve hadîsihum*, 40-42; Hudarî, *Târîhu't-teşri'i'l-İslâmî*, 167-173; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1: 378; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 88-89; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 150; Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 10 (1994): 521; Ayengin, *Sosyal Realite Nass İlişkisi*, 126.

⁷¹ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 1: 68, 82-86; Kevserî, *Fikhu ehl-i Irak ve hadîsihum*, 42-52; Hudarî, *Târîhu't-teşri'i'l-İslâmî*,167-173; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 89; Kılıçer, "Ehl-i Re'y", 521.

⁷² Schacht, *An Introduction To Islamic Law*, 28-29; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 241; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 79; Söylemez, *Bedevilikten Hadârilîğe Küfe*, 96-176.

⁷³ Fazlurrahman, *İslâm & Modenty*, 26; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1:380, 387; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 241-242; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 89; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 101-109, 114,124-125; Kılıçer, *İslâm Hukukunda Re'y Taraftarları*, 34-38; Koca, "Ahkâmın Değişimi Üzerine",62. Nitekim bu bağlamda İbn Haldun Mukaddime'de Iraklılar'ın hadise önem vermemekle itham edilmeleri hakkında şunları söylemektedir: "Onlar gerçekte kıyası sahih hadisin önüne geçirmediler.İşin gerçeği hadisler belki de onlara ulaşmadı veyahut ulaştı ancak onlara göre sahih değildi yahut da hadis onlara ulaşsa ve sıhhati sabit olsa bile onunla çelişen daha güçlü bir delil buldular." Bkz.İbn Haldûn, *Mukaddime*, 415; Ayrıca bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 1: 82-86; el-Kevserî, *Fikhu ehl-i Irak ve hadîsihum*, 48 v.d.

takdirî fıkıhı doğurmuştur. Bütün bunlardan hareketle Ehl-i re'yin Irak'ta varlık göstermesinin belli başlı sebepleri olarak; İbn Mes'ûd'un bölgede bıraktığı etki, Hicaz'a nispetle Irak'ta hadis rivâyetinin azlığı, uydurma hadisler sebebiyle hadis almada oldukça titiz davranılması ve Irak'ın kozmopolit yapısının bir sonucu olarak re'ye müracaat etmeyi gerektiren çok fazla hadisenin olmasını zikredebiliriz.⁷⁴

İslâm coğrafyasının sınırlarının genişlemesine bağlı olarak, başka bölgelere göç eden sahabe dışında, yaklaşık on bin kadar sahabe Medine'de kalmış ve bölgedeki hukukî yapının gelişmesi ve sistemleşmesi için gayret göstermiştir.⁷⁵ Böylece sünnetin kaynağı ve sahabenin buluşma noktası diyebileceğimiz Hicaz'da, Re'y ekolüyle eş zamanlı olarak, Ehl-i hadis diye bilinen bir ekol gün yüzüne çıkmıştır. Abdullah b. Abbas (ö.68/687-688), Abdullah b. Ömer (ö.73/692), Abdullah b. Amr b. As (ö.65/684-685), Said İbn-i Müseyyeb (ö. 94/712), Said İbn-i Cübeyr (ö. 95/713) ve Amir b. Şurahil Şa'bî (ö. 103/722) ekolün önde gelen isimleridir.⁷⁶ Hz. Peygamber'in bu bölgede yaşamasının tabii sonucu olarak Hicazlılar'ın, Iraklılar'a nispetle Hz.Peygamber'in Sünnetiyle ilgili daha fazla ve daha güvenilir malzemeye sahip olmaları, hemen her hadisede içtihâda gerek kalmadan sünnete dayanarak hüküm vermelerini kolaylaştırmıştır.⁷⁷ Bu durum doğal olarak, bölge âlimlerinin hadise daha çok müracaat etmelerine ve kendi bölgelerinde bilinen bir hadisle delillendirilmedikçe diğer bölgelerdeki-özellikle Kûfe ve Şam kaynaklı- rivayetlere ve içtihatlara daha temkinli yaklaşmalarına neden olmuştur.⁷⁸ Iraklılar için hadis rivayetlerine ihtiyatlı davranmayı gerektiren sebepler, Hicazlılar için re'ye karşı çıkmayı ve kendi bölgelerindeki sahih hadislerle yetinmeyi gerekli kılmıştır.⁷⁹ Bu hakikat, sadece anlamın elde edilmesinde değil, hüküm çıkarma yöntemlerinin belirlenmesinde de içinde bulunulan şartların etkili olduğuna delil teşkil eder. Ayrıca Irak'a nispetle fitne ortamından ve kargaşadan uzak sade bir yaşam tarzının hüküm sürdüğü Hicaz'da çok fazla yeni problemin meydana gelmemesi ve ortaya çıkan meselelerin hükümlerini belirlemede müktesebatlarında bulunan hadis ve âsârın genellikle kâfi gelmesi, Medineliler'in re'y ve kıyastan uzak durmaları sonucunu doğurmuştur.⁸⁰ İslâm Hukuku'nun ilk üç asrında hukuk ile hayatın at başı gittiği ve karşılıklı etkileşim içeren bir grafik izlediği görülmektedir. Bu sayede

⁷⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 1:24; Kevserî, *Fıkhu ehl-i Irak ve hadîsuhum*, 40-42; Schacht, *An Introduction To Islamic Law*, 28-29; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 241-242; Hacvî, *Fikru's-sâmi*, 1: 374-389; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 88-89; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 79.

⁷⁵ Hacvî, *Fikru's-sâmi*, 1: 379; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 150.

⁷⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 1: 79; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 90.

⁷⁷ Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 90-91; Hacvî, *Fikru's-sâmi*, 1: 379-380; Kılıçer, *İslâm Hukukunda Re'y Taraftarları*, 34-38; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 101-107; Koca, "Ahkâmın Değişimi Üzerine", 62.

⁷⁸ M. Fuad Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, (İstanbul: Ötügen Yay., 1403/1983), 265; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 150; Koca, "Ahkâmın Değişimi Üzerine", 61.

⁷⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 1: 80; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 90-91.

⁸⁰ Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 91; Ahmad Hasan, "Early, Modes of İctihad", 48.

siyasî, ilmî, edebî, birçok açıdan zengin bir medeniyet ortaya çıkmıştır.⁸¹ Bu bağlamda, fakihler arasında yaşanan bir takım ihtilafların, fikirsel filizlenmeyi temin ederek, hukukun tekâmül ve inkişâfına katkı sağlamış olduğu kesindir. Bu dönemlerde ilim adına yapılan yolculukların da medeniyet çitasının daha fazla yükselmesinde önemli bir rol oynadığı unutulmamalıdır.⁸²

Abbâsî devrinin ilk dönemlerine kadar hemen her bölgede, birçok âlim ve müçtehidin, birbirlerinden az çok farklı metodlar kullanarak ferdî içtihadlar da bulunmalarının, bölgesel fıkıh anlayışını doğurduğunu⁸³ daha önce zikretmiştik.⁸⁴ İlmî ve içtimâî hayatın gelişmesiyle birlikte fıkıh eserlerinin tedvin edilmesi, âlimlerin içtihadlarına ulaşmayı kolaylaştırmıştır. İlim yolculukları sayesinde bu eser ve fikirlerin diğer bölgelere ulaştırılması gibi etkenlerin de devreye girmesiyle, mezheplerin teşekkül süreci başlamıştır.⁸⁵ Hanefî mezhebi, ehl-i re'yin; Mâlikî mezhebi, ehl-i hadisin devamı olarak sistematik hale gelmiş, Şâfî mezhebi ise her iki mezhebe yöneltilen eleştirileri dikkate alarak, içtihadı kıyasla eşitleyen yeni bir usul anlayışını benimsemiştir.⁸⁶

Bu bağlamda, Küfe'de, sahabe ve tabiün döneminde başlayan Kur'an ve sünnete dayalı bilginin rey ve içtihadla zenginleştirilmesi girişimleri, hicri ikinci asrın ortalarından itibaren İmam-ı Azam Ebû Hanife (ö. 150/767) ve talebeleri tarafından sistematik hale getirilmiştir.⁸⁷ Ebû Hanife'nin bizzat kendisine ait sözlerinden anlaşıldığına göre, her hangi bir konuda hüküm elde etmek için Kitap, Sünnet ve Sahabe sözünden sonra içtihadı başvurduğu açıktır.⁸⁸ Küfe'nin çeşitli gayelerle hadis uydurulan bir bölge olması sebebiyle olsa gerek, Ebû Hanife, ehl-i re'y gelene-

⁸¹ Fazlurrahman, *Islamic Methodology in History*, 86-87; İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, (Ankara: Akçağ Yay., 1418/ 1998), 267-271.

⁸² Bağdâdî, *Rihle fi talebî'l-hadis*, 110 v.d; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1: 401; Rüstâkî, *Kadim ve'l-cedid min akvâli imâm eş-Şâfî*, 34-53; İbn Âşûr, *Mekâsıdu's-şeria*, 204; J. Paul Charney, *İslam Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, trc. Adnan Bülent Baloğlu-Osman Bilen, (Ankara: TDV Yay.,1417/1997), 19; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1:25; Koca, "Ahkâmın Değişimi Üzerine", 63.

⁸³ Wael B. Hallaq, "Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme", trc. Halit Özkan, *AÜİFD*, 45/2 (2004): 330-335; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 159.

⁸⁴ Bkz.12.

⁸⁵ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, 46; Dihlevî, *el-İnsâf*, 33- 34; Tâvile, *Eserü'l-lüğa fi ihtilâfî'l- müçtehidîn*, 9; Hallaq, "Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine ?", 335; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*,160, 211-221.

⁸⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 1: 68, 82-86; Kevserî, *Fıkhu ehl-i Irak ve hadîsihim*, 42-52; Hudarî, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*, 167-173; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihad*, 89; Kılıçer, "Ehl-i Re'y", 521; Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm", 144.

⁸⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 1:68, 82-86; Kevserî, *Fıkhu ehl-i Irak ve hadîsihim*, 42-52; Hudarî, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*, 167-173; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihad*, 89; Kılıçer, "Ehl-i Re'y", 521.

⁸⁸ Ahmed el-Mekki, (ö.568/1173), *Menâkibu Ebi Hanife*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1401/1981), 1: 80;Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, (ö.784/1348), *Menâkubu İmâm Ebi Hanife ve sâhibeyhi Ebi Yusûf ve Muhammed b. el-Hasen*, (Kahire: Dâru kitâbî'l-Arabî, t.s.),20-21; Hudarî, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*, 196; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1: 424; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, (t.s.), 2:187; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 135.

ğinin devamı olarak, Hz. Peygamber'e aidiyyetinde şüphe duyduğu veya hadisin sıhhatini tespit için belirlediği şartları taşımadığı gerekçesiyle bazı rivâyetleri delil olarak kullanmamıştır.⁸⁹ Nitekim Ebû Hanîfe'nin, haber-i vahidle amel etmek için ileri sürdüğü; râvinin rivâyetine muhalif davranışta bulunmaması, rivâyetin umum-ı belvâya aykırı olmaması ve râvinin fakîh olması⁹⁰ gibi şartlar da bölgede uydurma hadislerin fazlaca bulunması ve bunları sahih hadislerden ayırt etmenin oldukça zor olması nedeniyledir.⁹¹ Dikkat edilirse bu şartların, hem mekân hem dil açısından hadisin kaynağından uzak bir bölgede, rivâyetin güvenilirliğini test etmek amacıyla konmuş olduğu görülecektir. Hanefî mezhebinin, kıyası çok fazla kullanmak mecburiyetinde kalması da yine içinde buldukları sosyal şartlar nedeniyledir.⁹² Bu nedenle, sade bir yaşam tarzının hâkim sürdüğü yerlerde Medine ekolünün nakle dayalı kaynakları yeterli olurken, Irak gibi çeşitli kültür ve etnik gurplara ev sahipliği yapmış bir bölgede naklî kaynaklar yanında ağırlıklı olarak re'ye de başvurmak gerekmiştir. Medine ekolünün daha sade bir hayatın hâkim olduğu Kuzey Afrika'da yayılmış olması, Hanefî mezhebinin ise daha kozmopolit ve karmaşık bölgelerde yayılmış olması da kanaatimizce bu görüşü desteklemektedir.⁹³

İstihşânın fer'i bir yöntem olarak kullanılmasının sebebi de yine, bölgede kıyas yoluyla elde edilen hükümlerin, maksad ve maslahatı gerçekleştirilmeye yetmemiş olmasıdır.⁹⁴ Meselâ, zanaatkârların elinde ziyan olan malların tazmin edilmesi gerektiği yönündeki hükmünü verirken Ebû Hanîfe istihşana dayanmıştır.⁹⁵ Gerek Ebû Hanîfe'nin gerek onun yolunu takip eden Hanefî fakihlerin fûru meselelere çok fazla dalarak, farazî fikhın doğmasına sebep olmaları da⁹⁶ yine yaşadıkları bölgenin içtimâî, siyasî ve iktisâdî konumunun bir sonucudur. Her ne kadar farazî fikh dü-

⁸⁹ Ahmed b. Teymiyye (ö. 728/1328), *Raf 'ul-melâm an eimmeti'l-'alâm*, (Medine: Câmîatu İslâmiyye, 1396/1976), 87 v.d.; Subhî Sâlih, *Ulûmu'l-hadis ve mustalahuh*, (Beyrut: Dâru'l-İlim, 1397/1977), 270; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1:374-389, 428; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 241; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 89; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 179.

⁹⁰ Muhammed Ebû Zehra, *Ebu Hanife hayatuhu ve asruhu-arâuhu ve fikruhu*, (b.y: Dâru'l-fikri'l-Arabi, t.s.), 279-283; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1: 426; Mehmet Erdoğan, "Batnî İnkıta", *MÜİFD*, 4 (1986): 425.

⁹¹ Ebû Zehra, *Ebu Hanife*, 278; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 79; Koşum, *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu*, 97.

⁹² Hudarî, *Târîhu't-terî'i'l-İslâmî*, 187-188; Ebû Zehra, *Ebu Hanife*, 272, 330; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1: 417-427; Abdulkerîm Zeydân, *el-Medhal li-dirâseti's-şer'iati'l-İslâmiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/1986), 16-17; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 17; Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, 23.

⁹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 419; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 2:152; Eroğan, *Ahkâmın Değişmesi*, 17-18.

⁹⁴ Muhammed Emin İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), *Reddü'l-Muhtâr alâ Dürrî'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, thk. Ali Muhammed Muavvîd-Adil Ahmed Abdül-Mevcûd, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415/1994), 6: 383-384; Mekki, *Menâkibu Ebî Hanife*, 1: 84; Ebû Zehra, *Ebu Hanife*, 348-355; Zeydân, *el-Medhal li dirâseti's-şer'iati'l-İslâmiyye*, 200-201; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1:424- 429.

⁹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, (ö.483/1090), *el-Mebsût*, (Mısır: Matbaatu's-saade, 1324/1906), 15:161; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 194.

⁹⁶ Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1: 419-421.

şüncesi, Hz. Peygamber döneminde sahabenin çok soru sormalarının yasaklanmasını akla getirebilirse de bu yasaktaki gaye, müslümanların güç yetiremeyecekleri hükümlerle sorumlu tutulma ihtimalini bertaraf etmek içindir.⁹⁷ Ehl-i Hadisin devamı niteliğinde olan Maliki Mezhebinin temsilcisi İmam Mâlik'in ise ehl-i hadisin metodunu takip ettiği nettir.⁹⁸ Fakat onu diğer mezhep imamlardan ayıran en önemli yönü, Medinelilerin ittifakla kabul ettikleri uygulamalara verdiği önemdir.⁹⁹ İmam Mâlik, Medinelilerin ameline, kıyastan, hatta -hadis ehl-i olarak bilinmesine rağmen- haber-i vahitten bile önce yer verir. Bilindiği gibi, Hz. Peygamber, Huneyn Savaşından döndükten sonra, Medine'de on iki bin Sahabe bulunmaktadır. Bunlardan iki bin kadarı, İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerine gitmiş, on bin kadar sahabe ömürlerini Medine'de tamamlamıştır.¹⁰⁰ Dolayısıyla vahyin nazil olduğu ortam ve şartlara şahit olan, Hz. Peygamber'in uygulama ve içtihadlarını bilen sahabe, bu uygulamaları kendilerinden sonraki nesle aktarmışlardır. Bu bağlamda onların uygulamaları kaynak itibarıyla Hz. Peygamber'in sünnetine dayanmaktadır. Bir topluluk tarafından uygulandığı için de tevatür derecesinde sayılır. Bu durum, Medineliler'in ameline, âhâd haberden çok daha öncelikli hale getirir.¹⁰¹ Bu nedenle, Mâlikî âlimler de haber-i vahidin kabul şartı olarak, Medinelilerin ameline muvâfik olmasını şart koşmuşlardır. Söz konusu şartın, Amelü Ehl-i Medine ile rivâyetin sahilliğinin test edilmesi gayesine hizmet ettiğini söylemek pek tabii mümkündür. Haber-i vahidin Medineliler'in teâmülüne muâriz olması durumunda tereddütsüz bir şekilde terk edilmesi de bu durumu destekler mahiyettedir. Öte yandan, Medineliler, Peygamber'in sünnetini, nâsihi ve mensûhuyla çok iyi bildiklerinden, onların haber-i vahide muhalif olan uygulamaları, haberi vahidin nesh edildiğine dair bir delil niteliği taşır. Zikredilenlerin tabii sonucu olarak, âhad haberle mutlak olarak amel edilebilmesinin tek gerekçesi, Medineliler'in amelinin âhâd haberle çelişmemiş olmasıdır. Nitekim İmam Mâlik, İbn Ömer'den nakledilen, alışveriş mekânından ayrılmadıkları müddetçe alıcı ile satıcının muhayyer olduklarını bildiren haberle Medine'de böyle bir uygulama olmadığı için amel etmemiştir.¹⁰² Medinelilerin içtîhâda dayalı amellerinin, merfu hadise muhalif olmaması şartıyla kabul edilmesinde ve çok nadir de olsa İmâm Mâlik'in istihsâna dayanarak

⁹⁷ Hacvî, *Fikrû's-sâmi*, 1: 421-423.

⁹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkâin*, 1:79-81; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 245; Hudari, *Târîhu't-teşrii'l-İslâmî*, 120; Muhammed Ebû Zehra, *Mâlik Hayatuhu ve Asruhu- Ârâuhu ve Fıkhuhu*, (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1371/1952), 215, 217; Hacvî, *Fikrû's-sâmi*, 1:453-457; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 90; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 184.

⁹⁹ Bâcî, *el-Müntekâ*, 6: 216; Ebû Zehra, *İmam Mâlik*, 218; Hacvî, *Fikrû's-sâmi*, 1:454-463; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 1: 211; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 184.

¹⁰⁰ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 150.

¹⁰¹ Hacvî, *Fikrû's-sâmi*, 1: 457; Ebû Zehra, *İmam Mâlik*, 122; İbrahim Kâfi Dönmez, "Amel-i Ehl-i Medine", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3 (1991): 21-25; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 185.

¹⁰² Muvatta', "Büyü", 38; Kâdi İyâd Ebû'l-Fadl b. Musâ Yahsebi (ö. 544/1149), *Tertibü'l medârik ve takribü'l- mesâlik*, thk. Ahmed Bekir Mahmud, (Beyrut: Dâru'l-Mektebe, t.s.), 1: 54; Ebû Zehra, *İmam Mâlik*, 300; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, 88; Hacvî, *Fikrû's- sâmi*, 1: 302, 303, 460.

hüküm vermesinin temelinde de yine Amelü Ehl-i Medine'nin izlerini görmek mümkündür.¹⁰³ Dikkat edilirse, âhâd haberin kabulü için hem Ebû Hanife hem İmâm Mâlik tarafından ileri sürülen şartlar, içinde buldukları bölgelerin özelliğinden kaynaklanmakta ve oldukça makul gerekçelere dayanmaktadır.

Her ne kadar farklı isimlerle dile getirmiş de olsalar her iki ekolün, fer'i kaynakları, Şâri'in maksadına uygun olarak ve toplumun hukukî ihtiyaçlarına cevap vermek gayesiyle tam bir içtihadî serbestlik içinde kullandıkları görülebilir. Bu zenginlik öyle bir safhaya ulaşmıştır ki, Abdullah b. Mukaffa (ö. 142/795) içtihadı dayalı görüşlerin artmasından yakınarak, İslâm dünyasında birlik sağlamak amacıyla bir eser yazılması ve halifenin onayından geçtikten sonra çoğaltılarak ülkenin her yerine gönderilmesi hususunda halife Mansûr'a bir teklif sunmuştur.¹⁰⁴ Halife'nin talebi üzerine İmâm Mâlik Muvatta adlı eserini yazmaya başlamış fakat eserin tamamlanması halife Mansûr zamanında mümkün olmamıştır. Sonraki yıllarda Harun Reşid, bu eseri bir kanun kitabı olarak uygulamak istediğini İmâm Mâlik'e bildirince imam, içtihad hürriyetine mani olmamak için bu teklifi reddetmiştir.¹⁰⁵ Bu tavır dönemin sorunlarını çözüme kavuşturmakta hukukçulara yardım etmiş, bu sayede hukuk ile hayat arasında sağlam bir bağ kurulabilmiştir. Öyleyse bu yöntemlerin hemen tamamının; sosyal ortam, toplumsal ihtiyaç ve zaruretlerin etkisiyle yürürlüğe girip hukuk ile toplum arasında bir köprü vazifesi gördüğü söylenebilir.¹⁰⁶

Ne varki bu fikir zenginliği içerisinde, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, hukukun dinamikliğini değil, statikliğini öngören bakış açısı; Hanefileri, amel edilmesi gereken hadisleri terk ederek re'ye fazlaca müracaat etmekle, Mâlikîleri ise amelü Ehl-i Medine ile çelişen hadisleri terk etmekle itham etmeye başlamışlardır. İmâm Şâfiî, her iki ekol için de yapılan eleştirileri dikkate almış olsa gerek ki, hadis ehlinin metodu ile re'y ehlinin metodunu yeni ve müstakil bir tarzda yeniden ifade etmiş, her iki mezhebin eleştirildiği hususları devreden çıkararak içtihadı kıyasa indirgemiş ve fer'i kaynakları neredeyse tamamen devreden çıkarmıştır.¹⁰⁷ Elbette onun bu usûl anlayışında, Medine'de İmâm Mâlik'ten ve Irak'ta Ebû Hanife'nin talebesi İmâm Muhammed'den ders almış olması ve her iki mezhebin metodunu

¹⁰³ Şatibi, *el-Muvâfakât*, 4: 209; Ebû Zehra, *Ebû Hanife*, 349; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1:456-462.

¹⁰⁴ Ahmed Zeki Safvet, *Cemheratü resâilil-Arab fî usûril-arabîyyeti'z-zâhira*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, t.s.), 3: 39-40; Ebû Zehra, *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, trc. Abdülkadir Şener, (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1396/1976), 349; Emin, *Duha'l-İslâm*, 2: 74.

¹⁰⁵ Kâdi İyâd, *Tertibu'l-medârik ve takribu'l-mesâlik*, 1:191-195; Ebû Zehra, *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, 350; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 2: 74; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 197.

¹⁰⁶ Koca, "Ahkâmın Değişmesi Üzerine", 64; Aksu, *İslâm'ın Doğusunda Toplumsal Realite*, 25; Apaydın, "İslâm Hukukunun Sistem ve Terminoloji Problemi", 491-492.

¹⁰⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 418; Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, 18; Hacvî, *Fikru's-sâmî*, 1: 447,471; Rüstâkî, *Kadîm ve'l-cedid min akvâli's-Şâfiî*, 40; Taştan, "İslam Hukukunda Literalizm", 153.

kaynağından öğrenmiş olması etkili olmuştur.¹⁰⁸ Bu bağlamda İmâm Şâfiî, Hanefilerde olduğu gibi umumu belvâ ile ilgili konularda hadisin şöhret bulması veya Mâlikîler’de olduğu gibi hadisin, Medinelilerin ameline muhalif olmaması şartlarını ileri sürmemiş, mensûh olmaması halinde hadisleri delil olarak kullanmıştır. Mesele, Hanefî ve Mâlikîler’in bu gerekçelerle reddettiği Kulleteyn ve Hıyâru’l-Meclis hadisleriyle, İmâm Şâfiî amel etmiştir. Yine, Hanefîler’in fazlaca müracaat ettiği kıyasa yalnızca hadis bulunmadığı zaman zarûret halinde başvurmayı ilke edinmiş ve kıyası, nassların açık bir şekilde hüküm bildirmediği hususlarda, Kitap ve Sünnetin delâletine dayanarak yapılan istinbât olarak formüle etmiştir.¹⁰⁹

İslâm Fıkhı hakkında vahiy döneminden itibaren dikkatli bir okuyuş yapıldığında hem anlamaya yönelik hem delilden kaynaklanan ihtilâfların aslında, içinde bulunulan şartların ürünü olduğu rahatlıkla görülebilir. Nitekim ihtilâfın büyük çoğunluğunun, ister delâlet ister sübût bakımından olsun, zannî nasslar sebebiyle, hakkında icmâ’ bulunmayan ve celî kıyasın işletilemediği meseleler hakkında gündeme gelmiş olması da bu gerçeği teyit eder.¹¹⁰ Bu bağlamda, fukahâ arasındaki ihtilâfın da fikri mücâhede ve kavrayış zenginliğini ifade eden, kaçınılması mümkün olmayan, delillere dayanan ve içinde bulunulan şartlardan kaynaklan fikir ayrılığı olduğu kesindir. Dolayısıyla müctehid ve fukahâ arasında cereyen eden ihtilâfı çatışma unsuru olarak, ihtilâf-ı tezat değil, farklı fikirlerden doğan bir zenginlik olarak, ihtilâf-ı tenevvü şeklinde algılamak gerekir.¹¹¹ Bu cümleden çıkarılacak en doğru sonuç ise ihtilâfın ittifakla câiz olduğudur.¹¹² Öte yandan bu ihtilâfların, fert ve toplum hayatını tek düzelikten, hukukî uygulamayı ise bir tek şekilde sınırlı kalmaktan ve dar kalıplardan kurtardığı da söyleyenebilir. Hatta bu sayede hukukun tekâmül ve inkişafına katkı sağlandığı da muhakkaktır. Bu tespitin en önemli nakli ve akli delili, Allah’ın kullarını farklı özellik ve kabiliyetlerde yaratmış olmasıdır. Şahsî farklılıklara, değişen toplum şartları ve şer’î delillerin delâlet ve sübût farklılıkları da eklenince ihtilâf, hukukun olgunlaşması ve gelişmesi için önemli bir etken olarak İslâm Hukuk tarihindeki yerini almıştır.¹¹³ Öyleyse, deliller çerçevesinde farklı anlayış ve görüşlerin benimsenmesi, bunların değerlendirilmesi ve görüşler arasında bir tercihte bulunulabilmesi için tartışmaların yapılması sebebiyle meydana gelen ihtilâf, bu anlamda ümmet için rahmettir. Bir meselede fikir

¹⁰⁸ İbn Haldûn, Mukaddime, 418; Hacvî, *Fikru’s-sâmî*, 1: 447; Rüstâkî, Kadim ve’l-cedid min akvâli İmâm Şâfiî, 39-41.

¹⁰⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, 507, 512;599, 600; Şatibî, *el-İ’tisâm*, 2: 302; İbn Kayyim, *İ’lâmu’l-muvakkîn*, 4: 105; Hudarî, *Târîhu’t-teşri’îl-İslâmî*, 173; Hacvî, *Fikru’s-sâmî*, 1: 468-472; Taştan, “İslam Hukukunda Literalizm”, 145.

¹¹⁰ Soner Duman, “Hanefî Mezhebi’nin Şâfiî Muhitteki Yankısına Bir Örnek Olarak “Hurûc Mine’l-Hilâf”, *Hikmet Yurdu*, 10/9, (Ocak- Haziran 2017/1):54.

¹¹¹ İzmîrli, İlm-i hilâf, 49-203;Türkî, Esbâbu ihtilâfî’l-fukahâ, 57-58.

¹¹² Zeydan, “Hilâf İlmî ve İslâm Hukukçularının Hukukî İhtilâflarının Sebepleri”, 282.

¹¹³ H.Yûnus Apaydın, “Sıbt İbn’ül-Cevzî’nin “İsâru’l-İnsâf” Adlı Hilâfiyât Eseri Üzerinde Fukahâ’nın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1990):133.

birliği sağlanması ne kadar mümkünse bazı meselelerde ihtilaf edilmesi de o derecede mümkündür ve bunun insanlara kolaylık ve rahmet kapısını açacağı unutulmamalıdır.¹¹⁴

Bu bağlamda, fikhî ekoller nezdindeki bu tefakkuh ve teâmül zenginliği zamanla tenkid zenginliğini beraberinde getirmiştir. Nassları anlama ve yeni meselelere dair makâsıda uygun hükümler elde etme yolundaki çaba mezheplerin doğmasına yol açtığı gibi, elde edilen manânın veya dayanılan delilin doğruluğunu ispat etme ve yanlış olduğuna inanılan görüşü reddetme duyarlılığı da İlm-i Hilâfın doğmasına imkân tanımıştır.

2. İslâm Eleştiri Kültürünün Bir Ürünü Olarak İlm-i Hilâf

Hilâf kelimesi h-l-f kökünden türetilmiştir ve zıtlaşmak, karşı gelmek, aykırı davranmak anlamındadır. İhtilâf ise sözünde, halinde ve görüşünde başkalarından ayrı bir yol tutturmak, ittifak etmemek, farklı bir tavır ortaya koymak gibi manâlara gelir. Her iki kelime de aynı anlamda ve birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Fukahâya göre de ihtilâf kelimesi tıpkı hilâf gibi fikir ayrılığını ve her hangi bir konu üzerinde ittifak edilmediğini ifade eder. Bu hususta âlimler arasında bir hilâf yoktur veya çok ihtilâf vardır sözleri de bunu teyid eder.¹¹⁵ İlm-i hilâf ve hilafiyât/el-hilâfiyyat tabirlerinin bu şekilde birbirlerinin yerine kullanılması, aralarındaki farkın tespitinde güçlüğüne neden olmaktadır. Bununla birlikte hilâf kelimesinin ihtilaftan biraz daha kapsamlı olması nedeniyle aralarındaki ince fark korunmaya çalışılmıştır. İhtilâf kelimesi görüş ayrılığına düşmek, uzlaşmamak gibi anlamlara geldiğinden, görüşler arasında tercihe şâyân olanı tespit etmek gibi bir gaye içermez. Hatta daha zayıf da olsa tarafsız bir şekilde bir görüşe temayül göstermeyi ifade eder. Hilâf kelimesi ise farklı görüşleri bilmeyi, onlardan birini tercih edip diğerini muhalif bir tavırla reddetmeyi içerir. Dolayısıyla, ihtilafta ilk dönemlerden itibaren sahâbe, tâbiün ve müçtehidler arasında meydana gelen görüş ayrılıkları kastedilirken, İlm-i Hilâf tabiriyle kastedilen, farklı görüşleri delilleriyle bilmektir. Bu nedenle, hilâfiyyâtın, fikhın; ilm-i hilâfın ise usûl-i fikhın bir alt dalı olarak adlandırılmaları daha uygun gözükmektedir.¹¹⁶ Şüphesiz bu ihtilâflar, sahabeden itibaren çeşitli sebepler çerçevesinde meydana gelen, nasslara ve selim aklın gereklerine uygun ve kaçınılması mümkün olmayan görüş ayrılıklarıdır.¹¹⁷ Bu ne-

¹¹⁴ Candan, "İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlimine Katkıları", 185.

¹¹⁵ Zeydan, "Hilâf İlimi ve İslâm Hukukçularının Hukukî İhtilâflarının Sebepleri", 275; Duman, "Hurûc Mine'l-Hilâf", 54.

¹¹⁶ Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, (ö.711/1311), "Hilâf", *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Daru Sadır, 1375/1956), 9: 82 vd; Zeydan, "Hilâf İlimi ve İslâm Hukukçularının Hukukî İhtilâflarının Sebepleri", 274-275; Şükrü Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17: 527-528; Duman, "Hurûc Mine'l-Hilâf", 54.

¹¹⁷ Zeydan, "Hilâf İlimi ve İslâm Hukukçularının Hukukî İhtilâflarının Sebepleri", 281; Abdurrahman Candan, "İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlimine Katkıları ve el-İşrâf alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm Adlı Eseri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9 (2007):185.

denle ihtilâfların bilinmesinin hem usûl hem fûrû ilimler açısından önemi pek büyüktür.

Müçtehidlerin bizzat kendilerinin, içtihadî kararlarıyla ilgili zikrettikleri deliller bilinmeden, görüşlerinin taklid edilmesinin câiz olmadığı yönündeki ikazları ile fetva ve içtihadı ehil olabilmek için, âlimlerin görüş ve delillerini bilmenin zorunlu olması yönündeki genel kural, ihtilâflı konuların kayıt altına alınmasında etkili olmuştur. Hilâf alanına dair eser vermenin en önemli gerekçesi ise istinbat edilen şer'î hükümleri muhalif müçtehidlere karşı delillerle savunmaktır. Bu nedenle, bu ilim, usul-i fikhın en mühim dalı, içtihadî tartışma alanı ve mukayeseli hukuk anlamına gelir. Bu alanda tedvin edilen eserlerde farklı ekollere yahut şahıslara ait görüşler hukuk kurallarına ve belli esaslara göre ele alınmıştır. Böylece, usûl-i fikh sayesinde istinbat edilen şer'î hükümlerin, Hilâf ilmi sayesinde, usûl kaideleri yardımıyla tenkitlere karşı müdafaa ve muhafaza edilmesi sağlanır. Fukahâ arasında baş gösteren hukukî ihtilâfların düzenli bir biçimde ele alınıp kayda geçirilmesi, mezhep görüşlerinin dikkate değer biçimde belirginleştiği erken dönemlere rastlar. İslâm Hukukçularının dinî, hukukî ve ilmi gayretlerle kaleme aldıkları bu eserler, müçtehidlerin fikhî tercihleri ve dayandıkları delillerin değerlendirilmesi gayesiyle ortaya çıkmış olduklarından, büyük bir kıymet ifade ederler.¹¹⁸ Öte yandan, bu tür eserlerin; müstakil bir halde bulunan görüşlerin bir araya getirilmesi, görüşler arasında mukayeseye imkân tanınması, Şâri'in maksadına ve dinin genel ilkelerine daha uygun olan görüşün belirlenmesi ve insanların çözüm üretmekte tıkanıp kaldıkları meselelerde, farklı bakış açılarının olduğunu bilmeleri gibi daha birçok hususa katkı sağladığı da kesindir. Bu tür çalışmalar aynı zamanda İslâm hukuk tarihi boyunca müçtehitler tarafından farklı bölgelerde istinbat edilen görüş ve delillerin sonraki nesillere aktarılmasına ve fikhın geliştirilmesine hizmet eder. Bu ise hukukî hükümlerin uygulanmasında fert ve toplumu çaresiz ve güç duruma düşürmemek anlamına geleceğinden, ihlâfın rahmete vesile olmasının nasıl mümkün olabileceği yönünde bizlere ışık tutar. Ayrıca bu alanda yazılan eserlerin, nassların yorumlanma biçimi, müçtehidlerin fikhî bakış açıları ve takip ettikleri usûl ve yöntem hakkında faydalı oldukları da inkâr edilemez bir hakikattir. İlm-i hilâfın en önemli ilim olarak tanımlanmasında zikrettiğimiz hususların dikkate alınmış olması kuvvetle muhtemeldir.¹¹⁹ Hilâfın, bir ilim dalı olarak sistematik hale getirilmesinden önce ihtilâflı görüşler bazen özel bir babda açıklanmış bazen de fikhî mesele arasında zikredilmiştir. Nadiren de olsa bir kitapta ele alınmıştır.¹²⁰ Bu alanda yazılmış

¹¹⁸ Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Harâc*, 50; İzmirli, *İlm-i hilâf*, 19-20; Apaydın, "İbnü'l-Cevzi'nin "İsâru'l-İnsâf" Adlı Hilâfiyât Eseri", 134; Özen, "Hilâf", 17:527-528; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 266; Candan, "İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları", 178, 185; Duman, "Hurûc Mine'l-Hilâf", 53.

¹¹⁹ Türki, *Esbâbu ihtilâf'l-fukahâ*, 65-66; Apaydın, "İbnü'l-Cevzi'nin "İsâru'l-İnsâf" Adlı Hilâfiyât Eseri", 134-136; Candan, "İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları", 178.

¹²⁰ Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Harâc*, 50; İzmirli, *İlm-i hilâf*, 19-20; Apaydın, "İbnü'l-Cevzi'nin "İsâru'l-İnsâf" Adlı Hilâfiyât Eseri", 134; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 266; Candan, "İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları", 178, 185; Duman, "Hurûc Mine'l-Hilâf", 53.

eserleri belli bir tasnife tabi tutmak zor olsa da yazılış amaçlarını dikkate aldığımızda, bu tür eserleri, iki grupta ele almak mümkündür. Bir kısım hilâf eseri, önce ihtilâfa sebep olan ilkeyi ve usulü, daha sonra bu kaide ve usule dayandırılan fûrû' meseleyi zikreder. Diğer bir kısmı ise ihtilâflı görüşü nakleder, sonrasında bu görüşlerin naslardan elde edilen gerekçelerine yer verir.¹²¹

İmâm Ebû Yusuf (ö.182/798) 'un, İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ isimli eseri ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö.189/805) 'nin el-Hucce alâ ehli'l-Medîne isimli kitapları, bu alana dair kayda geçirilmiş ilk eserlerdir. Ebû Yakub Yusuf el-Büveytî (ö.231/845) ile Rabi' el-Murâdî (ö.270/884) hocaları İmâm Şâfiî'nin görüşlerini topladıkları el-Ümm isimli kitapta, ayrı bir bölüm altında fukaha arasındaki ihtilâflı meselelere değinmişlerdir. Burada sahabe ihtilâfları ile imamlar ve öğrencileri arasındaki ihtilâflar da dile getirilmiştir.¹²² Ebû Abdillâh el-Mervezî'nin (ö.294/907) İhtilâfu'l- ulemâ adlı eseri de yine bu ilim dalına ait kaleme alınmış ilk eserlerden olması sebebiyle oldukça önemlidir. İlm-i Hilâfa dair ilk tohum ise İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/923) ve Ebû Cafer et-Tahavî (ö.321/933) tarafından atılmıştır.¹²³ Her iki âlimin İhtilâfu'l-fukahâ isimli eserleri başta olmak üzere İbnü'l- Münzir'in (ö.318/930) el-İşrâf alâ mezheb-i ehli'l- ilim ve Ebu'l-Hüseyin el-Kudûrî'nin (ö.428/1037) et-Tecrid isimli kitaplarında ihtilâfa dair çeşitli meseleler açıklanmıştır.¹²⁴

İlm-i Hilâfın kaidelerini belirleyerek bir ilim dalı şeklinde tesis eden ilk kişi Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö.430/1039) olarak bilinmektedir. Debûsî'den önce alana dair oldukça önemli eserlerin kaleme alınmış olmasından yola çıkılarak, bu kabulün çok da isabetli olmadığı zikredilmekle birlikte onun, Te'sîsü'n-nazar isimli eserini, kendisinden önceki eserlerden tamamen farklı bir yöntemle kaleme almış olduğu, bu nedenle bu ilim dalına, sistematik bir tarz ve yenilik getirdiği kabul edilmektedir. Müellif eserinde, farklı görüşleri birbirlerine mukabil biçimde ortaya koymuş, bu ayrılıkların fıkhi meselelere nasıl yansıdığını göstermiştir. Usûl kaideleri ve delilleri zikrettikten sonra müçtehidlerin ihtilâf veya ittifak ettikleri görüşleri belirtmiştir. Eserin diğer bir önemli yönü de ilk dört bölümde İmam-ı Azam ile talebeleri arasındaki ihtilâfa detaylı olarak yer vermiş olmasıdır. Mezhep içindeki farklı görüşlerin ortaya konmuş olması, eserin kıymetini artıran başka bir yönüdür. Sonraki

¹²¹ Apaydın, "İbn'il-Cevzî'nin "İsârü'l-İnsâf" Adlı Hilâfiyât Eseri", 135; Özen,"Hilâf", 17:531.

¹²² İzmirli, *İlm-i hilâf*, 21; Apaydın, "İbnü'l-Cevzî'nin "İsârü'l-İnsâf" Adlı Hilâfiyât Eseri", 136; Köse; *İslâm Hukukuna Giriş*, 266.

¹²³ İzmirli, *İlm-i hilâf*, 22; Apaydın, "İbnü'l-Cevzî'nin"İsârü'l-İnsâf" Adlı Hilâfiyât Eseri",135-136; Özen,"Hilâf",17/532-533; Candan, "İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları",186; Köse; *İslâm Hukukuna Giriş*, 266.

¹²⁴ Apaydın, "İbnü'l-Cevzî'nin "İsârü'l-İnsâf" Adlı Hilâfiyât Eseri",136; Candan, "İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları", 186.

bölmelerde İmam Mâlik, İmam Şafîi ve İbn Ebî Leyla arasındaki ihtilaflar ele alınmıştır.¹²⁵

Debûsî'den sonra da Hilâf hakkında çok değerleri eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan biri, Ebû Muhammed Abdullah el-Batalyevsî'nin (ö. 521/1127) el-İnsâf fi't-tenbîh alâ esbâbi'l-hilâf isimli eseridir. Eser hem Tesisü'n-nazar gibi ilkelerden hareketle yazılan hem de et-Tecrîd gibi ihtilâflı görüşün akabinde delillerin zikredildiği hilâf eserlerinden farklıdır. Müellif eserinde ihtilâf sebeplerini; lafız ve manâların müşterekliği, hakikat- mecaz, umum-husus gibi mevzularda toplamış ve bunlardan kaynaklanan ihtilâfları dile getirmiştir. Eser, ihtilâf sebeplerinin derli toplu bir biçimde ele alındığı ilk sistematik eserlerden kabul edilebilir.¹²⁶ Ebu Hafis Ömer en-Neseî (ö.537/1142) 'nin Manzumetü'l-hilâfı, Tesisü'n-nazar gibidir ancak eserin en ayrıcalıklı yönü, ihtilâfları manzum bir şekilde dile getirmiş olmasıdır. Ayrıca, ez-Zemahşerî'nin Ruûsu'-Mesâil, İbnü's-Saati'nin Muhtasar, Semerkandî'nin Muhtelifü'r-rivaye, Ferahî'nin Manzume, Radiyyüddin es-Serahsî'nin et-Tarikatü'r-radiyye, Ebû Bekir Beyhâkî'nin el-Hilâfiyyât, Ebu'l- Muzaffer es-Sem'ânî'nin el-Burhân, Gazâlî'nin el-Meâhiz, Fahrüddin Râzî'nin el-Meâlim, İbnü'l-Kassar'ın 'Uyunu'l-edille ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Telhîs isimli kitapları, Hilâf ilmine katkı sağlayan eserlerden bazılarıdır.¹²⁷

Bu ilim dalıyla ilgili en çok Hanefî ve Şafîi âlimler eser yazmış olsalar da Mâlikî âlim İbn Rüşd (ö.595/1198) 'ün Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktesid isimli eseri, bu alanda yazılmış kıymetli bir eserdir. Eserin başında yazar, ihtilâf sebepleri hakkında bilgiler verir. Müellif, eserinde yalnızca ihtilâf edilen meseleleri değil, ittifâk edilmiş konuları da belirtmiştir. Eserin fıkıh kitaplarına göre tasnif edilmiş olması ve her bir baktaki muhtelif görüşün, ihtilaf sebepleri ile birlikte zikredilmiş olması, oldukça önemlidir.¹²⁸ Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö.654/1256) 'nin İsarü'l-insâf fi âsârî'l-hilâf adlı eseri de âlimlerin ihtilâf ettikleri meseleleri mezhep taassubu gözetmeksizin ele almış olması sebebiyle önem arz eder. Eseri ayrıcalıklı kılan yönlerden bir tanesi de yazarın, Semeretü'l-hilâf ifadesini kullandığı bölümde görüş ayrılıklarının neticelerine ve bu ayrılıkların tatbik edildiği furû meselelere yer vermiş olması ve diğer hilâf eserlerinde zikredilmeyen bazı konuları ele almış olmasıdır.¹²⁹ Mütעהhirün âlimleri tarafından kaleme alınan eserlerde ise müçtehidin dayandığı delil zikredilmeksizin, ittifak ve ihtilâf edilen konular zikredilmekle iktifa edilmiş-

¹²⁵ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, 50; İzmirli, *İlm-i hilâf*, 22; Apaydın, "İbnü'l-Cevzî'nin "İsarü'l-İnsâf" Adlı Hilâfiyyât Eseri",136; Özen,"Hilâf", 17:531-533.

¹²⁶ Apaydın, "İbnü'l-Cevzî'nin "İsarü'l-İnsâf" Adlı Hilâfiyyât Eseri", 136-137.

¹²⁷ İzmirli, *İlm-i hilâf*, 24-25; Apaydın, "İbnü'l-Cevzî'nin "İsarü'l-İnsâf" Adlı Hilâfiyyât Eseri",137.Hilâf ilmiyle ilgili diğer eserler için bkz. Köse; *İslâm Hukukuna Giriş*, 266.

¹²⁸ İzmirli, *İlm-i hilâf*, 25; Apaydın, "İbnü'l-Cevzî'nin "İsarü'l-İnsâf" Adlı Hilâfiyyât Eseri",137; Özen,"Hilâf", 17:531; Candan, "İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları", 183.

¹²⁹ Apaydın, "İbnü'l-Cevzî'nin "İsarü'l-İnsâf" Adlı Hilâfiyyât Eseri", 138-140; Candan, "İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları", 183-189.

tir. İmam Şa'râni (ö.973/1565) 'nin el-Mizânü'l-kübrâ ile Rahmetü'l-ümme isimli iki eseri, bu mahiyette yazılan eserler arasındadır.¹³⁰

İlm-i Hilâfla ilgili olması sebebiyle Hurûc mine'l- Hilâf şeklinde ifade edilen kavrama kısaca değinmek faydalı olacaktır. Hilâftan çıkmak, daha faziletlidir, müstehaptır şeklinde ifade edilen bu ilke, Müslümanlar arasındaki ihtilâfın tefrika-ya dönüşmemesi için alınmış bir tedbir olarak görülebilir. Fıkıh mezheplerinin, içtihadı açık konuları gerek yargı gerekse fetvâ alanında müsamaha ile karşıladıkları, böylece muhâlif görüşlerin saf dışı bırakılmasının önüne geçildiği, şu ana kadar zikrettiğimiz bilgilerden kolaylıkla anlaşılacaktır. Bu olumlu tavır bazen farklı mezheplerin görüşlerine uymayı tavsiye etmek şeklinde de zuhur etmiştir. İşte Hurûc mine'l- Hilâf bu niyetle ilgili bir kavram olarak fıkıh eserlerindeki yerini almıştır. Bu bağlamda meselâ, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) el-Eşbâh ve'n-nezâir adlı eserinde başka bir mezhebin görüşünü esas almakla ilgili şartlar içerisinde en dikkat çekici olanı, diğer mezhebin görüşünü dikkate almanın, başka bir ihtilâfa yol açmaması ve icma'a aykırı olmaması gerektiğidir. Görüş ayrılığı bir şeyin haram veya caiz oluşu arasında ise o şeyden kaçınmak, müstehaplığı ile vacipliği arasında ise o şeyi yapmak suretiyle görüş ayrılığından çıkmamanın daha faziletli olduğu da eserde bildirilmiştir. Buradan hareketle, Hurûc mine'l-hilâf şeklindeki genel kuralın, aslında ihtiyat olarak ifade edilen üst kurala bağlı bir alt kural olduğu anlaşılacaktır.¹³¹ Konuyla ilgili müşahhas bir örnek, namazların cemi meselesidir. Bilindiği gibi, Şâfilere göre yolculukta iken namazları cem etmek caizdir. Hanefilere göre ise namazları Arafat ve Müzdelife dışında cem etmek caiz değildir. Şâfiiler, görüş ayrılığından çıkmak için yolculukta her bir namazı kendi vaktinde kılmanın daha faziletli olduğunu belirtmişlerdir.¹³²

Cedel İlminin mezhepler arasında cereyan eden münazara adabını göstermesi sebebiyle hilâf ilmiyle bağlantısı vardır. Münazara halinde olan âlimlerin, ilmî çerçevede tartışma adabına riayet ederek münazarayı sürdürmeleri için cedel ilmi önemlidir. Her iki ilim dalı birbirine o derece yakındır ki, ilm-i cedel madde ise ilm-i hilâf onun suretidir, denilebilir. İm-i hilâfı, cedel ilminin fıkıha uyarlanmış şekli olarak görmek de mümkündür. Buradan hareketle, hilâf ilminin pratik açıdan fıkıh ve usûl-i fıkıhla, teorik açıdan cedel ve münazara ilmiyle ilgili olduğu söylenebilir. Hilâf ile cedel arasındaki bağı göstermesi bakımından, Ebü'l-Vefa İbn Akil'in kaleme aldığı el-Vâzih fi usûli'l-fıkıh adlı eserini; Kitâbü'l-Mezheb, Kitâbü Cedeli'l-Usûliyyin, Kitâbü Cedeli'l-Fukahâ ve Kitâbü'l-Hilâf olmak üzere dört bölüm halinde yazmış olması oldukça önemlidir.¹³³

¹³⁰ İzmirli, *İlm-i hilâf*, 25.

¹³¹ Duman, "Hurûc Mine'l-Hilâf", 54-57.

¹³² Muhammed b. Muhammed eş-Şirbîni, (ö.977/ 1569) *Muğni'l-Muhtâc ilâ mağrifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1435/2014), 1: 375; Duman, "Hurûc Mine'l-Hilâf", 61.

¹³³ İzmirli, *İlm-i hilâf*, 26-35; Özen, "Hilâf", 17: 528; Candan, "İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları", 185.

Mantıkta kullanılan kıyas türlerinden biri olarak tanımlanmış olmasından da anlaşılacağı üzere Cedel, muhâlif kişiyi ikna etmek ve itirazları çürütmek amacını taşır. Bu nedenle cedelin, farklı görüşler arasında cereyen eden münazara adabını bilmek şeklinde ifade edilmesi daha uygundur. Her iki ilim arasındaki ince ayırmadan yola çıkan bazı müçtehitler hilâf, cedel ve fıkıh usulü ilmini birbirlerinden ayırmaya özen göstermişlerdir. Cedel alanında ilk eser veren fakihin, Ebû Bekr Muhammed b. Ali el-Kaffâl eş-Şâ'şî (ö. 365/976) olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Fahr'ul-İslâm Pezdevî (ö. 482/1089) ise cedeli bir ilim dalı şeklinde ortaya koyan ilk kişi olarak bilinmektedir. Ne var ki, her iki ilim dalı da tamamlayıcı ilimlerden oldukları için, ikisinin de erbabı azdır. İlm-i hilâf için müçtehitlerin görüşlerini ve dayandıkları delilleri de bilmek gerektiğinden, bu ilimle iştigal edenler cedel ilmine göre çok daha azdır. İmam'ül-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazzâlî gibi bazı âlimler, ilk dönemlerdeki tartışmaların hakkı bulma ve ilimde yardımlaşma gayesiyle yapılmasına rağmen, bu tür münâzaraların, sonraki nesiller tarafından mezhep çatışmasına dönüştürülmesini gerekçe göstererek, kendilerinin de ilgilendikleri bu ilim dalına yönelik bazı eleştirilerde bulunmuşlardır. Her iki âlimin cedel ilmine gösterdikleri tepkinin asıl sebebinin, müctehid ve ehil olmayan kişilerin bu konularda münâzara ve münakaşaya girişmeleri ve bunun da bir fayda getirmeyeceği yönündeki kanaat olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.¹³⁴

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İslâm Medeniyeti'nin temeli elbette, nakle dayanır. Naklin; insan, zaman ve mekânla buluşturulması safhasında ise akıl devreye girer. Buradan hareketle, İslâm Medeniyet'nin bir akıl nakil buluşması olduğunu ve dört temel dinamiği bulunduğunu söylemek mümkündür. Hak-batıl ayrımı, bu medeniyetin hem en önemli dayanağı hem gerçekleştirmek istediği en büyük hedefidir. Bu ayrımı yapabilmek hiç şüphesiz, derin ve entelektüel bir zihnî faaliyeti gerektirdiği gibi, medeniyetin varlık sebebi olan toplumun içinde bulunduğu şartları dikkate almayı da zorunlu kılar. Vahyin, muhatap aldığı toplumun sorunlarını dikkate alması, hükümlerde tedricilik ve nesh olgusu da bu gerçeği teyit eder. Arzu edilen hedeflere ulaşabilmek, muhtemel yanlışların ve eksikliklerin önüne geçebilmek için istişâre etmenin ve ortak karar alabilmenin ne derece önemli olduğu izahtan varestedir. Hak-batıl ayrımı, derin ve ince anlayış ile realite şahsa, zamana ve mekâna göre değişkenlik de arz edebilir. Hak-batıl ayrımı elbette değişmez. Ancak her ikisinin de çeşitli nedenlerle olduklarından farklı algılanabilmeleri her zaman mümkündür. Şahsî etkenlerin yanı sıra içtimâî şartların da kişilerin anlama ve yaşam tarzlarına etki ettiği bilinen bir gerçektir. Bunlara ilaveten, nassların sübût ve delâletlerindeki zannîlik, delil ve yöntem farklılıklarının da devreye girmesi, ihtilâflı alanları biraz daha perçinlemiş ve neticede bu farklı anlayışlar, mezheplerin teşekkülüne neden olmuştur.

¹³⁴ İzmirli, *İlm-i hilâf*, 26-35; Özen, "Hilâf", 17: 528-535; Candan, "İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları", 185.

Bu bağlamda, sübût ve delâlet yönünden katî nasslar ve icmâ' ile belirlenen hükümlerin, Müslümanlar arasında uygulama birliği sağladığı ve toplumu ortak karar bağıyla birbirine kenetlediği kesindir. Müçtehid ve fukahâ arasında meydana gelen ihtilâfların ise nassların farklı anlamlara müsait yapısı, içinde bulunulan ahvâl ve şartların bir gereği olarak gündeme geldikleri unutulmamalıdır. Nihayetinde her iki tavır da bir medeniyet inşa edebilme gücüne sahip dinî bir öğreti için kemâliyet ifade eder. Meseleye bu zaviyeden baktığımızda, bazı nassların niçin tek bir anlam, bir tek uygulama içermeyişindeki hikmeti idrak etmemiz daha kolay hale gelebilir. Kanaatimizce, fikrî ve amelî zenginlik de böyle teşekkül eder. İslâm Medeniyeti'nin, kutuplardan ekvatora, en karmaşık toplum yapılarından en sade hayatlara, kısaca her zaman ve mekâna hitap edebilmesi, bu zenginlik sayesinde mümkün olabilmiştir. Nitekim sahâbe döneminden itibaren müçtehid ve fukahâ arasında meydana gelen ihtilâflara bakıldığında ihtilâf nedenlerinin, anlam ve içtimâî şartlar çerçevesinde yoğunlaştığı rahatlıkla farkedilebilir. Delil ve yöntem farklılığı, hoca faktörü ve ilmî yeterlilik de aslında, ferdî ve içtimâî şartların bir sonucudur. Bu farklılıkları bütünüyle yok etmenin mümkün olup olmaması bir tarafa, böyle bir girişimin, dinî hükümlerin dinamikliğine zarar vereceği âşikârdır. Ayrıca, farklı hüküm ve karar alabilme imkânını bütünüyle ortadan kaldırmak, şer'î hükümlerin hayatla bağının koparılması anlamına gelir. Hâlbuki din, yaşanmak için gönderilmiştir ve kökü bir olduğu sürece yelpazenin genişliği dinin yaşanmasına engel teşkil etmez. Dinin anlaşılması ve yaşatılması yönünde gösterilen bu olağanüstü çabalar, bu medeniyete, tefakkuh zenginliğinin göstergesi olarak mezhepleri armağan ettiği gibi, doğru olduğuna inanılan görüşün savunulması ve aksi kabullerin reddedilmesi de hilâf ilmini hediye etmiştir.

Zikredilen hususlar çerçevesinde, mezhepleri ve müçtehitlerin farklı görüşlerini, bir çatışma ve ayrışma unsuru olarak değil, İslâm Medeniyetinin tefekkür zenginliğinin bir nişanesi olarak görmek gerekir. Tenkit usûlü ve tahammül ahlâkının bir örneği sayılan İlm-i Hilâfî ise, bu medeniyetin tenkit adabının, yine bu medeniyetin ilim ve irfan zenginliğine bir katkısı olarak kabul etmek elzemdir. Her şeyden önemlisi, bütün bu görüş, düşünce veya eleştirileri, doğru bilgiyi elde etme yolunda gösterilen samimi çabalar olarak okumak gerekir. Ulemâdan tevarüs ettiğimiz zengin müktesebât, hazine kıymetindeki bu çabayı ifade etmek için yeterlidir.

KAYNAKLAR

- Ahmed Emin. *Fecru'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü nahdati'l-Mısıriyye, 1385/1965.
- Ahmed Hasan. "Early Modes of Ictihâd: Ra'y, Kıyas ve Istihâsân". *Islamic Studies* 6/1 (1967): 47-79.
- Ahmed Zeki Safvet. *Cemheratü Rasâilî'l-Arab fî Usûri'l-Arabiyyeti'z-Zâhire*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.s.
- Aksu, Zâhid. *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*. Ankara: İlahiyat Yay., 1426/2005.
- Âmidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Ali (ö.631/1233). *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. b.y: y.y., t.s.

- Apak, Âdem. Ana Hatlarıyla İslam Tarihi -2. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1436/2015.
- Apaydın, H.Yünus. "Sıbt İbnü'l-Cevzi'nin "İsâru'l-İnsâf" Adlı Hilâfiyât Eseri Üzerinde Fukahâ'nın Hadisler Karşısındaki Tavrı Açısından Bir İnceleme". Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (1990):133-159.
- ~~Apaydın, H.Yünus.~~ "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi". İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 1 (2003):7-28.
- Apaydın, H.Yünus. "İslam Hukukunun Sistem ve Terminoloji Problemi". Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (27-30 Haziran 1989) 491-496. Samsun: OMÜİF Yay., 1989.
- Aybakan, Bilal. "Kurân (Vahy) Monolog mudur Diyalog mudur?". Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları- III. (14-15 Ekim, 2000). 289-308. İstanbul: İSAV, 2002.
- ~~Aybakan, Bilal.~~ "İslâm'da Dinî Bilginin Doğası ve Usûl-i Fıkıhın Geliştirdiği Yorum Tarzı", MÜİFD 18 (2000): 57-77.
- Ayengin, Tevhit. Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1999.
- Bâcî, Ebu'l-Velid Süleymân b. Halef (ö.474/1081). el-Müntekâ şerhu Muvatta' b.y. Dâru'l-fikri'l-Arabî, t.s.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Hatib (ö.463/1071). Rihle fi talebi'l-hadis. thk. Nuruddîn Itr. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1395/1975.
- ~~Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Hatib.~~ el-Fakih ve'l-mütefakkih. Beyrut:Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1400/1980.
- Belâzürî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö.279/892). Fütûhu'l-büldân. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1398/1978.
- Belâzürî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. Ensâbü'l-eşraf, thk. Riyaz Zirikî, Süheyl Zekkar. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1417/1996.
- Bilgin, Abdulcelil. Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı. Ankara:Ankara Okulu Yayınları, 1437/2016.
- Bosworth, Clifford Edmund. Doğuşundan Günümüze İslâm Devletleri. trc. Hande Canlı. İstanbul: Kaknüs Yay., 1426/2005.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil (ö.256/869). el-Câmiu's-sahih. Tunus: Dâru Sahnûn, 1413/1992.
- Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed (ö.730/1330). Keşfu'l- Esrâr an Usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî,1418/1997.
- Büyük Haydar Efendi. Usûl-i Fıkıh Dersleri. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1386/1966.
- Câbirî, Muhammed Âbid. Vichetu nazar nahve iâdeti binâi kadâyâ'l-fikri'l-Arabîyyi'l-muâsir. Beyrut: Merkezü's-sakaffi'l-Arabî, 1412/1992.
- Candan, Abdurrahman. "İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları ve el-İşraf alâ Mezâhibi Ehlî'l-İlm Adlı Eseri". İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 9 (2007):177-192.
- Cerrahoğlu, İsmail. Tefsir Tarihi. Ankara: Fecr Yayınevi, 1417/1996.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (ö.370/981). el-Fusûl fi'l-usûl. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1414/1994.
- ~~Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî.~~ Ahkâmu'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru İhyâit'-türâsî'l-Arabî, 1405/1985.

- Çakan, Lütfü. Hadislerde İhtilaflar ve Çözüm Yolları. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yay., 1402/1982.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah Abdurrahman (ö.255/868). es-Sünen. Tunus: Dâru Sahnûn, 1413/1992.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm (ö.1176/1762). el-İnsâf fi beyâni sebebi'l-ihtilâf fi ahkâmî'l- fikhiyye. Kahire: Matbaatu's-selefiyye, 1398/1978.
- Döndüren, Hamdi. "Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku ve Yeni Yaklaşımlar". İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 1 (2003): 29-50.
- Dönmez, İbrahim Kâfi."Amel-i Ehl-i Medine". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3: 21-25. İstanbul:TDV Yayınları, 1411/1991.
- Duman, Soner. "Hanefî Mezhebi'nin Şâfiî Muhitteki Yankısına Bir Örnek Olarak "Huruc Mine'l-Hilâf". Hikmet Yurdu 10/19 (Ocak- Haziran 2017/1):53-64.
- Durkheim, Emile. Sosyolojik Metodun Kuralları. trc. Enver Aytekin. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1415/1994.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (ö.275/888). es-Sünen. Tunus: Dâru sahnûn, 1413/1992.
- Ebû Yûsuf. Kitabu'l-Harac. trc. Muhammed Ataullah Efendi. Ankara: Akçağ Yay., 1402/1982.
- Ebû Zehra, Muhammed. Ebu Hanife hayâtuhu ve asruhu-arâuhu ve fikruhu. b.y Dâru'l-fikri'l-Arabî, t.s.
- ~~Ebû Zehra, Muhammed.~~ Mâlik hayatuhu ve asruhu- âraûhu ve fikhuhu. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî,1371/1952.
- ~~Ebû Zehra, Muhammed.~~ İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi. trc. Abdülkadir Şener. İstanbul:Hisar Yayınevi, 1376/1976.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. Mefhûmun nass: dirâse fi ulûmî'l-Kur'ân. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetî'l-âmme, 1410/1990.
- Emiroğlu, H. Tahsin. Esbâb-ı Nüzûl: Kur'an Âyetlerinin İniş Sebepleri ve Tefsirleri. Konya:y.y., 1385/1965- 1403/1983.
- Er, İzzet. Din Sosyolojisi. Ankara: Akçağ Yay., 1419/1998.
- Erdoğan, Mehmet. İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi. İstanbul: İFAV, 1415/1994.
- ~~Erdoğan, Mehmet.~~ Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet. İstanbul: İFAV, 1416/1995.
- ~~Erdoğan, Mehmet.~~ "Batnî İnkâtâ". MÜİFD 4 (1986): 415-427.
- Fazlurrahman (ö.1409/1988). Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago& London: The Universty of Chicago Press, 1402/1982.
- Garaudy, Roger. Entegrizm Kültürel İntihar. trc. Kamil Bilgin Çileçöp. İstanbul: Pınar Yay., 1414/1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö.505/1111). el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl. Beyrut: Dâru İhyâ't-turâsî'l-Arabî, 1324/1906.
- Günay, Ünver. "Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu". AÜİFD Cumhuriyetin 75.Yıldönümüne Armağan (1999):91-118.
- Gürbüz, Ahmet. Hukuk ve Meşruluk. İstanbul: Beta Yay., 1425/2004.
- Hacvî, Muhammed b. Hasan (ö.1376/1956). Fikrû's-sâmî fi târihi'l-fikhî'l-İslâmî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1416/1995.

- Hallâf, Abdulvehhâb. İlmü usûli'l-fıkh ve hulâsâtühu fi târihi't-teşrii'l-İslâmî. Kahire: Matbaatu'n-Nasr, 1369/1950.
- Hallaq, Wael B."Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme". trc. Halit Özkan, AÜİFD 45/2 (2004):327-353.
- Hamidullah, Muhammed. "el-İçtihad fi Asri's-Sahâbe", ed-Dirâsetü'l-İslâmiyye 19/1-5 (1984):23-40.
- Hasan Hanefî. "Turâs ve'l-Asr ve'l-Hadâse". Humûmu'l-Fıkr ve'l-Vatan. Mısır: Dâru Bekâ, 1418/1998.
- Hatipoğlu, Mehmet Said. "İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine". İslâmî Araştırmalar 1 (1986):7-25.
- Hoebink, Micheil. "Modernleşme ve Sekülerleşme Konusunda İslâm Düşüncesinin Tarihi Gelişimi". trc. Adil Bekek. Oryantalistlerin Gözüyle İslâm-Yaklaşımlar Örnek Metinler. Ed. Ahmet Özel. 379-408. İstanbul: Rağbet Yay., 1423/2003.
- Hudârî, Muhammed (ö.1345/1925). Târîhu't-teşri'l-İslâmî. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1387/1968.
- Hinn, Mustafa Saïd. Eseru'l-ihtilâf fi kavâidi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ. Beyrut:Müessesetü'r-risâle, 1406/1985.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn (ö. 1252/1836). Raddü'l -Muhtâr alâ Dürrî'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr. thk. Ali Muhammed Muavvıd-Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (ö.1394/1973). el-Makâsîdüş-şer'iatî'l-İslâmiyye. Ürdün: Dâru'n-nefâis, 1421/2001.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (ö.808/1406). Mukaddime. thk. Dervîş el-Hakîm, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1416/1996.
- İbn Hanbel, Ahmed (ö.241/885). el-Müsned. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1434/2013.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik (ö. 218/854). Siretü'n-Nebeviyye. Beyrut: Dâru'l-fıkr, t.s.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî (ö.681/1457). Şerhu Fethu'l-Kadir. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970.
- İbn Kayyim, Abdullah b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye (ö.751/1350). İ'lâmu'l-muvakkûin an rabbi'l-âlemîn. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1998.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed (ö.620/1223). el-Muğni. Mısır: Mektebetü'l-Cumhuriyye, t.s.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed Zeyd (ö.273/886). es-Sünen. Tunus: Dâru sahnûn, 1413/1992.
- İbn Mansûr, Saïd Horasânî (ö.227/842). es-Sünen. Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1405/1985.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem (ö.711/1311). Lisânu'l-Arab. Beyrut: Daru Sadır, 1375/1956.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö.595/1198). Bidâyetü'l- müçtehid ve nihâyetü'l-muktesid. Beyrut: Dâru'l-Marife,1418/1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (ö.230/845). et-Tabakâtü'l-Kübrâ. Beyrut: Dâru Sâdır, 1387/1968.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed (ö.728/1328). Rafu'l- melâm an eimmeti'l-'alâm, Medi-ne: Câmîatu İslâmiyye, 1396/1977.
- İmâdüddîn Halîl, Makâlû fi adli'l- içtimâî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle,1404/1984.
- İzmirli, İsmail Hakkı (ö.1366/1946). İlm-i hilâf. Haz. Sırrı Fuat Ateş. Konya: Hüner Yay., 1431/2010.

- Kâdî İyâd, Ebu'l-Fadl b. Mûsa Yahsebi (ö.544/1149). Tertibu'l-medârik ve takribu'l- mesâlik. thk. Ahmed Bekir Mahmûd. Beyrut: Dâru'l-mektebe, t.s.
- Kamalı, Mohammad Hâshim. "Fıqh and Adaptation to Social Reality". The Muslim World 86/1 (January 1996):62-84.
- Karadâvî, Yûsuf. Sünneti Anlamada Yöntem. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1413/1993.
- ~~Karadâvî, Yûsuf.~~ Fıkhu'z-zekât. Beyrut: Dâru'l-irşâd, 1389/1969.
- Karaman, Hayreddin. İslâm Hukukunda İctihâd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1405/1985.
- ~~Karaman, Hayreddin.~~ İslâm Hukuk Tarihi. İstanbul: İz Yayıncılık, 1425/2004.
- Kevserî, Muhammed Zâhid (ö.1371/1952). Fıkhu ehl-i Irak ve hadisihum. thk. Abdulfettâh Ebû Gude.Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1390/1970.
- Kılıç, Yusuf. İslâm Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler. İstanbul:y.y., 1417/1997.
- Kılıçer, Esat. İslâm Hukukunda Re'y Taraftarları. Ankara: Selçuk Kitabevi, 1380/1961.
- ~~Kılıçer, Esat.~~ "Ehl-i Re'y". Diyanet İslâm Ansiklopedisi 10 (1994):520-524.
- Koca, Ferhat. "İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişimi Üzerine Bazı Düşünceler". İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 1 (2003):51-78.
- Mâlik, İbn Enes (ö.179/795). el-Muvatta'. Tunus: Dâru sahnûn, 1992/1413.
- Mar'aşlı, Muhammed Abdurrahman. İhtilâfu'l- içtihad ve teğayyuruhu ve eseru zâlike fi'l-füyâ. Beyrut: el-Müessesetü'l-camiyye, 1424 /2003.
- Medenî, Muhammed. "De'âimü'l-İstikrâr fi't-Teşri'i'l-Kur'âni". Hadâratü'l-İslâm 5/1 (Dimeşk 1384): 20-28.
- ~~Medenî, Muhammed.~~ Nazarâtu fi içtihadâtü'l-Faruk Ömer b. el-Hattâb. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1410/1990.
- Mekki, Ahmed (ö.568/1173). Menâkıbu Ebi Hanife. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-Arabî, 1401/1981.
- Muhammed, Muaz b. Mustafa Han. İctihâdâtü's-sahâbe bahs fi usulü'l-fıkh ve târihi't-teşri'. Ürdün:Dâru'l-a'lâm, 1423/2002.
- Müslim b. Haccâc Neysâbüri (ö.261/874). el-Câmiu's-sahîh. Tunus: Dâru sahnûn, 1413/1992.
- Nebhân, Muhammed Fâruk. İtticâhu'l-cemâi fi't-teşri'i'l-iktisâdî'l-İslâmî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.
- Ömeri, Nâdiye Şerîf. İctihâdu'r-rasûl. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.
- ~~Ömeri, Nâdiye Şerîf.~~ el-İctihâd fi'l-İslâm. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.
- ~~Ömeri, Nâdiye Şerîf.~~ el-İctihâd ve't-taklid fi'l-İslâm, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1425/2004.
- Özen, Şükrü. "Hilâf". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 17 (1998): 527-538.
- Özsoy, Ömer. "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında 'Ulûmu'l-Kur'an'ı Eleştirisi". İslâmî Araştırmalar 7/3-4 (1994): 237-246.
- ~~Özsoy, Ömer.~~ "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine". İslâmî Araştırmalar 9/1-4 (1996):135-143.
- Rüstâkî, Muhammed Sümeiyyü Seyyid Abdurrahman. Kadîm ve'l-cedid min akvâli imâm eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru İbn Hazm,1426/2005.

- Sarıçam, İbrahim. Hz.Ömer. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1438/2017.
- Sayis, Muhammed Ali. Târihu'l-Fıkhî'l-İslâmî. Beyrut: Dâru'l-medâri'l-İslâmî, 2000.
- Schacht, Joseph (ö.1389/1969). An İntroduction to İslamic Law. London: Oxford University Press, 1971.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl (ö.483/1090). Usûl. thk. Ebu'l-Vefâ Afğânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1393/ 1973.
- ~~Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. el-Mebsût. Mısır: Matbaatu's-saade, 1324/1906.~~
- Serinsu, Ahmet Nedim. Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl. İstanbul: Şûle Yayınları, 1417/1996.
- ~~Serinsu, Ahmet Nedim. Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü. İstanbul: Şûle Yayınları, 1415/1994.~~
- Söylemez, Mahfuz. Bedevilikten Hadarilîge Küfe. Ankara: Ankara Okulu Yayınları,1422/ 2001.
- Subhî Sâlih, Ulûmu'l-hadis ve mustalahuhu. Beyrut: Dâru'l-ilim, 1397/1977.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddin Abdırrahman Ebî Bekr (ö.911/1505) Târihu'l-hulefâ. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Mısır: Matbaatu's-saade, 1371/1952.
- Sürmeli, Mehmet. Sahâbenin Kur'an Anlayışı. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 1427/ 2006.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris (ö.204/820). el-Ümm. thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed. Dâru Beyrut: ihyâit'-türâsî'l-Arabî, 1422/2001.
- ~~Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. er-Risâle. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru't-Turâs, 1399/1979.~~
- Şâtûbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa (ö.790/1388) el-Muvâfakât. Mısır: el-Matbaatu'r-Rahmaniyye, t.s.
- ~~Şâtûbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa. el-İ'tisâm. b.y.y.y.,t.s.~~
- Şa'bân, Zekiyyüddin. Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî. Bingazi: Mektebetü'l-Hanefiyye, t.s.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. Ta'lîlül-ahkâm. Beyrut: Dâru'n-Nahdatî'l-Arabiyye, 1401/1981.
- Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed (ö. 1250/1835). İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîkî'l-hak min ilmi'l-usûl. thk. Muhammed Saïd Bedrî. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1412/1992.
- ~~Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed. Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-Ahbâr. Mısır:Mektebetü'l-Halebî, t.s.~~
- Şirbînî, Muhammed b. Muhammed (ö.977/1569). Muğni'l-muhtâc ilâ mağrifeti meânî elfâzî'l-Minhâc. Dâru'l- Beyrut: kütübî'l-ilmiyye, 1435/2014.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (ö.310/ 922). Câmîu'l- beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- Taştan, Osman. "İslam Hukukunda Literalizm: Anahatlarıyla Mukayeseli Bir Analiz". İslâmî Araştırmalar 19/1-4 (1996):144-156.
- Tâvile, Abdulvehhâb Abdusselam. Eserü'l-lüğa fi ihtilâfi'l-müçtehidin. Kahire: Daru's-Selam, 1436/2015.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsa (ö.279/892). Sünen (el-Câmi'u'l-kebir). thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1419/1998.
- Topçuoğlu, Hamide. Hukuk Sosyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk). Ankara: AÜHF Yayınları, 1380/1960.

- Türkî, Abdullah b. Abdil'l- Muhsin. Esbâbu İhtilâfi'l-Fukahâ. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1431/2010.
- Uğur, Mücteba. Hicrî Birinci Asırda İslâm Toplumı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1400/1980.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö.784/1348). Menâkıbu imâm Ebi Hanife ve sâhibeyhi Ebi Yusûf ve Muhammed b. el-Hasen. Kahire: Dâru kitâbi'l-Arabî, t.s.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh (ö.794/1392). Hz.Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler. Haz. Bünyamin Erul. Ankara: Otto Yayınları, 1437/ 2016.
- Zeydân, Abdülkerim. el-Medhal li-dirâseti's-ş-şeriati'l-İslâmiyye. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/1986.
- ~~Zeydân, Abdülkerim.~~ "Hilâf İlmi ve İslâm Hukukçularının Hukuki İhtilâflarının Sebepleri". trc. Abdullâh Kahraman. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (1999): 273-290.
- Zeylai, Muhammed b. Abdillâh b. Yûsuf (ö.762/1361). Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye. b.y: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1393/1973.
- Zuhaylî, Vehbe. Nazariyyetü'z-zarûreti's-ş-şer'iyyeti. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1402/1982.

YAPISALCI ELEŞTİRİ KURAMININ ARAP DÜNYASINA YANSIMASI ABDÜSSELÂM EL-MİSİDDÎ ÖRNEĞİ

Mehmet Şirin Çıkar*

Esmâ Kaya*

GİRİŞ

Modern bir bakış açısıyla dilbilim denildiğinde, XIX. Yüzyılda'da müstakil bir ilim olması, Ferdinand de Saussure'ün eliyle olan, daha sonra Prag dilbilim ekolü, Amerikan yapısalcılığı gibi pek çok ekolle beraber gelişimini sürdüren ve nihayetinde dilbilime farklı bir soluk getiren üretici-dönüşümsel dilbilimle ilgili konuları barındıran ilim kastedilmektedir.

Teşekkülünü tamamlamış bir bilim olarak dilbilimde pek çok bakış açısıyla oluşturulmuş kuramlar mevcuttur. Bu kuramlar başlarda dillerin kendi aralarında karşılaştırılmasıyla oluşmaya başlamıştır. Bu yapılırken diller arasındaki gramer kuralları mukayeseli bir biçimde ele alınmaktaydı. Bu yöntemle diller arasında bir akrabalık kurularak diller arasındaki ortak bağlar ortaya konup, bunun yanında da o devirde keşfedilen dillerin ilk defa yazılarının okunması ve böylece dillerin çözümlenmesi, dillerin sürekli bir değişim evresi geçirmesi gibi sebeplerle dilbilimde evrimci bir bakış açısı oluşmaya başlamıştır. Bu bakış açısıyla bir dil araştırması yapmak demek dilin diğer dillerle olan benzerliği-farklılığı ve ya geçirdiği evreleri, değişimleri araştırmak demektir. Zamanla bu dilbilim araştırmalarının eksikliklerini fark eden dilbilimciler başka teoriler öne sürmüştür. Bunların başında da evrimsel grameri eleştiren Ferdinand de Saussure'ün modern dilbilimi oluşturan yapısalci kuram gelmektedir.¹

Hiç şüphesiz bunlar arasında modern dilbilime de yön veren yapısalcilik en çok ele alınan, geliştirilen, araştırılan ve üzerine eleştiriler yazılan, edebiyata yön veren kuramların başında gelmektedir. Yapısalcılıktan sonra oluşan kuramlar gerek bu kuramı geliştirerek gerek eksikliklerini araştırmakla bir açıdan bu kuramla varlığını oluşturmuştur. Dil araştırmalarına bu kadar büyük bir etkisi olan yapısalcılığın Arap dünyasında da etkisi kaçınılmazdır.

* Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı, sirinvan@hotmail.com orcid.org/0000-0002-5798-0439

* Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı, esmakaya90@hotmail.com orcid.org/0000-0002-9008-0168

¹ Süheyla Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, (İstanbul Multilingual Yayınları, 1998), 32-33.

1. BİR KURAM OLARAK: YAPISALCILIK

Ferdinand de Saussure'ü çağdaş dilbilim kurucusu ve yapısal dilbilim akımının öncüsü olarak görmek dilbilimciler arasındaki bir gelenek gibidir. Dilbilim hakkında yazılmış hangi kitaba bakarsak bakalım Saussure'ün ölümünden sonra yayımlanan kitabına rastlarız. Dilbilim alanında ses getirmesine neden olan olay onun Cenevre Üniversitesinde genel dilbilim dersleri vermiş olmasıdır. Daha sonra Albert Sechehaye ve Charles Bally, öğrencilerin derslerde tuttıkları notları düzenleyerek *Cours de Linguistique Générale* (Genel Dilbilim Dersleri) adıyla bastırmışlardır.

Önceleri modern dilbilimin oluşumunda esas rolü oynayan ve ilerleyen zamanlarda da bütün insan bilimlerini etkileyen yapısalcılığın kaynağında pek tabi Saussure'ün yapısalcilik kuramı vardır. Amerikan yapısalcılığını dahi tam etkilememiş olsa da birçok açıdan bu akım da Saussure'ün çoğu görüşüyle çelişmemektedir. Avrupa'da N. Trubetskoj, R. Jakobson ve N. Karsevski'nin başını çektiği Prag Dilbilim Çevresi ile L. Hjelmslev'in de bulunduğu Kopenhag Okulu'nun esin kaynakları arasında Saussure ön sırada bulunur. Ayrıca Saussure, dilbilimde işlevsel bir kuram geliştiren Andre Martinet'i de büyük oranda etkilemiştir.²

Modern dilbilimin kurucusu Saussure'ün yapısalci dilbilim kuramını önceki kuramlardan ayıran pek çok özelliği bulunmaktadır. Yapısalci dilbilimin dil araştırmalarına sunmuş olduğu görece daha önemli ve ayırıcı özelliği dili incelerken onu içinde bulunduğu zaman içinde bir *yapı* şeklinde ele almaktadır. Önceden yapılan dil araştırmaları dili belli bir zaman içinde geçirdiği evreleri, değişimleri ele alan artsüremli bir dil araştırmasıydı. Yapısalci dilbilim bunun yerine herhangi bir süreden bağımsız olarak dili belli bir zaman zarfında durağan bir yapı olarak ele alan eşsüremli bir dil anlayışıyla ele almasıdır. Dilde *artsürem-eşsürem* gibi bir temel karşıtlığında yöntemsel bir ayırım olduğunu belirtmek amacıyla ilk defa bu şekilde kullanan Saussure olmuştur.³

Saussure'ün yapısalci dilbilim anlayışıyla sunmuş olduğu bir diğer ayırım da *dil-söz* ayırımıdır. Dil Saussure'ün deyimiyle özü bakımından toplumsal ve bireyden bağımsız olarak ele alınırken söz ise dil yetisinin bireysel yanı yani seslemeyi kapsayan kısımdır.⁴

Yapısal dilbilim daha sonra pek çok okul tarafından geliştirilmiş ve yeni dilbilim okulları ortaya çıkmıştır. Bunların başında *Prag Dilbilim Okulu* gelmektedir. Bu okulun en büyük başarısı ses bilim alanında olmuştur. İkinci okul ise *Kopenhag*

² Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları-1*, s. 22-24; Berke Vardar, *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi*, (İstanbul Multilingual, 1999), 13-15; İbrahim Mahmûd Halil, *fi'l-Lisaniyat ve nahvi'n-nass*, (Dar'ül-mesire li'n-neşri ve't-tevzi', Amman 2015), 16-17.

³ Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul Multilingual Yayınları, 2001), 116.

⁴ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, (çev. Berke Vardar), İstanbul Multilingual, 1998), 49.

Okulu'dur. Bu okulun temsilcileri *Glossematikçiler* olarak da adlandırılır. Daha sonraları *Amerikan Okulu* karşımıza çıkar. Bu okulda özellikle Edward Sapir ve Leonard Bloomfield gibi dilcilerin yetiştiği dönemde yapısalcılık Amerika'da etkili olmuştur. Özellikle Bloomfield betimlemeci dilbilimin yerleşmesini sağlamıştır. Daha sonraları XX. Yüzyılın ikinci yarısında Amerika'da yeni bir okulun etkinleştiğini görülür. Noam Chomsky gelerek *Sözdizimsel Yapılar* (Syntactic Structures) adlı kitabında dilde sözdizime ağırlık verip yapısalcılığın yeni bir doğrultusu olan üretimsel dilbilimin temellerini atmıştır.⁵

Saussure'ün eliyle ortaya atılmış ve modern bir bilim olarak ortaya çıkan yapısalci dilbilim anlayışı kendisinden önceki dil araştırmalarında adeta büyük bir yankı uyandırmış ve bu araştırmalarda son derece etkili olmuştur. Ayrıca kendisinden sonra oluşan dilbilim kuramlarının da oluşumunda büyük bir etkisi olmuştur. Bu kadar etkili olmuş bir dil kuramının dil mirası yönünden son derece zengin olan Arap toplumunda uyandırdığı yankı ise araştırılmaya değerdir.

2. ARAP DÜNYASINDA DİLBİLİM VE YAPISALCILIK

Arap dünyasında modern dilbilime karşı büyük bir dil mirası olmasına rağmen bu toplum modern dilbilim karşısında ne yapacağını pek bilmiyordu. Ayrıca Arap dil araştırmacıları modern dilbilimle Arap medeniyetindeki dil mirası arasında bazı farklılıkları anlamakta biraz geç kaldılar. Bu yüzden modern dilbilimin Arap dünyasında nasıl karşılandığına bakıldığında, onun hâlâ daha tam bir şekilde benimsenmemiş olduğu görülmektedir. Arap araştırmacıları daha çok sarf, nahiv, kelimelerin türemesi, bazı Arapça kelimelerin tespit edilmesi gibi dile kuralcı bir bakışla bakmışlardır. Yani dili sistemli bir yapı olarak incelememişlerdir. Daha sonraları Mısır'da 1932 yılında dili koruma, sözlük çıkarma, gibi amaçlarla dil kurumu (مجمع اللغة العربية بالقاهرة) kurulmuştur. Sonraları bu hedefe paralel olarak pek çok Arap ülkesinde dil kurumları kurulmuştur. Kurumlar bu hedefleri yerine getirmeye çalışsa da üniversiteler başta bu konulara pek önem vermiyordu. Daha sonra Kahire'de oryantalist hocalarla beraber bu dersler verilmeye başlandı. Pek tabii yeni bir bilim olduğu için terimlerin Araplaştırılması hususunda problemler olmuştur.⁶

Burada, Arap toplumunda ilk dilbilim çalışmalarının ne zaman ortaya çıktığını belirlemenin kolay olmadığını ifade etmek gerekir. Ama modern dönemde Rifa'a et-Tahtâvî'nin Fransa'ya gittikten sonra özelde Fransız dili ve genelde de diğer dillere önem verdiği kitaplar yazmış olması Arap dilbilimi açısından değerlidir. Ayrıca Corcî Zeydân'ın *Dil Felsefesi ve Arapça Lafızlar* (الفلسفة اللغوية والالفاظ العربية) ve *Yaşayan bir Dil Olarak Arap Dili* (اللغة العربية كائن حي) kitaplarında dil meselelerini ele alması modern dilbilim konularının Arap toplumunda ele alınmaya başlandığının bir gös-

⁵ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, (Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2009), 22-23.

⁶ Mahmûd es-Se'aran, *İlmu'l-luğa muqaddimetün li'l-kariü'l-Arabî*, (Darü'l-fikrül-'Arabî, Kahire, 1999), 26-31.

tergesidir. Zamanla modern Arap dil çalışmalarını batı dilbilimi ekseninde çalışan pek çok dilbilimci ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında, Abdulkadir el-Fâsî el-Fihri, Ahmed el-Mütevekkil, Mahmûd es-Se'aran, Kemâl Beşer, Temmam Hassan, Mişel Zekeriyya, Mazin el-Va'r ve Abdülkadir el-Miheyri gibi önemli Arap dilbilimcileri sayılabilir. Ayrıca akademi hayatı başladığından beri İbrahim Enis'in öğretim üyesi olduğu üniversitede lehçebilim, sesbilim, anlambilim konularına dair önemli dersler vermesi bu hususta atılmış önemli adımlardan biridir.⁷Bunun yanı sıra Enis'in *Dilsel Sesler* (الأصوات اللغوية) adlı kitabını neşretmesi de Arap dünyasında modern dilbilimin tanınması hususunda önemli bir adımdır.⁸Aynı şekilde, Tunus Üniversitesi'nde Genel dilbilim ve Arap dilbilimi alanında çalışmalar yapan sadece bir dilbilimci değil aynı zamanda bir edebiyat eleştirmeni ve siyasetçi olan Abdüsselâm el-Misiddî, bu alanda çok önemli katkılar yapan kişiler arasındadır.

*Arap dünyasında modern dil araştırmalarında ortaya atılan bu kurama karşı temel iki bakış açısı olmuştur. Bunlardan ilki, Arap kimliğini korumak adına dil araştırmaları hususunda Arap medeniyetinin kendi dil mirasına dönüp modern dilbilime karşı bir tavır alması; bir diğeri ise, bu mirası bir kenara bırakarak Arap dilbilimini batının sunmuş olduğu modern dilbilime uygun bir şekle getirmek. Ama bunu yaparken de Arap dilbilimini ikinci plana atılarak yeni bir model olarak batı dilbilimini ele almak.*⁹

Saussure'ü sistematik bir bilim sunduğu için bir sistem filozofu olan Aristo'ya benzeten¹⁰ Misiddî'ye göre Saussure'ün öne sürdüğü yapısalcılık fikri dilbilimde çok etkileyici bir unsur olup, Arap araştırma alanlarında doğrudan bir etkisi olmasa da çok derin etkiler bırakmıştır. Örneğin Arap araştırmacı kendi medeniyetindeki dil yetilerini ele alırken Saussure ile beraber artzamanlı bir araştırma ile değil de eşzamanlı bir dil araştırması yapabilmıştır.¹¹

Misiddî'ye göre Saussure'ün yapısalcılığının temelleri, onun derlenen kitabında saklıydı. Bu yüzden Arap dünyasına da yapısalcılık fikri bu kitabıyla beraber girmiştir. Onun kitabının Arapçaya çevrilmesi demek, pek çok yeni kavramı Arapçalaştırmak demektir. Misiddî bu yüzden, oluşan sıkıntılar ya da çevirmenlerden kaynaklanan hataları uzunca eleştirmiştir. Saussure'ün kitaplarının Arapça diline çevrilmesi, Saussure'ün kitaplarının yazılmasından yetmiş yıl sonra olmuştur. Burada Arapların dilbilimle olan ilişkisi hakkında bilgi edinebileceğimizi söyleyen Misiddî'ye göre Saussure'ün kitabının yazımından yetmiş yıl sonra modern dilbili-

⁷ Nu'man Bukrah, *el- Lisanîyat İtticahatüha ve kadayaha'r-rahine*, Alemü'l-kütübü'l-hadis, Amman, 2009), 214-216.

⁸ Süreyya Çağbub, "Kadaya el-lisaniyyatü'l- 'Arabiiyeti'l- hadase", (Doktora tezi, Ferhat Abbas Üniversitesi, Edebiyat ve Dil Fakültesi, Cezayir, 2012), 15.

⁹ Çağbub, Kadaya el-lisaniyyatü'l- 'Arabiiyeti'l- hadase 14-15.

¹⁰ Abdüsselâm el-Misiddî, *Maveraü'l-luğa*, (Müesseset-i Abdülkerim b. Abdullah li-n-Neşri ve-t'Tevzi', Tunus, 1994) 15.

¹¹ Abdüsselâm el-Misiddî, *Kadiyyetü'l-bünyeviyye*, Dârü-l' cenûm li'n-neşri, Tunus 1995) 21.

min Araplar tarafından ele alınması onların dilbilimle olan ilişkisi hakkında az çok bilgi vermektedir.¹²

Misiddî'ye göre, Saussure'ün fikirlerinin Arap kültürüne etkisinin araştırılması gerekir. Böyle bir çalışmayı yapmak da akademik bir çalışmanın kültürel bir alt yapıya sahip bir çalışma olmasını gerektirir.¹³

Arap dünyasında Saussure'ün kitabının Tunus, Lübnan, Mısır, Irak ve Fas olmak üzere beş tane çevirisi olduğunu belirten yazar, bu beş çevirinin başlık konusunda her kitabın ayrı bir başlık attığını belirtir. Üstelik Saussure'ün ismini Arapçalaştırma konusunda bile bir uyuşma yoktur. Ona göre Tunus tercümesi diğer tercümelere göre daha doğrudur. Saussure'ün isminin farklı yazılma nedeni ise ona göre aslı Arapça olmayan kelimelerin Arapçalaştırılmasının zorluğundan kaynaklanmaktadır.¹⁴

3. EL-MİSİDDÎ VE YAPISALCI ELEŞTİRİ ANLAYIŞI

Abdüsselâm el- Misiddî, 1945 yılında, Tunus' un Safakes şehrinde doğmuştur. Genç yaştan itibaren genelde dil özelde de Arap Dili alanına ilgi duymaya başlamıştır. Öyle ki 1972 yılında "Arap Edebiyatı" adıyla düzenlenen bir yarışmaya katılıp ödülü kazanan kişi olmuştur. Dile olan ilgisini üniversite eğitimiyle birlikte taçlandırarak 1977 senesinde Tunus Üniversitesi Edebiyat Fakültesinden mezun olduktan sonra, "Arap Düşüncesinde Dilsel Düşünce İbn-i Haldun'a" adlı yüksek lisans tezini tamamladıktan sonra "Arap Medeniyetinde Dilsel Düşünce" adlı tezini sunarak doktor ünvanını almıştır. Misiddî, halen Tunus Üniversitesinde dilbilim alanında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Misiddî, öğretim üyeliğinin yanı sıra Tunus, Trablus, Şam ve Bağdat şehirlerinde bulunan *Arap Dil Kurumlarında* (mecmeu'l-ıluğat'l-Arabiyye) üyeliğini de sürdürerek, Arap dilinin karşılaştığı yeni sorunları belirleme ve çözümler üretme komisyonlarında da aktif bir şekilde görevler almıştır. Siyasetten de uzak durmayan yazar 1987 yılında İlmi Araştırmalar ve Yükseköğretim Bakanlığı görevini üstlenmiştir. Daha sonraki yıllarda Arap Ligi'nde Tunus temsilciliği ve Suudi Arabistan'da Tunus büyükelçiliği görevlerinde bulunmuştur. İlim, siyaset ve kültür hayatı oldukça yoğun geçen Misiddî, İskenderiye Kütüphanesinde Arap reform kulübünün de kurucuları arasında yer alarak birikimini ve düşüncelerini paylaşmıştır. Bu yoğun hayatı esnasında Dilbilim, edebiyat eleştirileri, siyasî tahliller ve edebiyat alanında pek çok özgün eser vererek bu alanlarda yetkinliğini kanıtlamıştır¹⁵

¹² Misiddî, *Maveraü'l-luğa*, 10.

¹³ Misiddî, *Maveraü'l-luğa*, 17.

¹⁴ Misiddî, *Maveraü'l-luğa*, 25.

¹⁵ http://alithnainya.com/tocs/default.asp?toc_id=1474&toc_brother=-1,

Eser telif etmede yelpazesini geniş tutan el-Misiddî, edebî eleştiri ve yöntemleri, kültürel ve siyasi alanlarda pek çok eser vermekle birlikte dilbilim alanında da önemli eserler derlemiştir. Onun yapısalcı kuram anlayışını, birkaç temel eseri üzerinden ortaya koymak mümkün olacaktır:

a. et-Tefkîru'l-lisani fi'l-ḥadareti'l-'Arabiyye- (Arap Medeniyetinde Dilsel Düşünce)

Misiddî'nin aynı zamanda doktora tezi olan bu kitabında genel olarak dil, modern dilbilimden önce Arap toplumunda yapılan dil araştırmaları, modern dilbilim, Arap Medeniyetinin modern dilbilim karşısındaki tutumu ve bu medeniyetinde ele alınan dil teorilerine yer verilmiştir. Özellikle de modern dilbilimde görece daha çok kabul gören ve diğer tüm teorilere bir alternatif olarak gelen toplumsal uyulaşım teorisi (muvadaa) geniş bir şekilde ele alınmıştır. Muvadaanın ne olduğu, Arap medeniyetinde ele alış biçimi, terimsel olarak geçirdiği evreler ve modern dilbilimdeki yeri gibi konular ele alınmıştır.

Yapısalcılık kuramı ile beraber gösteren ve gösterilen arasında bir benzerlik ve ya herhangi bir bağlantı olmayıp nedensizlik ilkesinden bahsedilmektedir. Toplum-sal uyuşumda da insanların belli başlı kavramlar üzerinde yapmış oldukları faydayı gözeten bir anlaşmadan bahsedilir. Toplum bu kavramlar üzere anlaşma yaparken gösteren ve gösterilen arasında herhangi bir uyum gözetmeksizin nedensiz bir şekilde anlaşma yapmaktadır. Bu kitap da toplumsal uyuşum ana hatlarıyla ele alıp özellikle de modern dilbilimi oluşturan yapısalcı anlayış ile muvadaanın uyumuna vurgu yapmaktadır.

b. el-Lisaniyyât ve ususuha'l-ma'rifiyye (Dilbilim ve Epistemolojik Temelleri)

Yazarın dilbilim alanında yazmış olduğu en önemli kitaplarından biri olan bu kitap dilbilimin temel konularını, Arap medeniyetinde modern dilbilimin oluşumunu, bu alanda yapılan kavram çalışmalarını, Arap fikrini ortaya koyan temelleri, bu toplumun dil hususunda gerçekleştirmiş olduğu başarıları ve görece başarısızlıkları ele almıştır.

Yazar bu kitabında özellikle de Arap Medeniyetinin dilsel mirası ve bu mirasın modern dilbilim ile uyumu arasındaki bağlantıyı ve farklılıkları ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre güçlü bir geleneğe sahip olan Arap dil çalışmaları ortaya çıkan yeni yöntemler ışığında okunmalı ve kendisini yenilemelidir. Bu çaba aynı zamanda modern dünyadaki dil çalışmalarına da etki edecektir.

c. Mebahîsu te'sisiyye fi'l-lisaniyyât (Dilbiliminde Temel Araştırmalar)

Bu kitapta dilbilimle ilgili temel konular, Arap Medeniyetinde dil çalışmaları, Arap dilinin özellikleri ve onun modern dilbilimdeki yeri gibi konulara yer vermekle beraber, kavram çalışmaları, dilin ölçüt ve uygulamadaki yeri, Arap dilinde ta'rib meselesi, dilin zamansal farklılıklardaki yeri ve dil eğitimi gibi konulara da yer vermektedir.

Ayrıca yazar bu kitapta Arap medeniyetinde dil hakkında yapılmış olan erken dönem çalışmalardan bahsedip bu medeniyeti yer yer eleştirmektedir.

Son olarak kitabın son bölümüne *el-Lisaniyyât ve ususuha'l-m'â'rifiyye* kitabı güncellenmiş bir şekilde eklenmiştir.

d. el-Nağd ve'l-ħadase (Eleştiri ve Modernizm)

Bu kitap dilbilimin tanımını, dalları gibi temel konularını ele almak yerine, dilbilimle beraber edebiyat dili, üslubu eleştirinin temelleri gibi konuları ele almaktadır. Ayrıca modernizmin etkisiyle beraber Arap edebiyatında ve edebiyat eleştirisinde oluşan değişikliklere de değinilmektedir. Bununla beraber kitapta örnek metinler üzerinden şiir, cinas, üslupbilim gibi konular da ele alınmıştır.

Edebiyat eleştirmenin görevleri, edebî bir metinde olması gerekenler, edebî metin inceleme, edebî söylem ve edebiyat dili, modern eleştirinin karşılaştığı problemler gibi konulara da değinilmektedir.

e. Mustalaħu'n-nağdî (Eleştirel kavramı)

Yazar bu kitabındaki konuları edebiyat ve eleştiri ekseninde ele almaktadır. Dilin özellikle de edebî dilin nasıl bir şekilde kullanılacağı, eleştirmenin edebiyat alanındaki görevleri, bir edebiyat eleştirisinin epistemolojik temelleri, dildeki ölçüt ve kurallar, edebî dil ve eleştiri dili, eleştiride kullanılan terimler, dil sanatları özellikleri, kavramların başka alanlara aktarımı, terimlerin türeme şekilleri gibi pek çok konuya değinilmiş edebiyat eleştirisi alanında bilgi edinilebilecek değerli bir kitaptır.

f. Ķadiyyetü'l-bünyeviyye (Yapısalcılık Sorunu)

İki temel kısma ayırabileceğimiz bu kitapta yazar, kitabın ilk kısmında yapısalcılığın oluşumsal, metodik, felsefi, epistemolojik, mezhepsel, eleştirel ve eğitimsel boyutları ve bu kuramın Arap dünyasında etkilerini ele alarak kendi yorumlarını eklediği bölüm bir diğer kısımda ise Arap dilbilimcilerin yapısalcılıkla ilgili yorumları ve ya çeviri metinlerden oluşan bölüm vardır.

Yapısalcılıkla ilgili yapmış olduğu birkaç yorumuna değinecek olursak,

-Ona göre yapısalcılığın edebiyat dışında Arap dünyasında belli, açık bir etkisi olmadığı için bu konuda bahsedilmeye değer pek fazla bir şey yoktur.¹⁶

¹⁶ Misiddi, *Ķadiyyetü'l-bünyeviyye*, 21.

-Arap dünyasında yapısalcılık garip bir şekilde anlaşılmamıştır. Ondan daha garip olanı ise bu toplumun felsefe bilmesine rağmen yapısalcılık kuramına belli bir açıklama getirememiştir.¹⁷ Ona göre hayret etme nedeni yeni bir ilme uyma hususunda o ilimde istikrar korkusundan dolayı can sıkıcıdır.¹⁸

- Ona göre yapısalcılık dilbilime iki şey vermiştir: 1. Dilbilim hususunda bir araştırmacıyı önceden kaynak olarak aldığı şeylerden hür kılmıştır. 2. Saussure bizlere yapısalcılığı dilbilimin olmazsa olmaz bir kuralı olarak sunmuştur.¹⁹

KAYNAKLAR

- Aksan, Doğan, Her Yönüyle Dil, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Bayrav, Süheyla, Yapısal Dilbilimi, İstanbul, Multilingual, 1998.
- Bukrah, Nu'man, el- Lisaniyat İtticahatüha ve Kadayaha'r-Rahine, Alemül-Kütübül-Hadis, Amman 2009.
- Cağbub, Süreyya,"Kadaya el-Lisaniyyatü'l- Arabiyyeti'l- Hadase", Ferhat Abbas Üniversitesi, Edebiyat ve Dil Fakültesi, Cezayir, 2012.
- el-Misiddi, Abdüsselâm, Maverâu'l-luğa, Tunus, Müesseset-i Abdülkerim bin Abdullah li-n'Neşri ve t'Tevzi', 1994.
- ~~el-Misiddi, Abdüsselâm~~, Kadiyyetü'l-Bünyeviyye, Dârü-l' Cenüm li'n-Neşri, Tunus 1995.
- ~~el-Misiddi, Abdüsselâm~~, hayatı. http://alithnainya.com/tocs/default.asp?toc_id=1474&toc_brother=-1. Van. Erişim tarihi: 14.11.2015.
- Halil, İbrahim Mahmûd, fi'l-Lisaniyat ve Nahvi'n-Nass, Amman, Darü'l-Mesire li'n-Neşri ve t-Tevzi', 2015.
- de Saussure, Ferdinand Genel Dilbilim Dersleri, (çev. Berke Vardar), İstanbul, Multilingual, 1998.
- es-Se'aran, Mahmûd, İlmü'l-Luğa Mukaddimetün li'l-Kariü'l-Arabî, Kahire, Darü'l-Fikrül-'Arabî, 1999.
- Rıfat, Mehmet, XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları-1, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Vardar, Berke, Yirminci Yüzyıl Dilbilimi, İstanbul, Multilingual, 1999.
- ~~Vardar, Berke~~, Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri, İstanbul, Multilingual, 2001.

¹⁷ Misiddi, Kadiyyetü'l-bünyeviyye, 29.

¹⁸ Misiddi, Kadiyyetü'l-bünyeviyye, 30.

¹⁹ Misiddi, Kadiyyetü'l-bünyeviyye, 29.

SUBHİ FEHMAVÎ'NİN “SADİKATÎ'L-YEHÛDİYYE” ADLI ROMANINDA ELEŞTİRİ ÜSLÛBU

*Mazhar DEDE**

GİRİŞ

Sanatçının, yaşadığı çevrede meydana gelen olaylardan bağımsız eserini meydana getirmesi düşünülemez. Bu açıdan düşünüldüğünde roman yazarının yeri daha başkadır. Birçok roman yazarı anlatısının konusunu ve anlatıcısı yaşadıkları toplumlardan seçmeyi tercih eder. Her ne kadar doğup büyüdüğü topraklar olan Filistin'i terk etmek zorunda kalıp Ürdün'de yaşıyor olsa da yazdığı romanların tümünde ülkesinin ve soydaşlarının yaşadığı zulüm ve problemleri farklı tarzlarda işleyen romancılardan biri Subhi Fehmavî'dir.

Fehmavî'nin basımı tamamlanmış on romanı bulunmaktadır. Filistinli yazar, romanlarında daha çok İsrail devletinin Filistin halkına yaptığı insanlık dışı uygulamaları, zulmü ve haksızlığı, batı dünyasında Arap ve Müslüman algısı, Arap toplumunda kadın olmanın zorlukları, kapitalizmin pençesinde can çekişen insanlığın sürüklendiği durum ve zorluklar karşısında sevgi ve aşkın yenilmezliği gibi konuları işlemektedir. Türkiye ve Türk topluma dair görüşlerini de romanlarında dile getiren Fehmavî'nin, roman dışında başka alanlarda da kaleme aldığı eserleri bulunmaktadır. Peyzaj mühendisi olan yazarın, bu konuları işlerken yaptığı eleştiri üslubu ve kullanmış olduğu dil çok özgün ve çeşitlidir. Roman sanatının temel unsurlarının en önemlisinden biri olan hikâye¹ ve o hikâyeyi okuyucuya aktaran anlatıcı unsurlarını farklı konulardan seçmesi ve o konuyu aktaran anlatıcının kullandığı üslup ve dil tarzı, kimilerince “kahbuka” üslubu olarak adlandırılmıştır.

Yazar, eleştireceği bir durumu veya konuyu bazen mizah yolunu bazen de hayatın zorluklarıyla örtüşen dramatik bir üslubu tercih eder. Anlatıda mizah ile dramatizmin birlikte kullanılma durumu التهقمة بلبكاء “kahbuka” terimi ile ifade edilmiştir.

* Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı mazhardede@yyu.edu.tr

¹ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı 1*, 14. Bs (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 21.

1-Sadikati'l-Yehüdiyye Adlı Romanda Olay örgüsü ve Anlatı Durumları

Romanda anlatı ve unsurlarına geçmeden önce eserin ismi üzerinde biraz durmak yararlı olacaktır. Yazar, romanında Filistinli bir Arap gencin Avrupa'nın farklı kentlerine olan seyahatinde aynı araçta yan yana oturduğu Meksikalı bir Yahudi genç kızla olan arkadaşlığını anlatmaktadır. Bir tarafta İsrail'in Filistinlilere uyguladığı haksız ve hukuksuz uygulamalarına karşı kin ve öfkeyle dolan ancak bu kin ve öfkeyi kontrol altında tutmaya çalışan bir Filistinli; öbür tarafta Yahudilerin de bir devlete sahip olma hakkının olduğuna inanan ve İsrail'in uygulamalarını bu isteğin doğal parçası olarak görüp bunu onların meşru hakkı olduğunu iddia eden bir Yahudi kızın birlikte yolculukları... Sadikati'l-Yehüdiyye tamamen farklı dünyaların insanları olan iki karakterin dostlukları gibi zor ve çelişik bir olguyu ifade etmektedir.

Romanın kahramanı Filistinli Cemal Kasım ve Meksikalı Yahudi genç kız Yail, on dokuz gün sürecek bir Avrupa gezisinde otobüste tesadüfen yan yana oturmak durumunda kalırlar. Cemal Kasım, Londra'nın Piccadilly meydanında kendisini bekleyen otobüse biner binmez isminin Arapça olmasından ötürü farklı bir muameleyle karşılaşır ve buradan itibaren yazar anlatıcı üzerinden bu durumu eleştiren bir olay örgüsüne girer.

Acente görevlisinin, Arapça olan isminden dolayı kendisine Saddam Hüseyin diye hitap etmesiyle başlayan, daha sonra otobüsteki diğer yolcuların, ona terörist Arap gözüyle bakmaları ve nihayet kendisine ayrılan yerin Yahudi bir kızın yanı olmasına devam eden bir olay örgüsü. Anlatıcı, yolculuk esnasında gördüğü her bir manzarayı, Filistin ile ilişkilendirerek yanında oturan Yahudi kız Yail'e aktarmış ancak söylediği her şeyi kabul etmeyen Yail'le arasında şiddetli tartışmalar yaşanmıştır. Bir araya gelmeleri neredeyse imkânsız olan Filistinli Cemal Kasım ile Meksikalı Yahudi Yail arasında yolculuk boyunca devam eden bu tartışmaların oluşturduğu muhabbet, ikili arasında duygusal bir yakınlaşmaya neden olmuş, bunun sonucunda Roma'da başlayan yolculuk Floransa, Vatikan, Londra, Belçika, Hollanda, Almanya, Danimarka ve İsviçre'yle devam edip Oslo hava limanında aylık gözyaşıyla son bulmuştur.²

Fehmavî, romanında anlatıcıya gezdiği batı kentlerini eleştirmek ve bu kentlerdeki sosyal, ekonomik ve tarihi değerlendirmeleri yapmakla beraber aynı zamanda Arap dünyasındaki durumla da karşılaştırmak suretiyle buradaki eksiklikleri de okuyucuya sunmaktadır.³

² Subhi Fehmavî, *Sadikati'l Yahudiyye* (Beirut: Müessesetu'l Arabiyyeti l'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2015), 226.

³ Fehmavî, *Sadikati'l-Yahudiyye*, 210.

Yazar, seyahat sırasında gezdiği bazı önemli tarihi mekanları gezerken o tarihi mekanla ilgili bilgileri anlatıcı vasıtasıyla okuyucuya sunmaktadır.⁴ Yazar bununla okuyucuyu bilgilendirmek suretiyle yapacağı eleştiriyi sağlam bir zemine oturtmayı amaçlamaktadır.

Yazar romanında, anlatıcıya yaşattığı ve anlattırdığı olayları, olguları ve durumları belli bir tarihle ve ideolojik bağlamlarla ilişkilendirerek ele almaktadır.⁵ Metin odaklı olmaktan sıyrılıp bağlam odaklı bir anlatı tarzını benimsemektedir. Ayrıca metin ve bağlam aracılığıyla yazar ile okuyucu arasında belli bir amaç doğrultusunda bir etkileşimi gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Bütün bunlara bakıldığında yazarın bağlamcı ve retoriğe dayalı bir anlatıyı benimsediğini söylemek mümkün görünmektedir.

Romanın olay örgüsünü, kendisinin haklı olduğunu iddia eden iki tarafın argümanlarını ortaya koyma sahnesi olarak düşünen yazar, eseri oluşturan malzeme olan fabulayı bu malzemeden hareketle eserin üretilmesi söylemi olan sujeti⁶ birbirleriyle uyumlu hale getirmek için çaba sarf etmiştir. Romanda, sahip olunan bakış açısının dil ve üslubu etkilediği ve yine anlatıcı ile anlatılan arasındaki dengeyi sağlayıp eseri sağlıklı bir yapıya kavuşturduğundan⁷ hareketle yazar, romanında rolleri anlatıcılar arasında eşit dağıtmak suretiyle belli bir ölçüyü yakalamaya çalışmıştır.

2- Eleştiri ve Üslubu

Eleştirinin amacını, bir olay ya da olgunun gerçekte olduğu gibi algılanıp kabul edilme çabası olarak değerlendirenlerin⁸ görüşlerine bağlı olarak Fehmavi, Sadıkatî'l-Yahudiyye adlı romanında başta Filistin meselesi olmak üzere Avrupalı insanların özelde Araplara genelde ise Müslümanlara bakışlarını, Batı Medeniyetinin iddia edildiği kadar medeni olmadığını, Arap yöneticilerinin halklarına davranış tarzlarını ve kapitalizmin kısıcında olan fert ve toplumların geldiği noktayı kendi nazarında olduğu gibi eleştirel bir tarzda ele almıştır. Eleştiri yaparken muhatabının bayan olması ve tamamen kendisine zıt düşüncelere sahip olmasına dikkat ederek eleştiri üslubunu ayarlamaya çalışmaktadır.

Filistinli yazar, öykülediği olaylarda anlatıcı ile özdeşleşmiş ve fikirsel olarak aynı doğrultuda hareket etmektedir. Bunun sonucunda muhatabı etkilemek amacıyla üslubunu son derece yumuşak tutmaya, diyaloga girdiği kişiyi bunaltmamaya ve görüşü doğrultusunda verdiği örnekleri somutlaştırmaya çalışarak muhatabı etkilemeyi ve ikna etmeyi amaçlamıştır. Etkilemenin, konuyu, muhatabı, zamanı ve

⁴ Fehmavi, *Sadıkatî'l-Yahudiyye*, 127.

⁵ Fehmavi, *Sadıkatî'l-Yahudiyye*, 22.

⁶ Bahar Dervişcemaloğlu, *Anlatıbilime Giriş* (İstanbul: Dergah, 2016), 77.

⁷ Tekin, *a.g.e.*, s. 55.

⁸ Thomas Stearns Eliot v.dğr., *Eleştiri*, trc. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 37.

mekânı aştığının ve nasıl söylendiğiyle direkt alakalı olduğunun bilincindedir. Kıscası bir konunun anlaşılmasında, ne söylendiğinin, kime söylendiğinin, ne zaman ve nerede söylendiğinden ziyade nasıl söylendiğinin önemli olduğunun⁹ farkındadır yazar.

2.1. Karşılaştırmadan Faydalanılarak Yapılan Eleştiri ve Üslubu

Hollanda yolculukları sırasında Cemal Kasım ve Yail, bir yandan Filistin topraklarını çöplük olarak kullanmak suretiyle kendi topraklarını zayi etmeyen İsrail, öbür yandan ziraat alanlarında doğal gübre kullanmak maksadıyla Hollandalı köylülerin, besledikleri hayvanların gübrelerini özel tasarımı bir makine vasıtasıyla tarlalara oldukça düzenli bir şekilde serpiştirdiklerini karşılaştıran Cemal Kasım, yanında oturan Yail'e bu durumun kendisine görevli İsrail askerlerinin Filistinlilerin balkonlarına ve pencerelerine çöplerini atmaya hatırlattığını şu üslûpla anlatmaktadır:

يذكرني هذا المنظر بناقلات سوائل البول والمجاري التي يوظفها جهاز الأمن الإسرائيلي، لرش تلك القاذورات بخراطوم بعيد الدفع على شرفات بيوت الفلسطينيينوشبابيك منازلهم وجدرائها، وذلك لإذلالهم، وتحطيم كرامتهم، وتبديد طاقتهم التي تتظاهر ضد بطش الاحتلال الغاشم، ولتضييق الحناق على عيشهم، واضطراهم للرحيل من بيوتهم ليحتلها الإسرائيليون. "فتقول يائيل متألمة: "أمعقول كلامك هذا؟"

"أفتحي على (يو تيوب) وشاهدي تلك المناظر بأمر عينك." تندهش المرأة من هذه المعلومة التي تسمعها لأول مرة، فتحاول تغيير الحديث، قائلة: "لم تسهب لي في الحديث عن زيارتك الأولى لهولندا الجميلة؟"¹⁰

Yaptığı eleştiride hem karşılaşılan manzarayı hem de çeşitli video kanallarını argüman olarak kullanan Cemal Kasım, muhataba mukayese imkânı tanımak amacıyla iki olay arasındaki benzerlikten faydalanarak bir üslup takip etmiştir. Aslında İsraililerin Filistinli vatandaşlara yaptıkları insanlık dışı bu uygulama ağlanacak bir durum iken yazar, Hollandalı çiftçilerin yaptıklarıyla ilişkilendirerek gülümseten bir hava yaratarak bir anlatı durumu sergilemiştir. Bazı edebi çevrelerce kahbuka olarak isimlendirilen¹¹ bu üslup, yazarın diğer romanlarında da sıkça başvurulan bir tarz olmuştur. Tamamen katı ve kaba bir üslup yerine yazarın bu tarz yumuşak ve somut bir üslup biçimini öncelemiş olması, muhatap üzerinde etki yaratmış ancak muhatabın anlatılan olayla ilgili tereddütleri ise bazı videoları kanıt olarak göstererek muhatabı ikna etmeyi başarmıştır.

⁹ Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı: Hermenötik Bir Deneyim (I)*, 11. Bs (İstanbul: Kapı, 2014), 83.

¹⁰ Fehmavi, *Sadikati'l Yahudiyye*, 163.

¹¹ FehmaviSubhiFehmavi, *Ermeletu's-Sevda* (Müessesetu'l Arabiyyetu li'Dirasat ve'n-Neşr, 2014), 24.

Yazar, anlatısında kendini ifade etmek için yazar, ancak kendisine değil muhabata yazar. Başka bir deyişle yazar anlatısında yazmanın kendisinden kaynaklandığını fakat kendisine yönelik olmadığı prensibini esas almaktadır. Hatip değil muhatap merkezdedir ve hitap tarzı oldukça makul ve yumuşaktır.

Neyin söylendiği değil nasıl söylendiğinin yazarın üslubunu belirlediği ifade edilmiştir.¹² Yani aynı konuyu işleyen yazarların birbirilerinden olan farklarını ortaya koyan şey, konuyu anlatım tarzlarıdır. Aynı konuda yazmak, büyük sanatçı olmaya engel değildir. Asıl önemli olan aynı konuda yazmak ya da yazmamak değil farklı bir üslûpta ve kendine has bir dil ile yazmaktır.¹³ Fehmavi'nin Sadikati'l-Yehudiyye adlı romanında anlattığı konular başka birçok roman yazarı tarafından da konu edilmiştir. Ancak Fehmavi'yi farklı kılan anlatıda sahip olduğu üslûbudur. Dil ile muhtevayı ustaca birleştirmiş ifadelerle örülü kendine has bir form elde etmiştir.

لقد ضاعت أوروبا منا، وحل محلنا الهنود والأفارقة والعرب، وسيطر علينا رأس مال اليهود.. انتبهوا واحذروا.. كان المسلمون على أبواب فينا، واليوم هم في قلب لندن..” وكان آخر يحمل سماعة ويصيح بما قائلًا:

“نحن الذين حفرنا آبار النفط في صحاري العرب، فهي لنا.. ولو لم نحفرها لبقيت في آبارها، ولم يفرح بها العرب.. ولذلك فهي آبارنا، ونفط العرب يجب أن يكون لنا..”.

وهذا ذكرني بفرقة غنائية قادمة من ألمانيا الشرقية يومها، كانت قد قدمت عرضاً غنائياً لنا في مسرح الجامعة، وما أتذكره قولهم: “بتول العرب للعرب، يمّ، نشعله لهب...

بتول العرب للعرب، يمّ، نشعله لهب¹⁴

Bu pasajda yine anlatıcı batı dünyasının Arap petrolü üzerindeki plan ve hayallerini eleştirirken iki durumun karşılaştırılması yolunu tercih etmiştir. Bu tarz bir anlatı ile roman kahramanı Cemal Kasım, öfkeyle dolduğu bir durumu farklı sanat dallarından benzer anlatımlardan yararlanarak gezi arkadaşını ve aynı zamanda duygusal yakınlık yaşamaya başladığı kız arkadaşını ikna etmeye çalışmaktadır.

ما دام أغني أغنياء هولندا من اليهود، وهذا ينطبق على معظم بلاد أوروبا، فلماذا يتكون هذه الجنات، ويهاجرون إلى فلسطين، حيث لا ماء ولا خضرة هناك تشبه نعيم هذه البلاد التي نشاهد. لماذا لا يتمتعون بهذه الخيرات، بدل أن يذهبوا إلى صحاري العرب، فيفعلون الظلم، ويصنعون الفوضى والخراب في فلسطين، ويعصون الرب؟ هل يتمتعون بتعذيب أنفسهم وتعذيب الآخرين؟¹⁵

¹² Fetullah Ahmet Süleyman, *el-Üslûbiyye* (Kahire: Mektebu'l Âdâb, 2004), 14.

¹³ Ahmet Çoban, *Edebiyatta Üslûp Üzerine: Sözü'n Tadını Dilde Duyumak* (Ankara: Akçağ, 2004), 17.

¹⁴ Fehmavi, *Sadikati'l Yahudiyye*, 52.

¹⁵ Fehmavi, *Sadikati'l Yahudiyye*, 155.

Yazarın, farklı durumları karşılaştırarak ya da anlatıda karşılaştırma yöntemiyle eleştirilerde bulunduğu ve muhatabını takip ettiği bu üslûpla ikna etmeye çalıştığına dair ele aldığımız son örnekte Yahudilerin, yeşilliği ve doğal manzarasıyla adeta dünya üzerindeki cennet olarak nitelendirilen Avrupa topraklarını neden bırakıp, suyu az ve topraklarının çoğunu çöllerin oluşturduğu Arap topraklarına göz diktiklerini sorgulamakta ve bu durumu kendine has üslûbuyla eleştirel bir tarzda muhataba anlatarak onu ikna etmeye gayret etmektedir.

Anlatıda muhatabı etkileme ve ikna etmeyi amaçlayan yazarın elindeki anlatıcı karakterin bu amacı gerçekleştirmede başarılı olduğu söylenebilir. Bu sonucu şu pasajında çıkarmak mümkündür:

فتقول يا ئاييل:

إنهم مظلومون يا جمال، وهذه الفوضى التي تراها في فلسطين، ليست ناتجة من طبيعة اليهود، وإنما هي من جراء تدافعهم كمحرومين تاريخياً، وتعطشهم ليستقروا في وطن، يقولون إنهم طُردوا منه قبل ثلاثة آلاف عام.. هكذا سمعت أحد نشطاءهم يقول:

“ نحن نريد وطناً نستقر فيه تحت الشمس، نريد خلق إمبراطورية خاصة بنا، لقد عاش كثير من الأمم وانتشوا بمرحلة الإمبراطورية، ألا يحق لنا أن نُكوّن إمبراطوريتنا اليهودية؟.. ولكنني أرفض هذه الطروحات”¹⁶

إنني أكره البواحر مثلك يا ئاييل. تلك البواحر التي كان يشاهدها جيل أبي من الفلسطينيين، في مينائي حيفا ويافا، وهي ترمي في وجوهنا المهاجرين اليهود من كل أنحاء الدنيا.. كانت البواحر تُنزل المجددين وذويهم في ميناء يافا، وكأنها أحصنة طرواده، المحشوة بالمجندين وأسلحتهم.. كانت بيوض اليهود المهارين من بطش الأوربيين، تفقس تحت جلد فلسطين، حشرات قارضة ماحقة لا تترك من الزرع الفلسطيني أخضر ولا يابس، فيذبل ويذوي، وكثير منه يموت.. ولولا “حبوب سنبله فلسطينية تجف، فتملاً الوادي سنابل”، لما زهرت فلسطين من جديد ببدور زرعها، ولما بقي منا أحد.

Bu pasajda romanın ana karakteri olan Filistinli Cemal Kasım, Yahudilerin Filistinlilere yaptıklarını hala görmezden gelen Yahudi asıllı Yail'e öncekilere nazaran daha sert bir üslûpla İsrailileri eleştirmiş ancak yine çeşitli örnekler vererek ve bazı metaforları kullanarak bunu yapmıştır. Burada eleştirisi için kullandığı malzeme gemidir. Gemiyi sevmeyen Yahudi asıllı Yail'e kendilerinin de gemileri sevmediklerini, bunun nedeninin ise İsraililerin Filistin topraklarını işgal etmek için gemilerle Filistin'in önemli ticari limanı olan¹⁷ Hifa ve Yafa'ya gelip Filistin topraklarını işgal etmeye başlaması olduğunu ifade etmektedir. Bunu anlatırken “Dünyanın her

¹⁶ Fehmavî, *Sadikati'l Yahudiyye*, 156.

¹⁷ Yasemin Avcı, “19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Filistin'in Limanı Yafa: Bir Çatışma Ve Rekabet Odağı”, t.y., 386.

tarafından göçmen olan Yahudileri üstümüze atan gemilerdir.” Şeklinde enteresan bir ifade kullanmaktadır.

2.2.Tarihsel Bilgilerden Yola Çıkararak Yapılan Eleştiri ve Üslubu

وهل ما تزال الآثار الأندلسية ماثلة هناك كما كانت؟

“كان الدليل السياحي يومها يقودنا داخل جامع قرطبة، متجاهلاً بكل صفاقة كونه مسجداً، إذ أنه يتحدث بكل بساطة، فيسميه (كاتدرائية) ويسهب في تفصيل تاريخ هذه الكاتدرائية الكاثوليكية وعراقتها.. كادت معالم مسجد قرطبة أن تندثر، ولكن الذي حفظها كمسجد أنها اليوم موجودة في قائمة مواقع التراث العالمي، وأنها ما تزال تعرف من قبل سكان قرطبة باسم “كاتدرائية مسكيتا” وكلمة “مسكيتا” تعني مسجد باللغة الإسبانية.. وما قاله لنا يومها: “تعتبر (كاتدرائية قرطبة) نموذج فن العمارة الإسبانية القديمة، ولم يقل إن (مسجد قرطبة) هو واحد من المعالم الأثرية الأشهر للعمارة الإسلامية في العالم، وليست إسبانيا وحدها. تصوري أن هذا الجامع قد استمر بناؤه قرنين ونصف قرن تقريباً، وذلك منذ أنفتح الأمويون الأندلس سنة ٧١١ م، وقاموا ببناء هذا المسجد المسمى ب”جامع الحضرة” أي جامع حضرة الخليفة، وذلك قريباً من (كنيسة قرطبة).

أدهشني كونه جامعاً فريداً في تاريخ الفن المعماري الأندلسي، إذ أنه محمول على أكثر من ثمانئة عمود. وما زلت أذكر آية كتبت على جدرانه الداخلية تقول: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُؤْتَمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾

ولتأكيد كونه مسجداً، وليس كنيسة، وقفت في بمو الكنيسة- المسجد المختطف -حسب وجهة نظري- فصليت أربع ركعات، صلاة الظهر، بينما كان أفراد المجموعة السياحية ينظرون إليّ مندهشين من هذه الصلاة.. وبعد أن أتميت صلاتي، رحنا نتفرج على أشجار النارنج المزروعة حتى اليوم في حدائقه المعلقة، والتي تبرز شدة ولع الأندلسيين بحمايات الحضرة، ولهذا سموه؛ صحن النارنج.

المصيبة أنه في عام ١٢٣٦ م. اجتاحت القساوسة مدينة قرطبة، بما فيها من مساجد وقصور، فنهبوا، ودمروا معالمها الفنية. ثم حولوا مساجدها إلى كنائس

“وماذا عن اليهود في الأندلس؟”

“ لقد عاش اليهود أزهى عصورهم في كنف العرب والمسلمين، وذلك إبان ثمانية قرون قضوها في الأندلس من دون تمييز عرقي أو عنصري، أو ديني.. لقد جعلناهم متنفذين في تلك البلاد، فكان القاضيمهم، وكذلك خازن المال، ووزير البلاط، والشاعر والكاتب.. كانت علاقة عيش رغيد يؤازر بعضه بعضاً.. تصوري لو أننا نعيش اليوم معاً في فلسطين، كما كان المسلمون واليهود يعيشون معاً في الأندلس، لما وصلنا إلى هذا القتل والتدمير الصهيوني الموجه من الغرب.”

لم تجبني على هذه التمنيات، إذ كانت كما يبدو تقتنع شيئاً فشيئاً بمنطقية الطرح الذي أقدمه لها¹⁸.

Anlatının bu kısmında yazar bazı tarihi verilerden faydalanarak olgu ve olayları eleştirmektedir. Endülüs Müslümanların kontrolünderken Yahudilerin herhangi bir renk, ırk, soy ve mezhebe bakılmaksızın diğer vatandaşlar gibi yaşamlarını idame etme imkanına sahip olduklarını ifade etmektedir. Eleştiride bulunurken, muhatabın durumunun hassasiyetini göz önünde bulunduran hatibin iç sesini de duymak mümkündür. Kurtuba Mescidi'nin tarihini anlatırken muhatabın duymayacağı bir tonda kendisinin bu mescidi "çalınmış mescid" olarak değerlendirdiği görülmektedir. Önemli bazı yapıların her ne kadar başkaları tarafından ismi ve işlevi değiştirilmiş olsa da kendisinde bu değişikliklerin bir anlamı olmadığını ancak bu konu fikirsel ayrılık yaşadığı insanlara anlatırken takip ettiği yol ikna ve etkileme yoludur.

يزداد انتباهها لحديثي، فتضع يدها تحت ذقنها، وتواصل التحديق في وجهي، وكأنها تطلب المزيد من المعلومات، فأواصل قائلاً: وأما الكنعانيون فهم أول من فكر في رب واحد أحد، للكون كله، سموه (إل)، وهم الذين اخترعوا الحروف التي نعرفها اليوم للعالم كله وليس العرب وحدهم، فإن (ألف باء)، هي نفسها (ألفاباتاك) التي يلفظها الغرب." لا يعجبها قولي هذا، فتقاطعي قائلة: "أحك لي كيف تم (السي الكبير) ليهود فلسطين بيد نبوخذ نصر؟"

"قال المؤرخ الفيلسوف اليهودي الأمريكي (نعوم تشومسكي): إن نبوخذ نصر لم يسب يهوداً، وإذا كان فعلها، فقد يكون سبى قادة فلسطينيين كنعانيين، معارضين لانضمام بلاد الشام إلى مملكته. ويقول المؤرخ العراقي (فاضل الربيعي): إن نبوخذ نصر سبى شيوخ اليهود وقادتهم المعارضين له في بلاد اليمن، وليس غيرها.. وهذا يدل على أن السبي كان لليهود العرب اليمينيين، الذين كانوا يعيشون في جنة عدن.. ولكن لم أنت مهمة بنبوخذ نصر، ولست مهمة بغيره من قادة تاريخ المنطقة، مثل حمورابي، أو هاني بعل، أو كليوباترا، أو الزباء، أو حتى بلقيس؟"

"هذا ما تنقصني معرفته، وبصفتك عربي، قلت أسألك."

من تكون هذه السيدة؟ أتساءل في نفسي.. لا توجد واحدة غيرها في هذه الحافلة مهمة بالتاريخ القلم للوطن العربي، أو تعرف عنه شيئاً.. هل هي¹⁹!...

Bu bölümde Yahudi kız arkadaşı Yail, Cemal'a milattan önce 605-562 yılları arasında hüküm süren, Yahuda Devleti'ni ortadan kaldırarak Kudüs'ü ve Süleyman Mabedi'ni yakıp yıkan Babil Kralı Nebukadnessar (Arapça: Buhtnassar) 'ın Yahudilere yaptıklarını anlatmasını istemektedir. Cemal, Yail'in sahip olduğu tarihi bilgilerin yanlışlığına eleştiride bulunurken Amerikalı Yahudi dilbilimci Noam Chomsky

¹⁸ Fehmavi, *Sadikati'l Yahudiyye*, 126-127.

¹⁹ Fehmavi, *Sadikati'l Yahudiyye*, 22.

ve Fadil Rabi'i'nin verdiği bilgilerden faydalanarak cevap vermektedir. Muhatabın sahip olduğu yanlış tarihi bilgiyi yine aynı ırktan olan bir dilbilimcinin verdiği bilgilerle ikna yolunu tercih etmektedir.

SONUÇ

Yazarın yaşadığı çevrede meydana gelen olaylardan etkilenmeden eserini yazması düşünülemez. Bu olayların, edebi ürünler üzerindeki etkisi o toplum üzerinde meydana getirdiği tesir oranındadır. İnsanların yaşantılarını etkileyen bu türden olaylar, toplumların sanatını, edebiyatını ve diğer faaliyetlerini de doğrudan etkiler.

Yazar özellikle “Sadikati el-Yehudiyye/Yahudi Kız Arkadaşım” adlı romanında anlatıcı olarak Filistinli bir karakteri tercih etmiştir. Romanda yan karakter olarak da Yahudi asıllı bir kadının birkaç ülkeyi kapsayan yolculuklarını konu edinmiş ve Filistinlilerin yaşadığı sorunları Filistinli gencin ağzından sıra dışı eleştirel bir üslûpla dile getirmiştir. Üslûbunda belağatın birçok sanatından fazlasıyla yararlanmaktadır. İktibas, teşbih, mukayese, istifham, istifham-ı inkarî vb. sanatların her birini romanda görmek fazlasıyla mümkün.

Yazar romanında eleştiri yaparken dil, muhteva ve sunumu başarılı bir şekilde uyumlu hale getirmiştir. Ayrıca eleştiri yaparken birden çok metafor ve bu metaforları da yerli yerinde başarıyla kullanmıştır. Muhatabı ikna etmek ve etkilemek için eleştiri malzemesi olarak bazen mizahtan bazen de trajediden faydalanmıştır.

KAYNAKLAR

- Avcı, Yasemin. “19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Filistin’in Limanı Yafa: Bir Çatışma ve Rekabet Odağı”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 2015, 28.
- Cündioğlu, Dücan. *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı: Hermenötik Bir Deneyim (I)*. 11. Bs. İstanbul: Kapı, 2014.
- Çoban, Ahmet. *Edebiyatta Üslûp Üzerine: Sözü'nü Tadını Dilde Duymak*. Ankara: Akçağ, 2004.
- Dervişcemaloğlu, Bahar. *Anlatıbilime Giriş*. İstanbul: Dergah, 2016.
- Eliot, Thomas Stearns - Hulme, Thomas Ernest - Pater, Walter H. - Arnold, Matthew. *Eleştiri*. Trc. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Fehmavi, Subhi. *Ermeletu's-Sevda*. Müessesetu'lArabiyetuli'Dirasat ve'n-Neşr, 2014.
- ~~Fehmavi, Subhi~~. *Sadikati'lYahudiyye*. Beyrut: Müessesetu'lArabiyetilid-Dirasat ve'n-Neşr, 2015.
- Süleyman, Fetullah Ahmet. *el-Üslûbiyye*. Kahire: Mektebu'lÂdâb, 2004.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı 1*. 14. Bs. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2016.

İSLAM İLİM GELENEĞİNDE ELEŞTİRİNİN ÖNEMİ - İBN HALDUN ÖRNEĞİ: BİR GİRİŞ DENEMESİ

*Ejder OKUMUŞ**

GİRİŞ

Eleştiri (nakd, intikad, temhîs, criticism, düşünme, tenkid, cerh ve ta'dil), akıl yürütme, enine boyuna değerlendirme, şüphe etme, sorgulama, düşünme, analiz etme demektir. Aslında eleştiri, düşünmeyi düşünme olarak anlaşılabilir. Bir şeyi, olayı, davranışı, sözü, metni eleştirmek demek, onu akıl süzgecinden geçirerek değerlendirmek, sorgulamak, şüphe etmek, üzerinde düşünmek, tahlil etmek, olumlu ve olumsuz yönlerini çıkarmak, artı ve eksisini ortaya koymak, bütün yönleriyle soruşturmak demektir.

Bilimde eleştiri, çok önemlidir. Bilimin gelişme kaydetmesi için bilim insanlarının ortaya koyduğu bilimsel çalışmalara eleştirel yaklaşmak zorunludur. Eleştirel yaklaşım olmazsa, bilimde nitelik ve nicelik artışı olmaz. Denilebilir ki bilimde gelişmenin, nitelik ve nicelik artışının olması, eleştirinin, eleştirel yaklaşımın olmasına bağlıdır. Bir yerde düşünce ve bilimde eleştiri varsa, orada iyi bir bilimsel düzey var demektir; orada bilime, bilimsel çalışmalara, bilimin gelişmesine önem veriliyor demektir.

Müslümanların tarihte tarih yapıcı özne oldukları yüzyıllarda fikre ve ilme verdikleri önem bilinmektedir. Müslüman düşünür, filozof, âlim ve bilim insanları, eşyaya, olaylara, olgulara merakla bakarken değerlendirme yapmayı, yorumlamayı, sorgulamayı, yoğun gözlemler yapmayı, tenkit etmeyi, eleştirmeyi, eleştirel düşünme yaklaşımıyla okuma yapmayı ihmal etmedikleri için ilim ve düşüncede çığır açan keşif ve buluşlar yapmış ve dünyaya çok büyük katkılarda bulunmuşlardır.

Gerçekten de söz konusu eleştirel yaklaşım ve düşüncenin de etkisiyle İslam toplumlarında bilim ve teknolojiye çok önem verilmiştir. Müslümanlar, bilime farklı alanlarda önemli ve yaratıcı hizmetler yapmışlardır. Bu bağlamda denilebilir ki Müslüman düşünür ve âlimler, insanlığa, insanlığın bilim ve düşünce dünyasına metodolojiden bilim kurmaya kadar çeşitli düzeylerde unutulamaz katkılarda bulunmuşlardır. Bu katkılara tarih, çok çeşitli örneklerle tanıklık etmektedir. Kimi Müslüman bilim insanları, söz konusu hizmet ve katkılarını toplumsal bilimlerden tabiat veya fen bilimlerine, mühendislik bilimlerinden tıp bilimlerine, yer bilimle-

* Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi, Ankara-Türkiye, ejderokumus@gmail.com

rinden gök bilimlerine, pozitif bilimlerden manevî bilimlere kadar bütün bilimsel alanlarda yapmışlardır. Yine Müslümanlar, bilime mezkur hizmet ve katkılarını, birden fazla düzeyde, mesela hem metodolojide, hem bilgi üretmede, hem bilim kurmada, hem bilgi ve bilimi aktarmada, hem de bilgi ve bilimin gereğini yerine getirmede, bilimi insanî ve toplumsal faydaya dönüştürmede yapmışlardır.¹

İslam ilim tarihinde dönüm noktası denilebilecek bir bilimin kurucusu İbn Haldun (1332-1406) da, Müslüman bilim insanlarından biri olarak insanlığa büyük katkılarda bulunmuş, hizmetler yapmıştır. Bir umran âlimi, bir sosyal bilimci olarak İbn Haldun, tam künyesiyle Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen b. Muhammed b. Cabir b. Muhammed b. İbrahim b. Abdurrahman İbn Haldun,² tarihte, felsefede, tasavvufta, kelamda, siyasette, ekonomide, eğitimde önemli görüşler ortaya koymanın yanında özellikle tarihte yeni bir bakış açısı ve yöntem getirmiştir. Şüphesiz İbn Haldun, asıl ününü, mezkur alanlardaki yaklaşımlarını da içeren 'İlmu'l-'Umrân'ı (Umran İlmi) kurmakla elde etmiştir. Ünlü İslam bilgini İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde kurduğunu belirttiği ve konularını ayrıntılı olarak açıkladığı Umran İlmi ile, 14. asırdan 21. asra kadar sosyoloji dahil sosyal bilimler alanında bilime ve insanlığa büyük hizmetlerde bulunmuştur.³

İlk sosyolog ve İslam sosyologu, Umran İlmi'nin mucidi, Umran âlimi İbn Haldun, söz konusu ilmi, kendinden önceki ilimleri ve ilim adamlarını eleştirel bir okumaya tâbi tutmuş ve kendi bilimsel paradigmasını eleştirel yaklaşımla eşzamanlı olarak ortaya koymuştur. Belirtmek gerekir ki, İbn Haldun'un da dahil olduğu İslam düşüncesi ve ilim geleneğinde gerçekte asıl belirleyici olan; taklit, mevcudu olduğu gibi kabul etme veya onaylama değil, eleştiri olmuştur. Yine eleştiriye ve farklı yaklaşımlara, düşünce ve ilim üretmeye karşı asıl belirleyici olan tahammül-süzlük değil, tahammül olmuştur. Gerek eleştirmek, gerekse yeni veya farklı düşünce, bilgi ve yaklaşımlara tahammül etmek, saygı göstermek, Müslümanların ana karakteristik özelliklerinden olmuştur.

Bahsi geçen eleştirel yaklaşımla Müslümanlar, belki de 16. asra kadar, hatta daha sonraki yüzyıllara kadar fikrî, felsefî ve ilmî noktalarda birçok buluşun, keşfin, ürünün öncülüğünü yapmış, insanlığı aydınlatmışlardır. Bu bağlamda dikkati

¹ Müslüman bilginlerin bilime yaptıkları katkılar için bkz. Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 2. baskı, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992; Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, Tüba Yayınları, Ankara 2007; Ejder Okumuş, "14. Asırdan 21. Asra Umran İlmi", *Uluslararası İslam Bilim Tarihi ve Fuat Sezgin Sempozyumu*, 15-16 Şubat 2019, Kayapınar Belediyesi, Kadim Akademi ve İlim Yayma Cemiyeti, Diyarbakır; Adıvar, A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 5. baskı, Remzi Kit., İstanbul 1991; Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yay., Ankara 2005.

² İbn Haldun'un bu künyesi için bkz. Abdurrahman İbn Haldun, *et-Ta'rif biİbn Haldûn ve Rihletuhû Garben ve Şarkan*, Matbaatu Lecenneti't-Te'lif ve't-Tercume ve'n-Neşr, Kahire 1951, 1 (Türkçe: Vecdi Akyüz, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, Dergâh Yay., İstanbul 2004, 15).

³ Bkz. Okumuş, "14. Asırdan 21. Asra Umran İlmi".

çeken İslam âlimi ve sosyologlarından İbn Haldun, kendine özgü eleştiri yaklaşımıyla bilim tarihinde çığır açıcı 'İlmu'l-'Umran keşfini de beraberinde getirecek bir düşünür ve ilim insanı olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu çalışmada İbn Haldun'un *Mukaddime*'si örneğinde İslam ilim ve düşünce geleneğinde eleştirinin önemi ele alınmaktadır. Bu cümleden de anlaşılabilceği üzere çalışmanın ana kaynağı İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı başyapıtıdır. Bu eserin dışında konuyla ilgili diğer kaynaklardan da yararlanılmıştır.

1. İBN HALDUN'UN ELEŞTİRİYE BAKIŞI

Yaşadığı zamandan bugüne kadar birçok bilim ve düşünce insanıyla siyaset insanını etkilemiş ve bilime çok büyük katkılarda bulunmuş olan İbn Haldun'un,⁴ genel olarak eleştirinin (nakd, intikad), eleştiriye açık olmanın çok olumlu ve önemli olduğu görüşünde olduğu söylenebilir. İbn Haldun'a göre ilim insanı, yönetici vs., mesela halife ünvanına sahip kişi veya bir başka idareci insanların tenkidine açık olmalıdır.

İbn Haldun'un yaklaşımında, rivayetlerin, haberlerin, nakillerin, bilgilerin doğru olup olmadığını düşünmek, sorgulamak, değerlendirmek ve eleştiriye tâbi tutmak son derece önemlidir. Örneğin tarih bağlamında aktarılan olay, hikaye veya haberlerden hangilerinin sahte, hangilerinin güvenilir oldukları konusunda basiretli kişinin eleştirel yaklaşıma sahip (en-nâkıd'ul-basîr⁵) olması gerekir.⁶

Anlaşılan odur ki, eleştirel yaklaşım, İbn Haldun'a göre, onun "en-nâkıd'ul-basîr" kavramsallaştırmasına bakılırsa, basiretli olmak, basiretini kullanmak, basiretle değerlendirmek ve sorgulamak, basireti, nazarı, tahkiki, akli devreye sokmak anlamına gelmektedir. İbn Haldun'a göre "basiretli eleştirmen, kendi bakışının kıstası, kendi araştırmasının mizanıdır."⁷

Bu paragraftan da anlaşılabilceği üzere İbn Haldun, eleştirel yaklaşımını ortaya koyarken kullandığı veya başvurduğu kelime ve kavramlara bakılacak olursa şunların öne çıktığı söylenebilir: Nakd, intikâd, basîre, en-nâkıd'ul-basîr, nazar, nazar ehli, nâzır, muhakkik, ıslah, teemmül, tahkik, temhîs, cerh ve tadil.⁸

İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinden anlaşılmaktadır ki, eleştiri (nakd, intikâd), ilmin, düşüncenin ve güzel işlerin gelişmesi için oldukça mühimdir. Nitekim denilebilir ki, kendisi eleştirel yaklaşımı sonucunda 'İlmu'l-'Umran'ı (Umran İlmi) icat etmiştir. Başta tarih ilmi ve tarihçiler olmak üzere çeşitli bilim dalları ve bilim

⁴ Bkz. Okumuş, Ejder, "İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi, Turkish Journal of Islamic Studies*, İbn Haldun Özel Sayısı, Sayı: 15, 2006, 141-185; Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, 3. baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*, Tah. Derviş el-Cüveydi, 2. baskı, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1996., 10-11, 31.

⁶ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*, 9-20 vd.

⁷ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*, 10-45 vd.

⁸ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*, 10-45 vd.

insanlarına, filozoflara, fukahaya, fıkıh usulcülerine, tasavvufa, müfessirlere, kalamcılara vd. eleştiriler yönelterek kendi bakış açısını geliştirmiş ve Umran İlmî'ni insanlığa armağan etmiştir.

İbn Haldun, sadece rivayetlere, aktarılan olaylara, metinlere vs. eleştirel olarak yaklaşmamış, aynı zamanda önemli gördüğü noktalarda bazı kişileri, bilhassa toplum içinde makam ve mevki sahibi insanların yaptıklarına da eleştirel yaklaşmıştır. Mesela kendi söylediğine göre bir gün hükümdarın oğullarından bir emirin çalgıya düşkün ve şarkı söylemeye tutkun olmasını eleştirerek ona bu durumun kendi makamına yaraşmadığını, uygun düşmediğini söylemiş. O emir de kendisine Halife Mehdi'nin oğlu İbrahim'in bu sanatın ustası ve kendi zamanındaki şarkıcıların başı olduğunu hatırlattığında, hemen "Sübhanallah! Onu değil de babasını ve kardeşini örnek alsana! Bu davranışının, İbrahim'in halife olmasına engel olduğunu bilmez misin?" diye cevap verdiğini, fakat onun nasihatına kulak vermediğini ve kendisinden yüzçevirdiğini belirtir.⁹

İbn Haldun, engen ve geniş bilgi sahibi ehliyetli kişilerin, kendisinin önem verdiği eleştirel yaklaşımı, kendisine uygulamalarını, eserine beğeniyle veya övgüyle ya da rıza gözüyle değil, tenkit (intikâd) gözüyle nazar etmelerini, eserini eleştirel yaklaşımla sorgulamalarını, eserinde gördükleri kusurları düzeltme yoluna gitmelerini ister.¹⁰

Belirtmek gerekir ki İbn Haldun, eserinde başlıca tarihçilere, filozoflara, kalamcılara, müfessirlere, muhaddislere, fakihlere ve mutasavvıflara eleştiriler yöneltmiş, olumsuz ve olumlu açıdan eleştirilerini ortaya koymaya çalışır. Bu çalışmada bütün bu alanlarda temayüz etmiş kişileri ve bu alanların bizzat kendilerine metodolojileri ve görüşleri itibarıyla eleştirel düşünme yaklaşımıyla inceler. Bu çalışmada bu kişi ve alanlar tek tek alınmamakta, hepsi dikkate alınarak İbn Haldun'un eleştirel yaklaşımı anlaşılmaya çalışılmaktadır.

2. İBN HALDUN'UN ELEŞTİRİ YÖNTEMİ

İbn Haldun'un yaptığı eleştirilerden, bir eleştiri yöntemi ve eleştirel ilkeler bütününü çıkarılabilir.

2.1. Şüpheli Yaklaşım

İbn Haldun'un eleştirel yaklaşımında önemli metodolojik boyutlardan biri, şüpheli yaklaşım, akli yaklaşım, değerlendirme yapmak, yorumlamada bulunmak, tahlil etmek, sorgulamaktır. Umran âlimi, evvelemirde aktarılan rivayet veya haberlere, rivayet veya haberi nakledenlere hemen güvenmemek gerektiği, güven veya doğruluk yanılmasıyla yaklaşmamak gerektiği, şüpheli yaklaşım lazım geldiği, duygusallıktan uzak itidal ile yaklaşım gerektiği; akılla, nazarla, cerh ve

⁹ İbn Haldun, *Mukaddimetü İbni Haldun*, 28.

¹⁰ İbn Haldun, *Mukaddimetü İbni Haldun*, 14, 44.

tadil ile, araştırma ve sorgulamayla, temmul ve basiretle eleştirilmesi gerektiği görüşündedir. Cahil insanın ve asalak, taklitçi tarihçinin aksine basiret sahibi kişi, basiretini kullanarak, düşünerek, analizde bulunarak, nazar ve tahkikle, aklını kullanarak sıhhatli olanı zayıf veya uydurma olandan ayırır.¹¹

Olayları akla vurmak, akıl süzgecinden geçirmek, bilimde önemli bir ilkedir ve eleştirel yaklaşımın da temelidir. Değerlendirme ve sorgulamada akıl birincil derecede önemlidir. Aklı kullanmadan, devreye sokmadan değerlendirme yapmak, sorgulamada bulunmak ve doğru sonuca ulaşmak mümkün değildir. İbn Haldun, eleştirel yaklaşımında tarihçilerden ve diğer alanlarda çalışan bazı kişilerin bazılarının akli yaklaşmadığını ileri sürer ve bu tip tarihçileri yargılar.

2.2. Umranın Karakteristik Özelliklerini Bilmek ve Dikkate Almak

İbn Haldun'un tarih, toplum, kültür, medeniyet, bilgi, hukuk, tasavvuf, felsefe, ahlak gibi konu ve alanlarda belki de en önemli metodolojik boyut veya ilke, umranın hallerine ait özellikleri, umranın tabiatlarını bilmek ve dikkate almaktır. İbn Haldun'a göre halleri bakımından umranın bazı tabiatları bahis konusudur. Haberler umranın bu tabiatlarına râcidir; rivayetler, rivayetlerde anlatılan hususlar, onlara hamledilir, onlara atfedilerek yorumlanıp değerlendirilir.¹²

İbn Haldun'un eleştiri yönteminde umranın tabiatını bilmek ve ona göre haberin doğru olup olmadığını daha baştan tespit etmek önemlidir. Nitekim İbn Haldun'a göre yalan, hurafe, uydurma haber ve rivayetlerin "temhisi, yani tetkik ve tenkit edilmesi, umranın tabiatını (ve ictimai kanunları) tanımakla olur. Haberlerin eleştirisinde, doğru olanların asılsız olanlardan ayıklanmasında en güzel ve en sağlam usul budur. Bu usul, ravilerin tadil ve sıhhatini araştırma konusundaki tenkit ve tetkikten de önce gelir. Bir haberin ve rivayetin haddizatında mümkün veya imkansız olduğu bilinmeden ravilerin tadiline ve sıhhatli oluşlarına başvurulmaz. Şayet haber ve rivayet bizatihi imkansız ise, onları bize nakleden ravilerin cerh ve ta'diline bakılmasında hiç bir fayda yoktur. Nazar ehli olanlar, bir lafzın manasının imkansız oluşunu ve aklın kabul etmeyeceği şekilde te'vil edilmesini haberi tenkit sebeplerinden (ve metainden) saymışlardır. Şer'i haberlerin sıhhati hususunda cerh ve ta'dilin muteber sayılmasının yegane sebebi, bunların çoğunun inşai bir takım teklifler oluşu ve bunların gereğine göre hareket edilmesini Şari'in farz kılmasıdır. Hatta bu nevi haberlere göre hareket edilmesi için bunların doğru olduklarının zannedilmesi bile kafidir. (Kesin bilgi şart değildir). Sıhhatli bir zannın hasil olmasının yolu da zabt ve adalet yönünden ravilere olan güvendir. Vakalara ait olmak üzere verilen haberlere gelince, bu hususlarda ilgili haberlerin doğru ve sıhhatli olması için, haberin vakaya mutabakatına itibar etmek şarttır. Onun için bu gibi hususlarda habere konu olan şeyin vukua gelmesinin imkanına bakmak icap etmektedir. Bu gibi yerlerde bu husus, cerh ve ta'dilden daha mühimdir ve ondan

¹¹ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, 10-12, 40 vd.

¹² İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, 11, 16.

önce gelir. Zira inşanın faydası sadece cerh ve ta'dilden iktibas edilmiştir, sırf ona istinat eder. Halbuki haberin faydası hem cerh ve ta'dilden, hem de hariçte vakaya mutabık oluşundan iktibas olunmuştur. Onun için kuvvet ve mevsukiyeti ikisine de dayanır. Durum bu olunca, imkan ve istihale itibarıyla (tarihi rivayetler ve) haberlerde hak olanın batıl olandan ayırt edilmesi konusundaki kanun ve kaide; urmandan ibaret olan beşeri ictimaa (ve insan cemiyetinin yapısına) bakmak, tabiatının icabı olarak ve bizatihi hallerinden olmak üzere umrana ilhak olunan şeyle, arızı olduğu için ondan sayılmayan şeyi ve bir de umrana hiç arız olmayan hususları birbirinden ayırt etmektir. (Umran için vacip, mümkün ve müstahil olan şeyleri, temyiz etmektir). Bu, (tarihi rivayet ve) haberlerde hakkı batıldan, doğruyu yalandan ayırt etme hususunda, hakkında şüphe edilmeyen bir burhan olma yönünden bizim için bir kanun olur. Bu takdirde umranda vaki olan hallerle ilgili bir şey işittiğimiz zaman doğruluğuna hükmedip kabul etmemiz lazım gelen şeyle, asılsız olduğuna hükmedip reddetmemiz icap eden şeyi öğrenmiş oluruz. Bizim için bu sıhhatli bir kıstas olur. Tarihçiler, naklettikleri haberlerde doğru ve isabetli yolu bu miyar ile araştırırlar. İşte bu birinci kitabı yazmamızın gayesi de bu kıstası tesbit etmektir. Bu husus haddizatında müstakil bir ilim gibidir. Çünkü (ayrı ve özel bir) konusu vardır. Bu konu beşeri umran ve insani ictimadır (human civilization, social organization). Bu ilmin (kendine has problemleri ve) meseleleri de vardır. Bu da; ard arda onun zatına lahık olan hallerin ve arazların beyan edilmesidir, ister vaz'î ve nakli olsun, ister akli olsun bütün ilimlerdeki durum da zaten bundan ibaretir."¹³

2.3. Taklitçilikten Kaçınmak, Üretici Olmak

İbn Haldun'un eleştiri yönteminde, kendisinin insanoğlunda köklü ve irsi olduğunu düşündüğü taklitten¹⁴ kaçınmak önemli bir yere sahiptir.

Örnek olarak tarihçiliğin kendisine kadar olayları hikaye etme ve aktarmanın ötesine geçememesinde ve uydurma, hurafe haberlerin tarihçiler tarafından hep aktarılmasında, İbn Haldun'a göre taklitçi tarihçiliğin ve asalakçı tarihçiliğin rolü büyüktür. İbn Haldun, asalak tarihçilerin (el-mutetaffilîn), tarih ilminde uydurma haberlerin çoğalmasında, yayılmasında, nesilden nesile geçmesinde ve başka bazı hususlarda etkisi çoktur. Nitekim İbn Haldun'a göre İslamdaki büyük tarihçiler, geçmişte meydana gelen olaylarla ilgili haberleri geniş ölçüde derleyip topladı ve kitap haline getirdiler. Fakat asalaklar, bu haberleri batılın desiseleriyle, sahte ve uydurma olanlarla karıştırdılar. Bu hususta vehme kapıldı veya haber uydurdular. Süsledikleri zayıf rivayetleri birbirine katıp karıştırdılar. Onlardan sonra gelenlerin çoğu da bu asalak ve taklitçi tarihçilerin eserlerine tâbi oldular. Olayların ve durumların sebeplerini mülâhaza etmediler, bu sebeplere riayet etmediler. Saçma, yalan, yanlış rivayetleri terk ve reddetmediler. O tip tarihçilerde tahkik, sorgulama,

¹³ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*, 42.

¹⁴ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*, 10.

araştırma azdır, yanlışlığı doğrudan, zayıf veya uydurmayı sahihten ayıklama boyutu oldukça zayıftır. Onlar, hata ve vehme dayalı haberlerin adeta dostu olmuşlardır.¹⁵ İbn Haldun'un bu yaklaşımı, tarih ilminin kendisinden önceki olumsuz yönlerini anlamak bakımından oldukça önemlidir.

İbn Haldun, taklidin (taklid) insanoglunda köklü ve irsi olduğu görüşündedir. Ona göre fenlere ve ilimlere musallat olan asalaklık (tetafful) çok yaygındır. Halk arasındaki cehalet merası ise hastalıklı ve havası bozuk bir yerdir. Fakat hakikatin kudretine, delil oluşuna referanslığına, kaynaklığına, kaynak veya referansta otorite oluşuna karşı konulamaz. Batılın şeytanı ise nazar, araştırma, soruşturma, irdeleme, yani akıl ve fikir silahı ile ateş altında tutulur. Nakleden şahıs sadece imla ettirir ve rivayet eder. Lakin basiret sahibi, olaya, haber veya rivayete dikkatle yoğunlaştığında, eleştirel olarak yaklaştığında sıhhatli olanı zayıf olandan, doğruyu yanlıştan ayıklar. İlim de, doğru haberlerin sayfalarını onun için parlatıp cilalar.¹⁶

İbn Haldun, bazı tarihçilerin tarihte olanlarla ilgili haber ve rivayetleri derleyip topladıklarını, kimi tarihçilerin uzun ve geniş dünya tarihi yazdıklarını, kimi tarihçilerin kendi çağlarındaki hadiseleri kaydetmekle yetindiklerini, kendilerini nispeten küçük bir zaman dilimi, devlet, ülke veya şehirlerle sınırladıklarını;¹⁷ fakat bunları takiben mukallit (mukallid) ve aptal (belid) kişilerin; tabiatları veya akılları itibarıyla ahmak/aptal (belidu't-tab' ve'l-akl) kimselerin geldiğini söyleyerek tarih disiplini tarihinde önemli bir konuda tenkidini ortaya koyar. İbn Haldun'a göre mukallit ahmak/aptallar, önceki minval üzere hareket etmiş, onlardan aldıkları misallere uymuş, zaman gerçeğinden, zamanın değiştirdiği durumlardan, zaman boyutunda geçerli olan kural veya ilkelerden bigane kalmış, toplum ve nesillerin değişen adet ve alışkanlıklarından habersiz kalmıştır.

İbn Haldun'un görüşünde ahmak taklitçi tarihçiler, önceki çağlara ait olayların hikayelerinden ve devletlerden haber verirken bunlar hakkındaki bilgileri madde-sinden tecrid edilmiş sûretler ve kınından çıkarılmış kılıçlar halinde, yani kendi toplumsal bağlamından soyutlayarak aktarmışlardır. Haberleri, gerçeklikten uzak bir biçimde nakletmişlerdir. Usul ve esası malum olmayan hadiseleri aktarmışlardır. Mukallit tarihçiler eserlerinde, daha önceden anlatıla gelen haberleri aynen tekrar ederler. Anlatması ve açıklaması kendilerine zor geldiği için sonraki çağlarda yetişen nesillerin halini nakletmekten gafil düşmüşlerdir. Bu sebeple yazdıkları kitaplarda bunlar hakkında izahatta bulunmadılar.¹⁸

¹⁵ İbn Haldun, *Mukaddimeti İbni Haldun*, 10.

¹⁶ İbn Haldun, *Mukaddimeti İbni Haldun*, 10.

¹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, 2. baskı, Dergah Yay., İstanbul 1988, 202.

¹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, 2. baskı, 203.

2.4. Uydurma Olanı Gerçek Olandan Ayırmak

İbn Haldun'un eleştiri metodolojisinde hurafe, uydurma ve bunları besleyen olağanüstü haberlere dikkatle yaklaşmak, o tür rivayetleri sorgulamak önemlidir.¹⁹ Meselâ İbn Haldun'un tarih tenkidine bakıldığında, öncelikle onun tarihî rivayet ve hadiselerle yalan karıştırılmasından, uydurma haberlere tevessül edilmesinden şikayet ettiği, bu noktada çok yoğun eleştirilerde bulunduğu görülür.²⁰

Uydurma, zayıf haberleri ve hurafeleri nakletmek de İbn Haldun'un eleştirdiği ve olumsuzladığı bir tutumdur. İbn Haldun'a göre olayların ve durumların sebeplerini mülahaza etmeyen, bu sebeplere riayet etmeyen; saçma, yalan, yanlış rivayetleri terk ve reddetmeyen, uydurma olan haberleri gerçek olandan ayırmayan tarihçi tipi, asalak ve mukallittir. Bu tip tarihçi tipinde, tahkik, sorgulama, araştırma azdır, yanlış doğrudan, zayıf veya uydurmaya sahihten, gerçek olandan ayıklama boyutu oldukça zayıftır. İbn Haldun, uydurma olanı gerçek olandan ayırmayan, yanlış haberleri nakleden tarihçi tipine *Mukaddime*'sinde tarihçilerden Mes'ûdî ve Vâkıdî'yi örneklerini zikreder.²¹

2.5. Olayların Sebeplerini İncelemek ve Dikkate Almak

Tarihte ve toplumda olayların ve durumların sebeplerini irdelemek ve dikkate almak, İbn Haldun'un eleştiri yönteminde önemli bir madde veya ilkedir.

İbn Haldun'a göre tarihçilerin yalan, yanlış uydurma ve hurafe rivayetleri nakletmelerinde en önemli etkenlerden veya sebeplerden biri, olayların ve durumların sebeplerini mülahaza etmemeleri, bu sebeplere riayet etmemeleridir.²² İbn Haldun, olayların, haber veya rivayetlerde anlatılan hususların sebeplerini araştırmadan olduğu gibi nakletmeleri durumunda çok yanılacakları ve dolayısıyla yanlış ve yalan haberleri sonraki nesillere anlatacakları görüşündedir.

2.6. Haber, Rivayet veya Olayların Gerçekliğe Uygun Olup Olmadığını Araştırmak

İbn Haldun, bu hususa ayrı bir önem verir. Yalan haberleri ortaya çıkarabilmek için bu ilkenin uygulanmasının önemine vurgu yapar.²³

İbn Haldun, tarih ilmini görevi ve konusuyla birlikte tarif ederken tarihçinin gerçekçi olması gerektiğini, soyut olanın somuta, gaip olanın şahide, yani görülene kıyas edilerek anlaşılabileceğini ve dolayısıyla tarihçinin böyle yapması gerektiğini ifade ederken²⁴ rivayetlerde anlatılan olayların doğru olup olmadığını anlamada

¹⁹ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, 40 vd.

²⁰ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*, 9-46 vd.

²¹ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*, 10-11 vd.

²² İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*, 10-15.

²³ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*, 16, 40 vd.

²⁴ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*, 16.

naklin gerçeklikle doğrulanmasının önemini ortaya koyar. Nitekim İbn Haldun'a göre tarih ilmi; gayesi şerefli, faydaları pek çok ve usulü, esasları, yol ve yöntemi gayet önemli olan bir disiplindir. Zira bu ilim, geçmişteki kavimlerin ahlâkı, peygamberlerin gidişatı, hükümdarların devletleri ve siyasetleri ile ilgili durumlar hakkında bizi bilgilendirir. Din ve dünya hallerinde, maksadı örnek ve ibret almak olan kimsenin sağlayacağı fayda bu şekilde tamamlanmış olur. Bu yüzden tarih ilminde nakillerin doğru olması son derece önemlidir. Bunun için de tarih, birçok kaynaklara, çeşitli bilgilere, sahibini hakka ulaştıran, hata ve sürçmelerden çekip çeviren iyi bir bakış açısına, düşünceye ve kararlılığa muhtaçtır. Eğer haberler ve rivayetler konusunda salt soyut nakle itimad edilir de adet ve anelerin esasları, siyasal kurallar, umranın tabiatı ve insan toplumundaki haller hakem kılınmaz, bu hususta gaib, yani görünmeyen şahide, yani görüneneye kıyas edilmezse, bu konularda hataya düşmekten, ayağın kaymasından ve doğruluk caddesinden sapılmasından genellikle emin olunamaz. Çoğu kere tarihçilerin, müfessirlerin ve nakil üstatlarının hikayelerde ve olaylarda içine düştükleri hataların sebebi, zayıf veya sağlam demeyip sadece nakle itimat etmeleri, bunları asıllarıyla karşılaştırmamaları, benzerleriyle mukayese etmemeleri, hikmeti ölçü olarak oluşumların tabiatlarını, kendilerine has özellikleri kavramak suretiyle haberlerde muhakeme ve basireti hakem kılmamaları, bunları dikkate almadan konuya yaklaşmalarıdır. Bundan dolayı hakdan sapmışlar, vehim ve hata sahrasında şaşkın şaşkın dolaşmışlardır. Bilhassa hikayelerde mevzu edilen askerlerin ve malların sayılarını sıralarken bu duruma düşmüşlerdir. Çünkü bu gibi konular yalan için uygun bir vesile, makul olmayan sözler için elverişli bir yerdir. Onun için bu gibi hususları usul ve esaslara göre değerlendirmek, temel kurallara arz etmek şarttır.²⁵

2.7. Zaman ve Değişim Gerçeğini Görmek

İbn Haldun'un eleştirel okuma yaklaşımında zaman ve değişim gerçeğini görmek çok önemli bir ilkedir. İbn Haldun'a göre bilim insanını, örneğin tarihçiyi gaflete düşüren, maksat ve meramından uzaklaştıran, yalan veya uydurma haberleri naklettiren hata, durumlarda, adet ve geleneklerde medyana gelen başkalaşım ve değişimi bilmemek ve dikkate almamaktır. Bu durumdaki tarihçi onun için ilk bakışta bu haberleri bildiği şekilde değerlendirir, gördüğü şeylere kıyas eder. Halbuki arada büyük fark hasıl olmuştur. Bu farkı dikkate almayan tarihçi hatalar vadisine düşer.²⁶

²⁵ İbn Haldun, Mukaddimetü İbni Haldun, 16.

²⁶ İbn Haldun, Mukaddimetü İbni Haldun, 35.

2.8.Karşılaştırma Yapmak

İbn Haldun, hem genel olarak ilim anlayışı itibariyle, hem de özelde eleştirel yaklaşımı itibariyle olayları karşılaştırmalı olarak ele alır ve anlamaya çalışır.²⁷

2.9.Doğrusunu Ortaya Koymak

İbn Haldun, olumsuz eleştiri yönelttiği bir konuda doğru olanı da ortaya koymaya çalışır.²⁸ Ayrıca kendi eserine de eleştiri yöneltmesini ve yanlışlarının düzeltilmesini ister.²⁹ İbn Haldun, tarih, tefsir, hadis, kelam, felsefe gibi alanlarda yalan haberler nakledilmesinin veya yalanı, uydurma olanı sahih olandan, doğrusundan ayırmamanın sebepleri arasında, yapılan nakilleri sorgulamamayı önemli bir nokta olarak görür. Gerçekten de İbn Haldun, mesela geleneksel tarihçilerin en önemli problemlerinden ve hatalarından birinin yeterince sorgulamamak olduğu görüşündedir. İbn Haldun'un bir bütün olarak görüşlerine bakıldığında, tarihçilere yönelttiği olumsuz eleştirilerden birinin, belki de diğerlerini de içine alacak şekilde yeterince şüpheli yaklaşmamak, değerlendirme yapmamak, düşünmemek, yorumlamamak, analizde bulunmamak ve sorgulamamak olduğu görülebilir. Kaldı ki basiret (basîre), basiret sahibi (basîr), nazar (nazar), tahkik (tahkîk), nakd, nâkid, cerh, ta'dil, intikâd, teemmül, sahih kanunlar gibi somut bazı kavram, ifade veya cümlelerle şüpheli yaklaşmanın, değerlendirme, yorumlama ve sorgulamanın ilimde ne kadar önemli olduğunu, tarihçilikte nazar etme, değerlendirme, yorumlama, tahlilde bulunma ve sorgulamayla sahihin zayıf veya uydurmadan ayırt edilebileceğini ortaya koyar.³⁰

İbn Haldun'un tarihçilikte yalan haberleri aktarmanın önemli sebeplerinden biri olarak o haber veya rivayetleri nakledenlere güven olarak zikretmesi ve doğrusunun haberleri cerh ve tadil ile elden geçirme olduğunu ifade etmesi,³¹ tarihçinin tarihçiliğini icra ederken, olayları anlatırken duygusallıktan uzak bir şekilde itidal ile, objektif bir şekilde, eleştirel bir yaklaşımla yaklaşması, haberleri cerh ve tadile tâbi tutması gerektiğini ortaya koyar.

İbn Haldun, haber veya rivayetlerde anlatılan olayları, iyi değerlendirmek gerektiğini, tarihin birçok kaynağa ve çeşitli bilgilere başvurmaya muhtaç olduğunu ve dolayısıyla tarihçinin zengin ve sağlam kaynaklar ve bilgilerle olayları tahkik edip sorgulayarak ele alması gerektiğini belirtir.³²

²⁷ İbn Haldun, *Mukaddimetü İbni Haldun*, 13-14, 16; İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, 2. baskı, 205-206 vd.

²⁸ İbn Haldun, *Mukaddimetü İbni Haldun*.

²⁹ İbn Haldun, *Mukaddimetü İbni Haldun*, 14.

³⁰ İbn Haldun, *Mukaddimetü İbni Haldun*, 10-20, 31 vd.

³¹ İbn Haldun, *Mukaddimetü İbni Haldun*, 40.

³² İbn Haldun, *Mukaddimetü İbni Haldun*, 16.

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Haldun, değerlendirme yapmayan, yorumlamayan, analitik yaklaşmayan, sorgulamayan, yani eleştirel bakmayan kişinin öncekileri taklit edeceğini ve bir tür asalak olduğunu düşünmektedir.

2.10. Bilimsellik, Objektiflik Ve Tarafsızlık

İbn Haldun, eleştirel yaklaşımında, aslında bilimsel yaklaşımında uyduğu bilimsellik, objektiflik ve tarafsızlık ilkelerine bağlı kalmış bir sosyologtur.³³ İbn Haldun, bilimsellik ve objektifliğin tarihçiyi ve diğer bilim insanlarını yalan haberlerden koruyacağını, rivayet ve haberlere soğukkanlılıkla yaklaşmalarını sağlayacağını, ideolojik ve politik davranmaktan, taraf tutmaktan uzak tutacağını belirtir. Bu noktada İbn Haldun'un tarihçinin işini doğru yapmada itidal ile hareket etmenin önemini ortaya koyması dikkat çekicidir. Ona göre "İnsan bir haberi alma veya kabul hususunda itidal hali üzerine bulunursa, tenkit, nazar, tahkik ve düşünme bakımından habere hakkını verir, doğrusunu yalanından ayırt edinceye kadar araştırmasını dördürür."³⁴

2.11. Açıklık, Yanıtlama ve Doğrulama

İbn Haldun'un eleştiri yönteminde açıklık oldukça önemlidir. O eleştiriye tâbi tuttuğu konuyu, açıkça ortaya koyar; ondan sonra sorgulama yaparak doğru olanı doğrular, yanlış olanı yanlışlar. İbn Haldun'a göre "Bir kişi, ne zaman bir bir durumu ve hükmü apaçık bilir veya bir hususu kesinlikle idrak ederse, açıkça bunu ortaya koymak onun için farz olur. 'Allah hak olanı söyler ve doğru yola hidayet eder.' (Ahzab 33/4)."³⁵

2.12. Mekasıdı Bilmeye Önem Verme

İbn Haldun'un eleştirel bakışında tarihçilerin mekasıt konusundaki dikkatsizlikleri ve bilişsizlikleri de önemli bir yer tutar. İbn Haldun'a göre haber veya rivayetlere yalan karışmasının sebeplerinden bir diğeri haberlerin, haberleri nakledenlerin ve haberlerdeki olayların maksatları hakkındaki, gaflet ve dikkatsizliktir. Nakilcilerin çoğu gördüğü veya işittiği şeyin maksadını bilmez, haberi kendi zan ve tahmini üzere nakleder ve bu yüzden de yalana itilir.³⁶

2.13. Olağanüstülük İçeren Nakillere Karşı Dikkatli Olma

İbn Haldun'a göre olağanüstülük içeren haber ve rivayetlerin temhîsi, yani tetkik ve tenkidi, umranın tabiatını, hallerini, karakteristik özelliklerini, toplumsal kuraları tanımakla olur. İlahîlerin tenkidinde, doğru olanların asılsız olanlardan ayıklanmasında en güzel ve en mevsuk usul budur. Bu usul, ravilerin tadil ve sıhhatini

³³ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*, 16-18 vd.

³⁴ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*, 40.

³⁵ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*, 29.

³⁶ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldun*, 40.

araştırma konusundaki tenkit ve tetkikten de önce gelir. Bir haberin ve rivayetin haddizatında mümkün veya imkansız olduğu bilinmeden ravilerin tadiline ve sıhatli oluşlarına müracaat edilmez. Şayet haber ve rivayet bizatihi imkansız ise, onları bize nakleden ravilerin cerh ve ta'diline bakılmasında hiç bir fayda yoktur.³⁷

2.14. Sosyolojik Okuma

Genel olarak İbn Haldun'da sosyolojik yaklaşım oldukça önemli bir boyuttur.³⁸ İbn Haldun'un eleştiri yönteminde olaylara sosyolojik okuma ile yaklaşmak, önemli bir husustur. İbn Haldun, haber veya rivayetlerde anlatılan hususların doğruluğunu test etmenin en önemli yollarından birinin, onların toplumsal gerçeklik boyutlarını, olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkilerini, karmaşık boyutlarını düşünmek ve araştırmak, dolayısıyla hesaba katmak gerektiğini ileri sürer.³⁹ İbn Haldun, esasen bu noktayı umranın hallerini bilmek olarak özetler.⁴⁰

SONUÇ

Bilimde paradigmatik bir değişim getiren, 'İlmu'l-'Umrân'ın kurucusu İbn Haldun, paradigma sahibi olmasını ve yeni bir bilim dalı icat etmesini hiç şüphesiz, eşyaya, olaylara, olanlara, olanlarla ilgili rivayet ve haberlere şüpheyle, düşünmeyle, çok yönlü sorgulamayla, kısaca eleştirel yaklaşmasına borçludur. Bu çalışmada İbn Haldun'un eleştirel yaklaşımı, hem eleştirdiği kişi ve yaklaşımlarla ilgili söyledikleri, hem de eleştirel yaklaşımında sahip olduğu metodoloji anlaşılmasına ve ortaya konulmaya çalışılmıştır. Hiç kuşkusuz İbn Haldun'un eleştirileri bu makalede ele alınanlarla sınırlı değildir. Gerek *Mukaddime*'sinde, gerekse diğer eserlerinde daha birçok eleştirisi, eleştirel yaklaşımı mevcuttur. Fakat bu çalışmanın sınırları içinde İbn Haldun'un eleştirel yaklaşımı mevcut haliyle yeterli görülebilir.

Çalışmadan elde edilen bulgular şu şekilde serdedilebilir:

1. Bu çalışmada İbn Haldun'un yaptığı eleştiriler içinde tarih, umran ilmi, felsefe, kelam, tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvuf kapsamına giren eleştiriler, bir giriş ölçüğünde ele alınmıştır.

2. Eleştiri olmadan düşünce ve bilimin gelişmesi mümkün değildir.

3. Müslümanlar, çalışkanlıkları ve eleştirel yaklaşımlarıyla metodolojiden bilim kurmaya kadar çeşitli düzeylerde bilime hizmet ve katkılarda bulunmuşlardır. Müslüman âlim, aydın ve düşünürler, bilime mezkur hizmet ve katkılarını, metodoloji, bilgi üretme, bilim kurma, bilgi ve bilimi aktarma, bilgi ve bilimin gereğini yerine getirme, bilimi insanî ve toplumsal faydaya dönüştürme gibi birden fazla düzeyde yapmışlardır.

³⁷ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, 40-42.

³⁸ Bkz. Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*.

³⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, 2. baskı, 203 vd.

⁴⁰ İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, 40 vd.

4. İbn Haldun, bu bilim insanlarından biri olarak insanlığa büyük katkılarda bulunmuş, hizmetler yapmıştır. Bir toplum bilimci olarak İbn Haldun, tarihte, felsefede, tasavvufta, kelimada, siyasette, ekonomide, eğitimde önemli görüşler ortaya koymanın yanında özellikle tarihte yeni bir bakış açısı ve yöntem getirmiştir. Şüphesiz İbn Haldun, asıl ününü, mezkur alanlardaki yaklaşımlarını da içeren Umran İlmini kurmakla elde etmiştir. Ünlü İslam bilgini İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde kurduğunu belirttiği ve konularını ayrıntılı olarak açıkladığı 'İlmu'l-'Umrân (Umran İlmi) ile, 14. asırdan 21. asra kadar sosyoloji dahil sosyal bilimler alanında bilime ve insanlığa büyük hizmetlerde bulunmuştur.

5. İbn Haldun, Umran İlmi ile tarih ilmine, bilhassa yöntem noktasında önemli katkılar yapmıştır. Umran İlmi ile ortaya koyduğu yaklaşımlarla yöntem, konu ve yorum bakımından sosyolojiye ve diğer sosyal bilimlerle ilahiyat bilimlerine ve felsefeye çok önemli katkılarda bulunmuştur.

6. İbn Haldun'un icat ettiği Umran İlmi ile kurduğu yeni paradigmasının temelinde ve gelişiminde eleştiri ana etkenlerden biridir, hatta belki de ana etkendir.

7. Belirtmek gerekir ki, İbn Haldun'un Umran İlmi ekseninde çeşitli alanlarda çalışmalar yapan filozof, düşünür ve bilim adamlarına eleştirel yaklaşımı, onun temel görüşleri çerçevesinde anlaşılmalıdır. Örneğin tarih ilmine ve toplum ilmi olarak Umran İlmi bağlamında yaptığı eleştirilerde tarihe ve topluma yüklediği anlamlara ve bunu yaparken ortaya koyduğu kavramlara bakılmalıdır. Coğrafya, tarih, ekonomi, toplum, asabiye, din, mülk, devlet, bedeviye, hadariye, medeniyet, etvar (aşamalar) nazariyesi, organizmacılık, çöküş, zaman, değişim, gerçekçilik, umranın tabiatı ve halleri, "sosyolojik" okuma gibi konu, kavram ve olgulara ne gibi anlamlar yüklediğine bakarak İbn Haldun'un eleştirel yaklaşımı ve metodolojisini anlama yoluna gitmek mümkündür.

8. Müslüman düşünür ve âlimler, 14. asırdan bugüne kadar İbn Haldun'u ve eleştirilerini çeşitli şekillerde eleştirmişlerdir. Fakat İbn Haldun'un görüşleri ve eleştirileri, çok geniş anlamda genel bir İslam tahammül sınırları içinde karşılanmıştır. En önemlisi de İbn Haldun, Umran İlmi çerçevesinde ve diğer yaklaşımları kapsamında yaptığı çalışmalar, ortaya koyduğu yeni görüşler ve yaptığı eleştirileriyle Müslümanlar arasında eleştiri kültürü ve geleneğinin oluşmasına önemli katkılarda bulunmuştur.

9. İbn Haldun, tarih, umran, felsefe, kelam, tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvuf kapsamında yaptığı eleştirileriyle kendisine ait bir eleştiri metodolojisi olduğunu ortaya koyar. Bu bağlamda İbn Haldun'un eleştirel yaklaşımda sahip olduğu metodolojinin unsurları şu şekilde tespit edilmiştir:

- Şüphe ve aklilik
- Değerlendirme, yorumlama, tahlil etme, sorgulama
- Umranın tabiatını bilmek ve dikkate almak
- Taklitçilikten kaçınmak
- Üretici olmak
- Gerçekliğe vurmak
- Sebepleri incelemek ve dikkate almak
- Zaman ve değişim gerçeğini görmek.
- Karşılaştırma
- Doğrusunu ortaya koymak
- Bilimsellik, objektiflik ve tarafsızlık
- Açıklık, yanlışlama ve doğrulama
- Mekasıdı bilmeye önem verme
- Olağanüstülük içeren nakillere karşı dikkatli olma
- Sosyolojik okuma.

10.İbn Haldun'un eleştirileriyle yaptığı çeşitli alanlardaki sorgulamaları, olumsuzlama ve olumlama, yanlışlama ve doğrulamaları, elbette eleştiriye açıktır, hatta muhtaçtır. İbn Haldun'u, eleştirisinde bir takım ilke, usul ve esaslarla hareket eder. Fakat kendisinin de yaptığı eleştirilerde eleştirel bir yaklaşımla eleştirilmesi mümkündür, hatta bilimin gelişmesine katkı yapmak adına şarttır.

KAYNAKLAR

- Abdullatif Subhi Efendi, *Miftahu'l-Iber*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1276.
- Adivar, A. Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 5. baskı, Remzi Kit., İstanbul 1991.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, 2. baskı, Rehber Yayıncılık, Ankara 1992.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*, Akçağ Yay., Ankara 2005.
- Duverger, Maurice, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Çev. Ünsal Oskay, 4. baskı, Bilgi Yay., Ankara 1990.
- Enan, Mohammad Abdullah, *Ibn Khaldun His Life and Work*, 2. baskı, Kitab Bhavan, New Delhi 1984.
- Fahri, Fındıkoğlu Ziyaeddin, *İbn Haldun ve Felsefesi*, Türkiye Harsî ve İctimai Araştırmalar Merkezi Kitapları, İstanbul 1939.
- Fındıkoğlu, Z. F., "Türkiye'de İbn Haldunizm", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953.
- Fleischer, Cornell, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "İbn Khaldûnism" in Sixteenth-Century Otoman Letters", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, Ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984

- el-Haciri, Muhammed Tâhâ, *İbn Haldun Beyne Hayati'l-İlm ve Dünya's-Siyase*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut ty.
- Hassan, Ümit *İbn Haldun, Metodu ve Siyaset Teorisi*, 2. baskı, Ankara Üniv. Siyasal Bilgiler Fak. Yay., Ankara 1982.
- el-Husri, Satı, "İbn Haldun Sosyolojisi", Çev. Mehmet Bayyigit, *SÜİFD.*, Sayı: 4, Konya.
- İbn Haldun, *Mukaddimetu İbni Haldûn*, Tah. Derviş el-Cüveydi, 2. baskı, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1996.
- İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, Çev. Pirizade Mehmet Sahip Efendi, Kahire h. 1275
- ~~İbn Haldun~~, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, Çev. Ahmed Cevdet Efendi, Takvimhane-i İstanbul h. 1277
- ~~İbn Haldun~~, *Ibn Khaldûn: The Mukaddimah, an Introduction to History*, Arapça'dan İng. Çev. Franz Rosenthal, 3 cilt, Pantheon Boks, New York 1958 *Mukaddime-i İbn Haldun*, Çev. Ahmed Cevdet Efendi, Takvimhane-i İstanbul h. 1277
- ~~İbn Haldun~~, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, c. 1-2, 2. baskı, Dergah Yay., İstanbul 1988.
- ~~İbn Haldun~~, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, c. 1, 5. baskı, Dergah Yay., İstanbul 2007.
- ~~İbn Haldun~~, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, c. 2, 6. baskı, Dergah Yay., İstanbul 2009.
- ~~İbn Haldun~~, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, MEBY., İstanbul 1989
- ~~İbn Haldun~~, *Mukaddime-i İbn Haldûn*, Farsça'ya Çev. Muhammed Pervin Gonabadi, 2 cilt, Tahran 1966
- ~~İbn Haldun~~, *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, Fransızca'ya Çev. M. de Slane, 3 cilt, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1934
- ~~İbn Haldun~~, Abdurrahman, *et-Ta'rif biİbn Haldûn ve Rihletuhû Garben ve Şarkan*, Matbaatu Lecenneti't-Te'lif ve't-Tercume ve'n-Neşr, Kahire 1951 (Türkçe: Vecdi Akyüz, *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar*, Dergâh Yay., İstanbul 2004)
- ~~İbn Haldun~~, *Tasavvufun Mahiyeti Şifau's-Sail*, Haz. Süleyman Uludağ, 3. baskı, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- Ibn Khaldûn, *The Mukaddimah*, Routledge and Kegan Paul, London-Henley 1978.
- İnalçık, Halil, *The Ottoman Empire*, 3. baskı, Phcenix, London 1997
- Lawrence, Bruce B., "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, Ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984
- Mahdi, Muhsin, Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1964.
- Merhaba, Muhammed Abdurrahman, *Cedid fi Mukaddimeti İbn Haldûn*, Menşûratu Uveydât, Beyrut - Paris 1989
- Newby, Gordon D., "Ibn Khaldun and Frederick Jackson Turner: Islam and the Frontier Experience", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, Ed. B. B. Lawrence, E. J. Brill, Leiden 1984.
- Ocak, Hasan, "İbn Haldun'un İslam Filozoflarına Yönelttiği Eleştiriler: Metafizik Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*. 13: 1, 2013, 101-130 (<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/52224>).
- Okumuş, Ejder, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999
- ~~Okumuş, Ejder~~, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Divan*, Sayı: 6 (1), 1999, 183-209.

~~Okumuş, Ejder~~, “İbn Haldun’un Osmanlı Düşüncesine Etkisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi, Turkish Journal of Islamic Studies*, İbn Haldun Özel Sayısı, Sayı: 15, 2006, 141-185.

~~Okumuş, Ejder~~, “İbn Haldun’da Kur’an’ı “Sosyolojik” Okuma”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2011 (Kur’an’ın Nüzûlünün 1400. Yılı Anısına Kur’an Özel Sayısı), 331-336.

~~Okumuş, Ejder~~, *Osmanlı’nın Gözüyle İbn Haldun*, 3. baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.

~~Okumuş, Ejder~~, Umran İlmi, Çatışma Çözümü ve Barış. *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 3 (1) Ocak 2018, 1-30.

~~Okumuş, Ejder~~, “14. Asırdan 21. Asra Umran İlmi”, *Uluslararası İslam Bilim Tarihi ve Fuat Sezgin Sempozyumu*, 15-16 Şubat 2019, Kayapınar Belediyesi, Kadim Akademi ve İlim Yayma Cemiyeti, Diyarbakır.

Sezgin, Fuat, *İslam’da Bilim ve Teknik*, Tüba Yayınları, Ankara 2007.

Şeddâdî, Abdusselam, *İbn Haldun min Manzûrun Âhar*, Arapça’ya Çev. Muhammed el-Hilâlî-Büşra el-Fegîgî, Dâru Tubkâl, Mağrib 2000

Tabatabayî, Cevâd, *İbn Haldûn ve Ulûm-i İctimâî*, Tarh-ı Nov, Tahran 1374.

et-Tabbâ’, Ömer Faruk, *İbn Haldun fî Siretihi ve Felsefetihi’t-Târihiyye ve’l-İctimâiyye*, Mektebetu’l-Me’ârif, Beyrut 1992

et-Tavîlî, Ahmed, *Abdurrahman İbn Haldun*, Muessesetu Abdilkerim b. Abdillâh, Tunus 1993

Ülger, İbrahim, *İbn Haldun*, Berfin Yay., İstanbul 2004.

Ülken, Hilmi Ziya-Fahri, *Ziyaeddin, İbn Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940.

İBN HALDÛN'DA ELEŞTİREL AKLIN GÜNCELLİĞİ

Mustafa Günerigök*

Giriş: Entelektüel Bağlam

İbn Haldûn (1332-1406) Kuzey Afrika'da Tunus'ta doğdu. Eğitim düzeyi yüksek olan bir ailede doğan İbn Haldûn, İslami ilimler, matematik ve tarih gibi alanlarda eğitim gördü. İbn Haldûn, Arap-İslâm dünyasının siyasi bölünme ve kültürel gerileme döneminde yaşadı. Önemli bir devlet görevlisiydi. Yaşadığı sürece Mağrib ve Endülüs'te çeşitli hükümdarlara elçi, saray nazırı/hacib (ombudsman), kadılık ve araştırmacılar kurulunun üyesi olarak hizmet etti. Bu görevler içerisinde asıl vazifesi ombudsmanlıktır. Zaman zaman devlet yöneticileri ile sorunlar yaşadığı için hapishaneye atılır. İbn Haldûn yaklaşık yirmi yıllık siyasal bir hayattan sonra Kuzey Afrika'ya döner ve orada beş yıl boyunca yoğun bir araştırma ve yazma faaliyetinde bulunur. Ünlü eseri Mukaddime 1378 yılında tamamlandı. Özellikle bu dönemde yazdıkları onun ününü artırmıştır. Bu durum, Kahire'de el-Ezher Camisi ve Üniversitesi'nde İslam araştırmalar merkezinde öğretici olmasını sağlamıştır.¹

İbn Haldûn 1406'da vefat ettiğinde çağdaş sosyoloji ile benzer olan birçok fikri/ilmi içeren bir eser/Mukaddime bıraktı. Tüm hayatı boyunca bu eseri büyütme için yaşadı. Günümüz dünyasında klasik olma özelliği taşıyan önemli yapıtların başında gelen ve Kitabü'l-İber'e giriş amacıyla yazılan Mukaddime, İbn Haldûn'un iddiasına göre yeni bir ilmi, yani "ilmü'l-umrânî'l-beşerî" (insanların sosyal organizasyonu ilmi) veya "ilmü'l-ictimâî'l-insânî"yi (insan topluluğunun ilmi) oluşturmaktadır.² İbn Haldûn, bu eserde toplumun bilimsel olarak incelenmesine, ampirik araştırmaya ve toplumsal fenomenlerin nedenlerini aramaya bağlı kaldı. Yani sıra siyaset, ekonomi, kültür ve toplumsal yaşam gibi çeşitli toplumsal kurumlara ve bunların birbiriyle olan ilişkilerine büyük önem atfeder. İlkel/bedevi ve çağdaş/hadari toplumları karşılaştırmaya çok önem verdi.³

* Dr. Öğretim Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, m.gunerigok@alparslan.edu.tr

¹ Ritzer, George, *Sosyoloji Kuramları*, (Çev. Himmet Hülür), De ki Yayınları, İstanbul, 2014, s. 4; Alatas, Syed Farid, (2006). "İbn Haldûn ve İslâm Reformu: Bir Kavramsallaştırmaya Doğru" *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16, 2006, s. 123.

² Alatas, a.g.m., s. 123.

³ Ritzer, a.g.e., s. 4; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 435.

İbn Haldûn kendisini klasik İslam tarih yazımı geleneği dâhilinde konumlandırmış olsa da tarihsel araştırmalara ve beşerî toplumların çalışılmasına yönelik yeni ve radikal bir yaklaşım geliştirmiş görünmektedir.⁴ Bu bağlamda yapısal ve geniş bir hinterlant ağı üzerinden inşa edilen bu toplumsal muhayyile kategorize edildiği zaman diye biliriz ki; İbn Haldûn bir toplum metafizikçisidir.⁵ Onun entelektüel soykütüğü İslam âlimi Fahreddin er-Râzî (1149-1210) tarafından yeniden inşa edilen aklî ilimler geleneğine dayanmaktadır. Bilindiği üzere Râzî'nin İslam düşüncesi içerisinde daha çok temayüz ettiği alanlar tefsir ve kelâm ilimleridir. Tefsirinde dirâyet metodunu başarıyla uygulamış ve kendisinden sonra gelen hemen bütün müfessirlere kaynak olmuştur. Felsefe/düşüncede İbn Sînâ'nın etkisinde olan Razi'ye göre metodolojik düzeyde akıl ile sahih nakil arasında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Bu müktesebatta naslar, aklî bir muhale götürmedikçe zâhirî yapısına göre anlaşılmalı; sarîh akılla sahih nakil arasında çelişki bulunmadığından dolayı zâhirî mânaları itibariyle aklın ilkelerine aykırı görünen âyetler müteşâbih kabul edilip bütün ihtimaller dikkate alınarak aklın ışığında ve dil kurallarına uygun bir şekilde yorumlanmalıdır.⁶

Bu çerçevede İbn Haldûn, İbn Sînâ felsefesinin Fahreddin er-Râzî tarafından yeniden üretilen ve temelde varlık, mahiyet, tabiat, imkân, imkânsızlık ve zorunluluk gibi kavramlara dayanarak oluşturulan terminolojiyi içselleştiren bir âlimdir. Ancak İbn Haldûn belirli bir şeye dair ilmî araştırma söz konusu olduğunda, İslam ilim geleneğine uygun bir şekilde bu kavramların içeriğini araştırmanın konusunu oluşturan o şeyin doğasını dikkate alarak doldurmakta ve filozofların mantıkta zaman zaman değindikleri ama asıl olarak metafizikte inceledikleri imkân, zorunluluk ve imkânsızlık kavramlarını kendi kurduğu toplum metafiziğinde yeniden incelemeye tabi tutmaktadır.⁷ Bu içerimde ele aldığı nübüvvet, kehanet, sihir, gaybdan haber verme ve bireysel yetenekler teorisi gibi umranda vuku bulan metafizik temelli hadiselerin izahında onun İslam felsefesi ve İslam aklî ilimler geleneği ile seçici yakınlık içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.⁸ Ayrıca tüm bunların ötesinde Cabirî'nin ifadesiyle İbn Haldûn "Mukaddime" adlı eserinde bilgi ve bilgi türlerine, bilimlere ve bilimlerin sınıflandırılışına dair analizi, kelimenin çağdaş anlamıyla tam bir epistemoloji ifade etmektedir. Bu açıdan İbn Haldûn'un yaptığı analiz, "bilimlere dair nazariye" olma vasfını taşımaktadır. Daha açık bir deyişle "bilimlerin

⁴ Dale, Stephen Frederic (2018). *Marakeş'in Portakal Ağaçları: İbn Haldûn ve İnsan Bilimi*, (Çev. Ayşecan Ay, Canan Coşkan), Say Yayınları, İstanbul, 2018, s. 22.

⁵ Görgün, Tahsin, "İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16, 2006, s. 169-203.

⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, (1995). "Fahreddin er-Razi", *DİA*/ <https://islamansiklopedisi.org.tr/>, 1995. Ayrıca bkz. Görgün, Tahsin (2007). "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Razi Ekolü ve İbn Haldûn", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı 17, ss. (49-78).

⁷ Türker, Ömer, "Mukaddime'de Aklî İlimler Algısı: İbn Haldûn'un Bireysel Yetenekler Teorisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı 15, 2006, s. 39.

⁸ Türker, a.g.m., s. 40.

temel ilkeleri, varsayımları, sonuçları ve türlerine dair eleştirel bir inceleme olup; amacı, dayandıkları mantıkî (akli) temelleri ve getirdikleri nesnel verileri açıklamaktır.⁹ Bu araştırmamızdaki temel hedef, İbn Haldûn'un eleştirel akıl bağlamında tartışılan epistemolojik söylemini toplum metafiziği dolayımında vurgulayarak yeniden inşa etmektir. Bu çalışma aynı zamanda onun toplum metafiziği ile akli ilimler geleneği arasında var olduğu iddia edilen seçici yakınlığı aktüel bir bağlama taşımaya gayret edecektir. Bu tasavvur inşasında temel kriterimiz şudur: "bilgi ile ilgili her araştırma ve yaklaşım kaçınılmaz olarak bilgi bilimsel (nazarî) bir problematiğin ürünüdür".¹⁰

İbn Haldûn'un Toplum Metafiziği

İbn Haldûn'un toplumsal muhayyilesinde eleştirel aklın yerini kavramak için onun Mukaddime'de toplumsallıkla ilgili ne yaptığına bakmamız gerekir. Dolayısıyla burada ve bu çalışmada öncelikle İbn Haldûn'un toplum metafiziğinin nasıllığını konu edineceğiz. Bilindiği üzere İbn Haldûn'un *Mukaddime*'de¹¹ ortaya koyduğu düşünce sisteminin merkezini ilk defa kendisinin sistematik düzeyde temellendirdiği "umran ilmi" oluşturmaktadır. Ancak Mukaddime'de umrana dair İbn Haldûn tarafından verilen ya da nesnel düzeyde kabul gören bir tanım yoktur. Çalışmanın farklı bölümlerinde farklı anlamlara gelebilecek şekilde tanımların yapıldığı da görülmektedir. Tüm farklı kullanımlar bir araya getirildiği zaman sorunun/konunun neliği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mevzuya daha doğrusu Mukaddime'ye bir bütün olarak bakmak gerekir. Umranı anlamının yolu bu ilmin konusunun ne olduğunu bilmekten geçmektedir.

Genel kabule göre umran ilminin konusu, "beşerî umran ve insani içtima"ıdır. Bunu aktüel sosyolojiye "toplumsal varlık alanı" olarak¹² çevirmek mümkündür. Mukaddime'deki aklın haritasında toplum, toplumsal olanın bir alt kategorisidir.¹³ Bu nedenle toplum değil, toplumsal yaşam insan türü için bir zorunluluk olarak ele alınmaktadır.¹⁴ Dolayısıyla bu yaklaşıma göre toplum, toplumsallığın hem sıfatı hem de tarihsel olarak tekil bir toplumsal birlikteliğin imgesel adıdır. Bunun yanında insanlar tarihsel süreçte "toplumsal olan"ın çatısı altında birlikte değişik yaşama formları oluşturdular; bu formların hepsini "toplum" kavramı altında sınıflandırmak her şeyden önce sosyolojinin tarihsel sürecini dikkate almamak demektir.¹⁵ Buna göre umran ilmi, âlemin umranından ibaret olan insan toplumunu ve

⁹ el-Cabiri, Muhammed Abid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, (Çev. Said Yakut), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 306.

¹⁰ el-Cabiri, *a.g.e.*, s. 306.

¹¹ Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Haz. ve Çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2011.

¹² Türker, *a.g.m.*, s. 35.

¹³ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s. 323.

¹⁴ Uygun, Oktay (2008). *İbni Haldûn'un Toplum ve Devlet Kuramı*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, s. 9.

¹⁵ Bkz. Çiğdem, Ahmet, *Toplum: Kavram ve Gerçeklik*, İletişim, İstanbul, 2006.

ona tabiatı gereği ârız olan hâlleri, bu hâllerin zorunlu sonuçlarından ibaret olan tarihi ve sosyal tarihin hakikatini konu edinmektedir.¹⁶ Bu yaklaşım doğrultusunda herhangi bir ilmin var olabilmesi için o ilme ait bir varlık alanının bulunması gerekeceğinden umran ilmi diye bir disiplinin var olabilmesi için de toplumsal varlık alanının mevcut olması gerekir.¹⁷

Umran ilminin amacı insanları taklitten kurtarıp daha önce olmuş bitmiş olanla daha sonra olacak olanın anlaşılması konusunda bir toplumsal muhayyile ortaya koymaktır. İbn Haldûn, bu kevn ve fesad âleminde kalıcı olanı tespit ederek olup bitenin/değişimin kendisine dayandığı yasaları ortaya çıkarmak, böylece hem geçmişin hem de geleceğin anlaşılmasını mümkün kılacak bir ilim arayışı içindedir. İbn Haldûn tarafından bu bağlamda tasavvur edilen umran ilmini bir tür toplum metafiziği olarak tanımlamak mümkündür. Daha açık bir ifadeyle umran, mevcut olması bakımından toplumsallığı kendisine konu edindiği için bir toplum metafiziğidir. Dolayısıyla umran, toplumun zatî arazlarını ele alması açısından da bir anlamda ontolojidir. Bu ontolojinin, “var olmak bakımından var olan”ı ele alan ontolojiden ayrıldığı temel husus o güne kadar metafiziğin veya metafizikçilerin fark edemedikleri tarihî-toplumsal varlık alanını inceleme konusu yapmasıdır. İbn Haldûn’un asıl başarısı, tarihte olayları sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele almak gerektiğine dayalı metodolojiye yaptığı vurguda değil, o güne kadar aktüel düzeyde bilinmeyen “tarihî-toplumsal varlık alanı”nı keşfetmesindedir. Bundan dolayı İbn Haldûn, umran ilmini tarihin olduğu kadar (sosyal) felsefenin/akli ilimlerin de bir bölümü olarak görmektedir.¹⁸

İbn Haldûn’a göre yeryüzü, insanlık medeniyetinin beşiğidir. Bu anlamda coğrafya kaderdir.¹⁹ Bu coğrafyanın/medeniyetin nirengi noktasında ise insan habitusu vardır. Umrana elverişli bölgelerde bir araya gelen insanlar, tarihsel süreç içerisinde toplumsal hayatın yeniden üretilmesinde aktif bir rol üstlenmiştir. Toplumsal hayatın ilk somut belirtileri yarı göçebe ve göçebe şeklinde yaşayan insan topluluklarında görülmektedir. Bu durum, insan ihtiyaçlarının çeşitliliği ve bunu karşılamak için karşılıklı bağımlılık esasını da beraberinde getirmektedir. Asabiyet habitusu tam da bu noktadan sonra devreye girmektedir.²⁰ Bu noktada İbn Haldûn, umran ilmini şekillendirirken iki ayrı varlık alanını birbirinden ayırmaktadır. Bunlardan birincisi olan “unsurlar âlemi”; geleneksel anlamda metafizik ve buna bağlı olarak da tabiiyyâtın, ikinci varlık alanı olan “havâdis âlemi” ise; umran ilminin konusunu teşkil etmektedir. Havâdis âlemi yeryüzünde ortaya çıkan oluş-yok oluş

¹⁶ Görgün, Tahsin, “İbn Haldûn”, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr>, 1999.

¹⁷ Türker, *ag.m.*, s. 35.

¹⁸ Görgün, “İbn Haldûn”; Görgün, “İbn Haldûn’un Toplum Metafiziğinin Güncelliği”, s. 170.

¹⁹ Şahin, Cemalettin ve Belge, Rauf, “İbn Haldûn’da Coğrafi Determinizm”, *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı 57, 2016, s. 464. Ayrıca bkz. Belge, Rauf, *Bir Beşerî Coğrafyacı Olarak İbn Haldun*, MÜSBE, 2016, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

²⁰ Ateş, Ferhat ve Utkan, Tuncer, “İbn Haldûn’a Göre Toplum ve Şehir”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 53, 2017, s. 220.

âlemidir. Bu âlem doğrudan insana bağlı ve bağımlıdır. Ancak insanla var olabilir; aynı şekilde insan da yalnız onunla vardır. Bu iki varlık alanı arasındaki en esaslı fark, insanın fizikî varlığı ve ferdiyeti itibarıyla birinci varlık alanına ait olması, ikinci varlık alanını ise insanın var oluşu gereği toplumsallığın zorunlu bir neticesi olarak ortaya çıkması yani insana ait olmasıdır. Havâdis âlemi toplumla ya da toplulukla birlikte ortaya çıktığı için toplumsal, zaman içerisinde var olup yok olduğu için de tarihseldir, dolayısıyla umran tarihî-toplumsal bir varlık alanıdır.²¹

İbn Haldûn, insan fiillerinin içinde gerçekleştiği ve aynı zamanda insan fiillerinin bir neticesi olduğu için tek tek zatlardan oluşan unsurlar âlemine karşılık havâdis âleminin insan fiillerinden oluştuğunu söyler. İnsanların birlikte yaşamasıyla fizikî dünyada mevcut olmayan asabiyet, mülk, devlet gibi birçok şey ortaya çıkar. Buna bağlı olarak insanlar fizikî dünya üzerinde bazı tasarruflarda bulunarak onu kendi imkânları ve amaçları doğrultusunda yeniden inşa ederler. Umran da bu inşa neticesinde ortaya çıkar. Ancak umran kalıcı değildir; refleksiftir; halden hale geçer. Bir insan başarısı olan umran âlemin bir tür yeniden inşası, hatta yeni bir âlemin inşasıdır, âdeta “yeni bir yaratma”dır. Umranın ahvalinin değişmesiyle tarihî-toplumsal varlık da değişime uğrar.²² Dolayısıyla İbn Haldûn’un modeli toplumların doğasının yıkmadan yeni sosyal özellikler ve siyasi yapılar üreten kökten değişimler üretmesi açısından Marx’ın daha sonra ortaya koyduğu diyalektik sosyolojiye benzetilmektedir. Kanaatimizce İbn Haldun genel olarak düşünüldüğünde Marx’tan ziyade Weber sosyolojine daha yakındır. Çünkü İbn Haldûn’da diyalektik yapı, sakin bir sentezle sonuçlanan değil, sonsuz yinelemeli döngüler serisiyle kendini belli eden bir süreci/değişimi tasvir etmektedir.²³

İbn Haldûn ve Akli İlimler

İbn Haldûn, akli ilimler içerisine yerleştirilmesi gerektiğini belirttiği umran ilmine felsefi veya akli ilimler arasında sistematik düzeyde ilk defa kendisinin farkına vardığı yeni bir ilim sahası açmaktadır. Buna göre İbn Haldûn, Mukaddime adlı eserin yazarı olarak kendisini akli ilimlere mensup ve bu ilimler çerçevesinde konuşan bir âlim olarak görmekte ve umran ilminin de gerçekte toplumsallığı konu edinen yegâne felsefi/akli bir disiplin olduğunu düşünmektedir.²⁴ Mevzuya bu zaviyeden bakıldığında durum her ne kadar böyle görünüyorsa da esasen İbn Haldûn’a ait epistemolojik söylemin çift yönlü bir karakter taşıdığını, onun kendisine özgü sistemiyle daha geniş bir paradigmayı irdelediğini söyleyebiliriz. Buna göre İbn Haldûn “gaybı idrakin sınırları” ve “bununla ilgili bilimler tasnifi” konusunu umranî (toplumsal) olguların sınırları içerisinde incelerken nakille akıl, felsefeyle din arasında var olan ilişkiyi de konu edinmektedir. Bu işlevi yorumlama biçimi

²¹ Görgün, *İbn Haldûn*.

²² Görgün, *İbn Haldûn*.

²³ Dale, Stephen Frederic, *Marakeş'in Portakal Ağaçları: İbn Haldûn ve İnsan Bilimi*, (Çev. Ayşecan Ay, Canan Coşkan), Say Yayınları, İstanbul, 2018, s. 25.

²⁴ Türker, *a.g.m.*, s. 35.

minden onun epistemolojik prensipleri ortaya çıkmaktadır. İbn Haldûn'un beşerî umranında düşünce ve habitusun anlatımına dair analizlerde bu epistemolojik ilkeler bulunmaktadır.²⁵

İbn Haldûn'a göre, umran ilminin konusu toplumsal varlık olduğu için toplumsal varlığın ontolojik özellikleri ve ilişki pratikleri, bu ilmin meseleleri olmaktadır. Bu ilmin konusu, onun yöntemini de tayin etmekte ve bu ilmin meseleleri dinî nasrlara bağlı olarak değil; nakli ilimleri dışarda bırakmayan bir tahayyül dolayımında nazar, tahkik ve ta'lil yöntemlerini kullanan akıl ekseninde incelenmektedir. Başka bir ifadeyle İbn Haldûn bir filozof değildir ve bu nedenle Mukaddime'de felsefe ve konularını -genel epistemolojik formasyon hariç- herhangi bir şekilde tartışmaya lüzum görmez; fakat Müslüman filozofların ve özellikle de İbn Rüşd'ün iman ve aklın kıyaslanabilir geçerliğine yönelik benimsediği yaklaşımla örtük olarak hem fikir görünmektedir. Yani söz konusu ilahi olana yönelik bilgi edimi olduğu zaman aklın imanının önüne geçtiğine dair fikri reddeder. O, sadece söz konusu Kuzey Afrika, İberya ve hatta Müslüman Arap siyasi tarihsel dinamikleri/umranı açıklamak olduğunda aklın/felsefenin imana üstün geldiğini yüzeysel de olsa kabul eder.²⁶

İbn Haldûn, Akıl ve Akli Bilgi

İbn Haldûn, akli bilginin imkânı ve sınırları konusunda insanın idrakiyle hayvanın idrakini birbirinden ayırmaktadır. Hayvan kendi varlığının dışındaki şeyleri, beş duyu organıyla hissederken insan ise buna ilaveten zatının dışındaki şeyleri duyularının ötesinde bulunan fikirle idrak eder. Bu idrak beynin bu işle ilgili bölümlerinde bulunan kuvvetlerle meydana gelmektedir. İnsan bu kuvvetler sayesinde duyumsayabildiği şeylerin suretlerine ulaşır, zihninde bunun üzerinde bir değerlendirme yapar ve nihayet soyutlama yoluyla bu suretlerden hareketle yeni bir takım suretlere ulaşmaktadır. İbn Haldûn'a göre fikir, duyuların ötesindeki bu suretlerde tasarrufta bulunmak, soyutlama ve terkip yapma yoluyla zihni bu alanda çalıştırmaktır. Kısacası hayvanlardaki bilgi salt duysal verilerden hareketle, insandaki bilginin ise idrak ve akletme faaliyeti şeklinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz.²⁷

İbn Haldûn'a²⁸ göre insan düşüncesi üç seviye/derece akıl içermektedir. Bunlar: "temyizi akıl", "tecrübi akıl" ve "nazari akıl" şeklinde birbirinden ayrılmaktadır. İlk derece "temyizi/vasat akıl"dır. Bu derece dış dünyadaki tabii veya vaz'î bir teriple düzenlenmiş bilgiyi aklın kavramaktır. Bu bağlamda insan kendi imkânıyla (duyularla) dışarda var olan bilgiyi/hususları vücuda getirmeyi eylemektedir. Bu en

²⁵ el-Cabiri, Felsefi Mirasımız ve Biz, s. 306.

²⁶ Dale, a.g.e., s. 94.

²⁷ el-Cabiri, Muhammed Abid, *İbn Haldûn Düşüncesi: Asabiyyet ve Devlet*, (Çev. Muhammed Çiçek), Mana Yayınları, İstanbul, 2018, s. 83.

²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 766.

ilkel seviyedeki “ayırt edici akıl”dır; dış olgulara yönelik analitik düşünceyi değil ama basit gözlemi mümkün kılan, düşünce ürünü olmayan sınırlı, kısmen pratik/alışkanlıklarla şekillenen vasat/avamın zeka (sı) dır. İkinci derecede eğitimli cenahın bir özelliği olan “deneysel akıl” yer almaktadır. Deneysel akıl temyizi aklın üstündedir. İnsanın tecrübe yoluyla kazanmış olduğu bilgidir. İnsanlara algıları kıyaslama ve kavrama denilen soyutlamaları geliştirmeye imkân tanıyan bir zekâdır. Toplumsal ve tarihi meselelerin sahası deneysel akıl üzerinden tanımlanmaktadır. Üçüncü derecede ise İbn Haldûn gibi entelektüel/alimleri kapsayan üstün akıllıların sahip oldukları ve en üst mertebede bulunan “nazari akıl”dır. Bu derece, hissi idrakın ötesinde olup varlığı olduğu gibi algılanmasına veya “şeylerin gerçeklikleri”ni anlamalarına yol açan zekanın en üst şekline sahip nazari/spekülatif akıldır. Bu akıl özel şartlara göre özel bir şekilde tanzim edilen tasavvur ve tasdiklerden ibarettir. Bu bağlamda akıl kendi hakikati konusunda kemale erer, mahza akıl ve idrak eden nefis haline gelir. Bu suretle yani tasavvur ve tasdik itibarıyla kendi cinsinde olan diğer bilgileri vücuda getirmektedir. Ancak İbn Haldûn, nazari aklın tüm alanları ya da bütün varlıkları kavrayabileceğine inanmamaktadır.²⁹

Burada sosyolojik düzeyde deneysel aklın işlevselliği ortaya çıkmaktadır. Görülmektedir ki insan deneysel akıl yoluyla eşyanın özelliklerini/illetlerini keşfetmekte ve olgular/olaylar arasında var olan düzenliliği ve nedenselliği idrak edebilmektedir. Ayrıca toplumsal üretim, icat ve eylemler bu akıl vasıtası ile meydana gelmektedir. Deneysel akıl ilişkisel sosyoloji ile birlikte gelişir. Fakat bu aklın da nihayetinde bir sınırı vardır. Akıl, insanın sınırlarına bağlı bir meleke olarak hareket ettiği için kavrama kapasitesi insanın kudreti kadarıdır. Bu nedenle bu aklın sınırlarında üretilen bilgi deneysel akıl ve duyuların bütününden elde edilen bir şeydir. Akıl bu bağlamda sadece duyulara dayandığı için duyuların sınırları ölçüsünde hareket edebilir. Bu nedenle varlıklar âlemini ve sebeplerini bütünüyle ihata edemez. Çünkü her idrak edicinin varlık sahası, kendi idrak edebileceği şeylerle sınırlıdır. İnsan idrak edemediğinin ötesine geçemez. Zira insani aklın sebeplilik prensibi mantıki bir alaka veya apriori bir akli ilke değildir.³⁰

İbn Haldûn ve Bilgiye Giden Yollar

İbn Haldûn’un kurduğu bilimsel sistem iki boyutludur: Birincisi akılla sınırlı boyut: burada akıl, yukarıda ifade ettiğimiz gibi tecrübe ve duyulara dayalı düşünce biçimi bağlamında benliğin dışındaki dünyaya yönelerek olaylar arasında var olan sıralamayı araştırmaya yoğunlaşmaktadır. Amaç olayların sebep ve sonuçlarını bilmektir. Bilgiye giden bu yöntem İbn Haldûn’un terminolojisiyle deneysel akıl olarak tanımlanmaktadır. Aynı şekilde buna meşşai akıl da denilmektedir. İkincisi ise nefisle (ruh) sınırlandırılan boyut: doğası itibarıyla beşerilikten soyunup meleklige doğru yönelen, hatta zaman zaman tam anlamıyla melaike türünden olabilen

²⁹ Dale, a.g.e., s. 123; el-Cabiri, İbn Haldûn Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet, s. 83.

³⁰ el-Cabiri, İbn Haldûn Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet, s. 83-84.

ruhani cevherdir.³¹ İbn Haldûn bu bağlam dolayısıyla insan türünün idrak sahası ve sebepleri kuşatma kapasitesi hakkındaki olumsuz tavrıyla filozoflardan ve müteahhirin dönem sûfîlerinden ayrılmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken, İbn Haldûn'a göre nefsin metafizik bilgiye ulaşması konusundaki temel çıkış noktası, nefse ait idrak sahasının idrakinin fikir ve nazarla değil, duyu perdesinin açılması ve cismanî idrak sahasının tamamen unutulduğu ya da atıl/pasif bırakıldığı yerdur.³² Vahiy bilgisi burada ve bu yolla ortaya çıkmaktadır. Bu durumda nefis, metafizik âlem ile kuracağı temas dolayımında herhangi bir bilgiye ulaşabilir. Dolayısıyla İbn Haldûn'un elinde tarihi toplumsal olguların tümünü yorumlamak imkânı olduğu gibi bu olgular arasında hem maddî-beşeri hayatın hem de ruhi hayatın hermenötiği mümkün hale gelmektedir. Çünkü akıl ile ulaşmadığı yoruma nefis/ruh ile ulaşmak mümkündür. İşin belki de kolay tarafı bilgelik düzeyindeki bu çift yönlülüğün, ontolojik düzeyde ona denk bir düalizmle tam bir insicam içinde bulunmasıdır.³³

Bilindiği üzere tarihsel olarak nefis-akıl ikilemi antik ve ortaçağ düşüncesinin dayandığı temel unsurdur. İbn Haldûn bu düalizmi yeni bir formda kullanmaktadır. Evren hakkında ortaya koymuş olduğu tasavvurun imkânı, açıklığı ve basitliği ile umrani meselelerin tümüne bir tür rasyonellik kazandırmakta ve onu akla uygun bir şekilde yorumlamaktadır. Buna karşılık İbn Haldûn'a göre ne rasyonel akıl ne de akıl Tanrı'yı, onun imkânı olmadan anlayamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın insan eylemi için gerekli olan bir ahlaki rehber sunması kabuledilebilir bir durumdur.³⁴ Sonuç olarak İbn Haldûn, bu çift yönlülüğü çağının farklı bilgi ve bilimlerini analiz etmek için kullanmakta ve bu bağlamda eleştirel akla dayalı bir İslam epistemolojisi ortaya koymaktadır. Bu epistemolojinin yönelimi ve yasası itibariyle gayet açık, dayandığı temeller üzerinden de ileri ve mütekâmil bir sistem olduğunu söylemek mümkündür.³⁵ Ancak bu sistemde İbn Haldûn eleştirel, mantıksal muhakemenin bazı nesnelere veya varlıkların özünü belirlemek için gerekli olduğu üzerinde ısrarla durmaktadır.³⁶ Bir sistem sorgulanmadığı zaman ya da sistemin aşılmadığı durumlarda taklitçilik ve muhafazakarlık ortaya çıkar. Muhafazakâr bir sistem toplumsal değişimi okuyamadığı için muhafazakâr yaklaşımlar ortaya çıkarır. Bu nedenle İbn Haldûn özellikle muhafazakâr ve taklitçi yapıları eleştirir. Zira bu yapılar vakaların tarihsel koşullarını ortaya koyamıyorlar. Dolayısıyla tarihsel koşulları göz ardı etmek "kınından çıkarılmış kılıç"ı tanımlamaya çalışmak gibidir.³⁷

³¹ el-Cabiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 308-310.

³² Türker, *a.g.m.*, 43.

³³ el-Cabiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 308-310.

³⁴ Dale, *a.g.m.*, s. 96.

³⁵ el-Cabiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 312.

³⁶ Dale, *a.g.m.*, s. 129.

³⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 159.

Akıl, Nakil ve Sekülerleşme

İbn Haldûn din-felsefe ya da akıl-vahiy/nakil probleminde nerede durmaktadır? Gerçekte İbn Haldûn'un bu mesele karşısındaki tutumu, onun beşeri bilginin alanı ve sınırlarına dair, ortaya koyduğu görüşlerden kaynaklanan bir durum olmaktadır. Ona göre akıl tecrübeyle mukayyet ve aklın alanı da tecrübenin alanıyla sınırlı olduğu sürece metafizik alanda belirlenen herhangi bir mesele salt tahminden ibaret olacaktır. Dolayısıyla Tanrı, insanlara herhangi bir vahiy ulaştırdığında, inananın o idraki kendi kavrayışının önüne koyması, var olan yargılamaları bir tarafa bırakarak sadece gönderilen bilgiye güvenmesi gerekir. Nakil akla zıt olduğu zaman onu akli idraklerle tashih etmeye kalkışmamak gerekir. Mü'min inanmak ve bilmekle mükellef kılındığı şeylere güvenir, anlamadığı bir mevzuda susar, onu Tanrı'ya havale eder ve akli ondan ayrı tutar. Çünkü şeriat sahibinin idraki, ilahi unsurlardan kaynaklandığı için akli nazarın idrak alanına göre daha geniş, hatta akli idrakler alanının üstünde ve onu da kuşatan bir genişliktedir. Dolayısıyla İbn Haldûn'a göre bu geniş idraki, zayıf bakış ve düşünüş biçiminin sınırlı ve kuşatılmış idrak alanının altına sokmak doğru bir eylem değildir.³⁸

İbn Haldûn anlaşıldığı gibi metafizik ile ilgili meselelerde açık ve anlaşılır bir tutum ortaya koymaktadır. Maddi ve duyumsanabilir âlemin hüküm ve meselelerine, daha genel bir ifadeyle toplumsal meselelere gelince İbn Haldûn, bu konuda Tanrı'nın insanlara hayatlarının tüm ayrıntılarını ve cüz'ilerini kapsayan belli ve sınırlı bir nizam dayatmadığını ifade eder. Bu nedenle vahiy şer'i tekliflere has bir durumdur. Tanrı, dünya işleri, geçmiş ile ilgili durumlar (tarih), toplumsal ve siyasi meseleler söz konusu olduğunda bunların ahvalini insan aklına bırakmıştır. İbn Haldûn'a göre Hz. Muhammed insanlara tıp veya diğer disiplinleri öğretmek için gönderilmedi. Aksine o, sadece vahyi öğretmek için gönderilmiştir. Yönetim, toplum ve siyaset insana bırakılmıştır. Hurma hadisi bunun somut kanıtıdır.³⁹ Bu bağlamı yorumlayan Cabiri'ye göre İbn Haldûn, nakli ilimlerde aklın rolünü "temel meselelerindeki ayrıntıları asıllara ilhak etmek"le sınırlı kılmaktadır. Dolayısıyla nakli ilimlerde aklın rolünün müthiş bir şekilde geri ve tutuk bırakılışı olgusuyla karşı karşıyayız. Yine Cabiri'ye⁴⁰ göre buna ister razı olalım isterse olmayalım hakikat, İbn Haldûn'un kabul ettiği şeydir. Kısacası nakli ilimlerde akıl sadece yardımcıdır. Hakikatte İbn Haldûn aklın nakli ilimlerdeki rolü ve sınırını fazla gündeme getirmemektedir.

İbn Haldûn akıl, nakil ya da metafizik ile ilgili meselelerde açık ve anlaşılır bir tutum ortaya koymasına rağmen bazı mahfillerde akli yaklaşımları merkeze alan düşünce biçiminden dolayı seküler bir zihin olarak tartışılmaktadır. Aslında bu tanımlama biçimi Batılı rasyonaliteyi merkeze alan bilgi arayışına dayanmaktadır.

³⁸ el-Cabiri, İbn Haldûn Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet, s. 93.

³⁹ el-Cabiri, İbn Haldûn Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet, s. 93-94.

⁴⁰ el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 3128-319.

Bilindiği gibi modern Batı bu anlamda belirli bir şekilde tanımlanmış bir tür bilgi merkezli ve bilgi etrafında kendisini tanımlayan bir paradigma olarak bilinir. Bunu İslam dünyasındaki “ilim” merkezli yapıdan ayırmak gerekir. İslam ve Batılı bilginin arkeolojisinde varlıkla kurdukları temastan dolayı birbirinden farklılaşırlar. Buradaki farkı kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: İslam kültür dünyasında bilgi veya ilim, maluma bağlı iken, modern Batı kültüründe ise bilgi bilene bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.⁴¹

Öte yandan hem İslam düşünce atlasında hem de Razi'nin entelektüel yaklaşımında akıl, ontolojik düzeyde dinden/Tanrı'dan bağımsız bir araç/eylem olarak düşünülmemektedir. İbn Haldûn'un Mukaddime'sinin⁴² önsözünde yer alan hamdele ve salvele bahsi bile onun seküler bir haritadan hareket etmediğinin kanıtı olarak yeterlidir. Zira İbn Haldûn meseleye besmele ile başlar ve Allah'ı âlem ile bitirir. Önsözde yapmış olduğu duada Mukaddime'nin geleceğine dair ipuçlarını ihmal etmemiştir. Tüm zihni kategorilerinde vahiy kültürünü önceleyen bir yerde durmaktadır. Bu nüans önemsenmediği için İbn Haldûn'un seküler bir zihne sahip olduğu varsayılmaktadır. Dolayısıyla İbn Haldûn'dan bir seküler felsefe devşirmek çok fazla indirgemeci bir okuma biçimi olur.

SONUÇ

İbn Haldûn, Mukaddime'de müteahhirîn dönemini eleştirmesine rağmen, Fahreddin er-Râzî tarafından yeniden üretilen akli ilimler geleneğine mensup bir âlimdir. İbn Haldûn, İslam (Meşşâilik) felsefesi ile Eş'arî geleneğin mezcedildiği ıstılah örgüsünü kullanarak umran ilmini inşa etmektedir. Kendisi nefis teorisini kabul etmekle birlikte, bu teoriyi “bireysel nitelikler veya yetenekler teorisi” olarak adlandırabileceğimiz yeni bir teorik yapıya dönüştürmekte, bilgiye ulaşmayı ve bilgiyi işlemeyi geliştirdiği toplumsal teori ekseninde değerlendirmektedir. Bu bağlamda herhangi bir ilmin var olabilmesi için, o ilme konu teşkil edecek bir varlık alanının bulunmasını ve aynı zamanda toplumsal düzeyde yinelenebilir bir düzeye gelmesini veya sosyolojik muhayyileye dönüşmesini şart koşmaktadır. Başka bir ifadeyle bir varlık hakkında elde edilen bilgiler, “fertlere özgü bireysel niteliklerin veya yeteneklerin” eseri olarak ortaya çıkmışsa o varlık hakkında bir disiplin oluşturulması mümkün değildir. Bu nedenle İbn Haldûn'a göre, metafizik bilgiler asla nesnel bir ilim hâline getirilemez.⁴³ Dolayısıyla Tanrı, insanlara herhangi bir vahiy ulaştırdığında, inananın o idraki kendi kavrayışının önüne koyması, var olan yargılamaları bir tarafa bırakarak sadece gönderilen bilgiye güvenmesi gerekir. Nakil akla zıt olduğu zaman onu akli idraklerle tashih etmeye kalkışmamak gerekir. Mü'min inanmak ve bilmekle mükellef kılındığı şeylere güvenir, anlamadığı bir mevzuda susar, onu Tanrı'ya havale eder.

⁴¹ Görgün, “İbn Haldûn'un Toplum Metafiziğinin Güncelliği, s. 172.

⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 157.

⁴³ Türker, *a.g.m.*, s. 50.

Sonuç olarak İbn Haldûn kendi semasında otantik bir sestir. Ortaya koymuş olduğu umran ilmine kendi sınırlarının ve insan aklının farkındalığı içerisinde yaklaşmaktadır. “Allah’ın ilmi dolayımında benden bu kadar” der. Yani Allah’a sığınarak ilminin insani boyutlarını/göreceliğini ortaya koymaktadır. İbn Haldûn, âlim ve derviş bir adamdır. Bu ruhla Mukaddime’yi yazar. Eseri için yaşadığı dersek mübalağa etmiş sayılmayız. Eserine ve yazdıklarına eleştirel bir şekilde yaklaşılmasını arzu etmektedir. Fakat bu konuda ilmi ölçülerin aşılmaması gerektiğinin de altını çizmektedir. Çalışmasının giriş kısmında insani muhayyilesinin sınırlarını ortaya koymaktadır. İbn Haldûn’un asabiyet habitusu ile bir tasavvura dönüşen umranı döngüsel, dinamik ve değişken bir sosyolojidir. Akıl bu sosyolojide önemli bir aktördür. Ayrıca umran ilmi, bir toplum mühendisliği projesi değildir. Umran bir toplum metafiziğidir. O, çağdaş dünyada yaşamamasına rağmen değişim sosyolojisine ilişkin son derece modern bir yorum önermektedir. Bu yorumdan seküler bir harita çıkarılamaz.

KAYNAKLAR

- Alatas, Syed Farid, “İbn Haldûn ve İslâm Reformu: Bir Kavramsallaştırmaya Doğru” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16, 2006, (123-136).
- Ateş, Ferhat ve Tuncer Utkan, “İbn Haldûn’a Göre Toplum ve Şehir”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 53, 2017, (216-230). www.sosyalarastirmalar.com.
- Belge, Rauf, *Bir Beşeri Coğrafyacı Olarak İbn Haldun*, MÜSBE, 2016, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Çiğdem, Ahmet, *Toplum: Kavram ve Gerçeklik*, İletişim, İstanbul, 2006.
- Dale, Stephen Frederic, *Marakeş’in Portakal Ağaçları: İbn Haldûn ve İnsan Bilimi*, (Çev. Ayşecan Ay, Canan Coşkan), Say Yayınları, İstanbul, 2018.
- el-Cabiri, Muhammed Abid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, (Çev. Said Yakut), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.
- ~~el-Cabiri, Muhammed Abid~~, *İbn Haldûn Düşüncesi: Asabiyet ve Devlet*, (Çev. Muhammed Çiçek), Mana Yayınları, İstanbul, 2018.
- İbn Haldûn (2011). *Mukaddime*, (Haz. Ve Çev. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları. İstanbul, 2011.
- Türker, Ömer, “Mukaddime’de Akli İlimler Algısı: İbn Haldûn’un Bireysel Yetenekler Teorisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı 15, 2006, (33-50).
- Görgün, Tahsin, “İbn Haldûn”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/>, 1999, (E:T: 20.04.2019).
- ~~Görgün, Tahsin~~, “İbn Haldûn’un Toplum Metafiziğinin Güncelliği ve Günümüzde Toplum Araştırmaları Açısından Önemi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16, 2006, (169-203).
- ~~Görgün, Tahsin~~, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Razi Ekolü ve İbn Haldûn”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı 17, 2007, (49-78).
- Ritzer, George, *Sosyoloji Kuramları*, (Çev. Himmet Hülür), De ki Yayınları, İstanbul, 2014.
- Şahin, Cemalettin, Belge, Rauf, “İbn Haldûn’da Coğrafi Determinizm”, *Akademik Bakış Dergisi*, Sayı 57, 2016, (439-467).
- Uygun, Oktay, *İbni Haldûn’un Toplum ve Devlet Kuramı*, On İki Levha Yayıncılık. İstanbul, (2008).
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Fahreddin er-Razi”, *DİA*/ <https://islamansiklopedisi.org.tr/>, 1995, (E. T: 23/04/019).

ELEŞTİRİ Mİ KARŞITLIK MI? İBN HALDÛN'UN FELSEFEYE YAKLAŞIMI

Mehmet Sami BAGA*

GİRİŞ

İbn Haldûn (ö. 808/1406), İslam düşünce tarihinde kendisini yeni bir ilmin kurucusu olarak takdim eden ve “umran” adını verdiği bu yeni ilimde yakaladığı başarı giderek artan bir biçimde ilgi gören bir düşünürdür. Bu açıdan kimi zaman “öncülü ve ardılı olmayan bir düşünür” olarak nitelense de o, kendi kurduğu bu ilmi, akli/felsefi ilimler içerisinde saymaktadır. Klasik felsefenin bilinen araştırma alanlarına dair bir eser vermeyen İbn Haldûn, kendisini bir filozof olarak nitelediği gibi hem bir ilimler sistemi olarak felsefeye, hem de dar manada metafiziğe/ilahiyâta çeşitli eleştiriler yöneltmektedir. Onun söz konusu eleştirilerini değerlendiren modern çalışmaların çoğu, bu eleştirileri Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) eleştirilerinin bir devamı olarak görmeye meyilli iken, İbn Haldûn'u felâsifeyle, özellikle de İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile ilişkilendiren çalışmalar da mevcuttur. Türkçede İbn Haldûn üzerine yapılmış en kapsamlı çalışmalardan birinin yazarı olan Ahmet Arslan, İbn Haldûn'da bu iki yaklaşıma da destek niteliğinde değerlendirmeler bulunabileceğini, ancak onun hem Gazzâlî'den hem de Meşşâî gelenekten farklılaştığı sonucuna varmaktadır.¹ Bunun yanında onun filozoflarla irtibatını Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) üzerinden açıklayan ve onu klasik metafizik içerisinde iş gören bir düşünür olarak sunan Tahsin Görgün'ün yaklaşımı² ile onu Meşşâî gelenek ile Eş'arî geleneğin mezcedildiği bir ıstılah örgüsünü kullanan, filozofların nefis teorisini kabul etmekle birlikte bu teoride “bireysel nitelikler veya yetenekler teorisi”³ olarak isimlendirilebilecek bir değişikliğe gittiğini belirten Ömer Türker'in çalışması da ayrıca zikredilmelidir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Bingöl, Turkey, msbaga@bingol.edu.tr., ORCID orcid.org/0000-0002-8621-4469

¹ Ahmet Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, 3. Baskı (Ankara: Vadi Yayınları, 2003), 444-452. Yazarın, kendisinden önce yapılmış çalışmalar hakkındaki değerlendirmesi için bkz. Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, 24-30. Aynı konuda başka bir değerlendirme için bkz. Şenol Korkut, “İbn Haldûn'un 'es-Siyâsetü'l-medeniyye' Teorisini Eleştirisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* (İbn Haldûn Özel Sayısı I) 15 (2006): 132-134, 55 numaralı dipnot.

² Tahsin Görgün, “İbn Haldûn: Görüşleri”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 543-555; a. mlf., “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolu ve İbn Haldûn”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007): 51 vd.

³ Ömer Türker, “Mukaddime'de Akli İlimler Algısı: İbn Haldûn'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (2006): 33-50.

Bu çalışmalarda İbn Haldûn'un epistemolojik temele dayanan eleştirileri ön plana çıkarılmış, hatta Türker'in bahsi geçen çalışması söz konusu epistemolojik anlayışın arka planında onun, filozofların nefis teorisinde yaptığı dönüşümlerin olduğunu göstermiştir. Ancak buna rağmen hala İbn Haldûn'un felsefeye, özellikle de Meşşâî geleneğin benimsediği metafizik anlayışa yönelik değerlendirmelerinin nasıl anlaşılması gerektiği hususu yeterince açık değildir. İbn Haldûn'un çabasını, kendi ihdas ettiği ilme bir alan açma çabası olarak mı değerlendirmeliyiz? Onun bilgi teorisi eksensiz eleştirilerini sistem içi bir eleştiri olarak mı görmeliyiz yoksa bunu metafizik yapma imkânını felâsifenin elinden alan ve bu ilmi bilfiil iptal eden bir yaklaşım olarak mı değerlendirmeliyiz? Söz konusu değerlendirmelerine rağmen İbn Haldûn'u hala klasik metafizik içerisinde iş yapan ya da Meşşâî geleneğe mensup biri olarak değerlendirme imkânı var mıdır? Ve belki de en önemli soru, İbn Haldûn bu eleştirilerini hangi şapkayla yapmaktadır, arka plandaki dinamikler ve felsefe hesabına çıkardığı sonuçlar farklı olsa da Gazzâlî'nin izinden giden bir kelâmcı olarak mı, yoksa kurduğu ilmi, felsefi ilimler arasına yerleştiren bir filozof olarak mı?

Bu çalışmanın temel hedefi, yukarıdaki sorular eşliğinde İbn Haldûn'un felsefeye bakışının ve konumlandırışının Gazzâlî çizgisinden beslenmekle birlikte onu da aşarak bilfiil iptal noktasına ulaştığını ortaya koymak; Meşşâî felsefenin çeşitli teori ve ıstılahlarını kabul etmesine rağmen bunlarda meydana getirdiği dönüşümle birlikte aklî metafiziğin imkânını bilfiil ortadan kaldırıp onu nesnel ve küllî bir ilim olmaktan çıkardığı için onu klasik metafizik içerisinde düşünen biri olarak değerlendirmenin güçlüğüne işaret etmek olacaktır.

UMRAN İLMİNE YER AÇMAK, AKLÎ BURHÂN'IN SINIRLARINI GENİŞLETMEK MİDİR?

Modern dönemde yapılan çalışmaların da işaret ettiği üzere İbn Haldûn'un asıl başarısı, tarihte olayları sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele almak gerektiğine dayalı metodolojiye yaptığı vurguda değil, o güne kadar farkedilmeyen tarihi-toplumsal varlık alanını keşfetmesidir.⁴ Böylece İbn Haldûn, ilk kez doğrudan toplumu kendine konu edinen bir ilmin temelini atmış ve onu aklî/felsefi ilimler arasında tasnif etmiştir. "Umrân" adı verilen bu yeni ilim; konusu, ilkeleri ve meseleleri ile (mevzû, mebâdî ve mesâil) Aristoteles'in *II. Analitikler*'inden hareketle ortaya konulan burhân sanatı çerçevesinde ortaya konulmuştur.⁵ Muhsin Mehdi'nin de isabetle tespit ettiği üzere bu yeni ilim, tabiat felsefesinin bir kolu olarak

⁴ Görgün, "İbn Haldûn: Görüşleri", 19: 544, 545, 553.

⁵ Burhân sanatına göre ilim olmanın şartları ile ilgili olarak bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, nşr. ve çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 36-37; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ / II. Analitikler (el-Burhân)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 102. İbn Haldûn'u kurduğu bu yeni ilmin burhân sanatı dışındaki muhtemel dayanakları hakkında bir analiz için bkz. Stephen Frederic Dale, "Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian", *International Journal of Middle East Studies* 38/3 (2006): 432.

tasarlanmıştır ve öncülleri de diğer tabiat bilimlerinden elde edilmiş sonuçlardır.⁶ Bu durum ilk bakışta klasik ilimler sisteminde yeni bir ilmin ihdası ve dolayısıyla burhânın sınırlarının genişletilmesi olarak görülebilir. Ancak İbn Haldûn, burhânî ilimler sisteminin en tepesinde yer alan metafizik bilginin burhânî yöntemlerle elde edilme imkânını reddederek zeminde yer alan bu genişlemeye karşılık burhânın adeta çatısını ortadan kaldırmaktadır.

Bu girişime esas teşkil edecek unsur ise onun mantık ilmine dair eleştirilerinden gelmektedir. Buna göre duyulardan elde edilen sûretlerin zihin tarafından organize edilmesiyle ortaya çıkan birincil akledilirler henüz tam anlamıyla soyut olmadıkları için, onların hariçteki gerçekliği yansıtmaya kabiliyetleri vardır. Yine bu makûllerin vakiya mutabık olup olmadıkları da tabiata dönülerek sınanabilmektedir. Oysa zihnin bu noktada durmayıp birinci makûlleri de soyutlayarak ürettiği ikinci makûllerde bunun tam tersi bir durum söz konusudur. Zira ikinci makûller seviyesinde artık soyutluk derecesi arttığı için realiteden uzaklaşılır, bunun yanı sıra bu makûllerin hariçte doğrudan karşılıkları olmadığı için onların sınanması da mümkün değildir. Dolayısıyla onlara dayanmak, hataya düşme ihtimalini artırmaktadır. O halde nesnel ve hakiki bilgi verme iddiasında olan her ilmin birinci makûller üzerine kurulması zorunludur.⁷ Bu da gösteriyor ki, İbn Haldûn ikinci derece makûlleri ifade eden genel kavramlar hususunda konseptüalisttir ve bu kavramların onların dış dünyada müstakil gerçeklikleri olmadığını düşünmektedir.⁸

Bu çerçevede İbn Haldûn, ilimlerin konusunun maddesinden hareketle tespit edilmesi gerektiğini benimser. Onun ikinci makûllerin kullanımına karşı çıkması, bunların bir ilmin konusunu oluşturması durumunda belli bir nesneye ait doğru tasavvurdan bizi uzaklaştıracağına inanması sebebiyledir. Filozofların, örneğin siyaset felsefesindeki açıklamalarında ıskalamış olmalarının nedeni de işte budur. Zira onların açıklamaları toplumsal realiteye tekabül etmemektedir. Bu sebeple onların yazdıkları ancak fantastik bir anlam ifade eder ve bizzat filozoflar tarafından dahi gerçekleştirilmesi hayal olan şeyler olarak görülmektedir.

İbn Haldûn'un ikinci makûllerin bilgi değeri ile ilgili bu yaklaşımı, esasa yönelik olmayan, sadece epistemolojik nitelikli eleştiriler olarak değerlendirilemez. Aksine bu yaklaşım, klasik metafiziğin külli bir ilim olma iddiasına meydan okuma niteliği taşımaktadır. Onun kesin bilgiyi Aristo ve felâsife gibi rasyonel olarak kanıtlanabilirlik kriterine göre değil de tecrübî olarak doğrulanabilirlik esasına göre

⁶ Muhsin Mehdi, "İbn Haldun I", *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, ed. M. Muhammed Şerif, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 398, 406-407.

⁷ İbn Haldûn'un filozofların görüşü çerçevesinde zihnin soyutlama ve ikinci makûllere ulaşması ile ilgili tasviri için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 2: 885, 950. İbn Haldûn'da ikinci makûllerin bilgi ve kesinlik değeri ile ilgili olarak bkz. Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, 377, 439.

⁸ Hasan Ocak, "İbn Haldun'un İslam Filozoflarına Yönelttiği Eleştiriler: Metafizik Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013): 114.

belirlemesi de söz konusu meydan okumanın bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

İbn Haldûn'un bu yaklaşımı, küllî bir ilim olarak vazedilen ve esas olarak ikinci makûller üzerine kurulu olan metafiziğin nesnel bir ilim olarak kurulmasını imkânsız hale getirdiği gibi bireysel keşf ve müşahedelerden elde edilen verilerin nazari bir ilim olarak ifade edilme çabalarını içeren tasavvuf metafiziğini de temelinden sarsmaktadır. Dolayısıyla söz konusu tavrı felsefeye has tür karşıtlık olarak değil, dış dünyada doğrudan karşılığı olmayan ve vakiya mutabakatı kontrol edilemeyen ikinci makûller üzerine kurulan her türden disiplini, nesnel olmaktan çıkararak bir yaklaşım olarak okunmalıdır.

O halde İbn Haldûn insan için metafizik bilgiye ulaşmanın imkânsızlığını mı temellendirmeye çalışmaktadır? Başka bir ifade ile o, felsefe disiplini içerisinde kalınarak elde edilemeyeceğini düşündüğü metafizik âleme dair hakikatleri erişilmez sırlar olarak mı sunmaya çalışmaktadır? Bu sorunun cevabı elbette olumlu değildir, zira İbn Haldûn bu konuda felsefenin kifayetsizliğine, ama aynı zamanda bu alana dair bilgilerin kesin ve güvenilir kaynağı olarak vahye işaret etmektedir. Yani ona göre vahiy, akıldan daha yetkin bilgi kaynağı olarak metafizik alana dair bilgilerimizin kaynağıdır. Nitekim Eflâtun gibi büyük filozofların da itiraf ettikleri üzere, metafizik sahada akıl yoluyla kesin bilgi değil, bir tür "zan" elde edilebilir ki, bunca çaba sonucunda ancak zan elde edilecekse insanoğluna başta sahip olduğu zan yeterlidir. Kısacası o, sonucu ancak zan olan bir araştırmancının insan için başladığı yere dönmek anlamına geleceğine işaret etmekte ve bunu anlamlı bir çaba olarak görmek istememektedir.⁹

Aslında İbn Haldûn insanoğlunun bireysel çaba ile metafizik alana dair çeşitli hakikatlere ulaşabileceğini kabul etmektedir. Nitekim ona göre başta sûfiler olmak üzere kahinler, sihirbazlar vs. rahmani veya şeytani güçlerin etkisi ile ruhani âleme dair birtakım hakikatleri elde etmektedirler. Yine herkesin hayatında en az bir kere gördüğü "sadık rüya" da insanın metafizik bilgi elde edebileceğini göstermektedir.¹⁰ Ancak onun itiraz ettiği nokta, tamamen bireysel tecrübeye dayanan bu bilgiler üzerine nesnel bir ilim kurulabileceği iddiasıdır. Bu tecrübelerin ve elde edilen bilgilerin ancak tecrübe sahibinin kendisi ve onunla aynı yaratılıştaki kişiler için bir karşılığı söz konusudur, bunun haricinde bu tecrübelerin nazari bir dile dökülmesi mümkün değildir. Diğer bir ifade ile o, metafizik bilgiye ulaşma imkânını kabul etmekle birlikte onu herkeste farklı seviyelerde bulunan fitri bir güce veya hassaya bağlamakta ve bunu bireysel yetenekler sonucunda ulaşılmış kişisel bir tecrübeye çevirmektedir. Böylece o, bireysel tecrübe üzerine kurulacak bir ilmi de imkânsız hale getirmektedir.

⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 953; krş. Eflâtun, *Şölen*, çev. Birdal Akar (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 4 vd.

¹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 771, 899, 953.

NAKLÎ/DİNÎ VE AKLÎ/FELSEFÎ İLİMLER AYRIMI VE AKLÎ İLİMLERİN KRİTİĞİ

İbn Haldûn'un söz konusu yaklaşımı ile doğrudan ilişkili olan ve onu besleyen ya da üreten bir diğer husus, onun aklî ve naklî ilimleri birbirine indirgenemez tarzda ayırmasıdır. Bu husus aynı zamanda onun din ve felsefeyi de tıpkı İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozofların yaptığı gibi birbirinden tamamen ayırması anlamına gelir. Ancak İslâm filozoflarının bu ayrımı, muhatapların seviyelerini merkeze alan pratik bir ayırmken, İbn Haldûn'un ayrımı "kendinde şey" bakımından yapılan teorik bir ayırmadır.¹¹ Bu ayrımın pratik sonucu, filozofların ayırımından farklı olarak akıl ile vahiy arasında uyum veya çatışma imkân ve ihtimalinin ortadan kalkmasıdır. Diğer bir ifade ile onun yaklaşımıyla alanları yapıları gereği birbirinden ayrı olan felsefe ve vahiy arasında ne uyumun ne de çatışma mümkündür.¹²

Ona göre bu iki alana ait ilimler gerek yöntem gerekse de amaç bakımından farklıdır ve tam da bu sebeple birbirinin sahalarna girmemeleri gerekir.¹³ İbn Haldûn'un bu düşüncesi, aslında kelâmın konusu olan Tanrı, nübüvvet, meâd gibi konuların metafiziğin etkinlik alanı olarak belirlenmesine bir itiraz olduğu gibi, Fahreddin er-Râzî ile en üst düzeye ulaşmış olan felsefî kelâmın da kendi sahasını terk ederek felsefenin konularına daldığı yönünde bir tespit ve eleştiri de içermektedir. Fakat ona göre gerek metafiziğin gerekse de kelâmın bu türden ihlalleri sâkındır ve mazur görülemez. Nitekim aklî ve naklî ilimleri kendi sahalarnında kalmaya davet eden İbn Haldûn için felsefeyi felsefe olmaktan çıkaran ve eleştiri konusu yapan şey, onun kendi alanını terketmiş olmasıdır. Zira felsefe esasında bir hakikat araştırması olarak ancak dış dünyadaki şeylerden soyutlanma ile elde edilen sûretler yani birinci makûller üzerinde iş görebilir ve bu sûretlerin terkibi ile elde ettiği sonuçları da dış dünyaya mutabakat kontrolünden sonra doğru bilgi olarak sunabilir. Bunun yerine kelâmın sahasına girmesi ve bu alanda etkinlik göstermesi mümkün değildir. Zira bu saha, soyutlama yoluyla makûllerin elde edilebileceği bir alan değildir. Bu alana dair bilgimiz çok sınırlı olduğundan burada burhânlarla ve kesin sonuçlara ulaşmak imkansızdır. Bu sebeple bu alana dair bilgimizin kesinlik iddiası da çok naiftir. İbn Haldûn burada Platon'un yukarıda bahsi geçen ifadelerini referans gösterir. Ancak buna rağmen filozoflar kendi belirledikleri kurallara uymayıp, ellerinde burhânın şartlarından olan bedîhiyyât ve yakîniyyât cinsinden önermeler olmadığı halde ilahiyat bahislerinde burhânlar getirdiklerini iddia etmektedir. Dolayısıyla onlar, insan idrakini aşan bir konuda burhân getirmeye kalkmaktadırlar. Oysa durum hiç de onların belirttiği gibi değildir; zira onların yöntemi, bu amaçları gerçekleştirmek için yeterli değildir. Metafizik konularda

¹¹ Türker, "Mukaddime'de Akli İlimler Algısı", 34.

¹² Zehra Yılmaz, İbn Haldun'un Tasavvufa ve Felsefeye Yöneltiltiği Eleştiriler (Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006), 36.

¹³ Bu ilimlerin nasıl ayrıştırıldığı ile ilgili detaylar için bkz. Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, 350-356.

vahiy akıldan daha üstündür, çünkü bu alan aklın değil vahyin ve inancın alanıdır.¹⁴ O halde doğru tutum, felsefenin kendi sahasında kalması ve ilahiyat bahisleri söz konusu olduğunda aklın bu konuda kendisinin sınırlı olduğunu bir idrak türü olarak idrak etmesi ve bu alana girmeye çalışmamasıdır.¹⁵

Aynı şekilde kelâm da dini akideleri akılla takviye etme ve bidatçileri susturma görevini unutup felsefenin sahasına girerek bir tür hakikat araştırmasına dönüşmemelidir. O, hem konu hem de yöntem bakımından bundan uzak durmalıdır. Çünkü kelâm ilminin meseleleri, selef âlimlerinin akla başvurmadan ve akla dayanmadan naklettikleri gibi sadece şeriaten alınmış olan itikâdî meselelerdir ve bu meselelerde akıl, kendisine güvenilebilecek dayanak olmaktan uzaktır. Kelâmcıların akli deliller getirmeleri, ancak akidenin ve selef bu konudaki tavrının desteklenmesi ile bu konuların akıl ile idrak edilebileceğini iddia edenlerin iddialarını ortadan kaldırma amacına matuftur. Dolayısıyla filozofların yaptığı gibi akli delillerle bilinmeyen bir şeyi ortaya koymak yani hakikat araştırmasına girişmek ile kelâmcıların bilinen şeyleri akılla destekleme çabaları arasında büyük fark vardır. Nitekim İbn Haldûn'un, "delinin butlânı ile medlûlün de butlânı gerekir" ilkesinde olduğu gibi, delillerinde ve ulaştıkları sonuçlarda çeşitli eksiklikler ve yanlışlıklar bulunduğunu kabul ettiği Gazzâlî öncesi kelâmcıları, bu eksikliklere rağmen daha makbul görmesi, onları felsefenin yoluna sapmadan selef in itikâd noktasındaki görüşlerini savunma hususunda kararlı olarak görmesinin bir sonucudur ki, bu da onun ilimlerin kendi sahalarında durmaları ve kendi asıl gayelerine sadık kalmaları ilkesine ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Ona göre selef alimlerinin aksine müteahhîrûn, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'yi takip ederek felsefî konuları kelâm kitaplarına taşımış ve bu konuda aşırıya giderek iki ilmin konularının aynı olduğunu sanmışlardır. Oysa filozof ve kelâmcının konulara bakışı birbirinden farklıdır. Filozof tabiat ilminde cismi hareket ve sükûn bakımında inceler, metafizikte ise mutlak varlığı ele alır; oysa kelâmcı hem tabii varlığı hem de mutlak varlığı mücade ve fâile delaleti bakımından inceler. İbn Haldûn aynı eleştiriyi aşırı mutasavvıflara (gulât-ı mutasavvife) da yapar ve onları kelâm ve felsefeyi kendi fenlerine katıp karıştırmakla itham eder.¹⁶

Buradan hareketle İbn Haldûn, felsefî ilimler hakkında değerlendirmelerini sıralar. Onun değerlendirmeleri Gazzâlî'de olduğu gibi sistematik bir eleştiri olmasa da matematik hariç diğer felsefî ilimleri yani bir alet ilmi olarak gördüğü mantık ilmi ve fiziği karşı çeşitli eleştirilerle sınırlı iken metafiziğe karşı kategorik bir red olarak tezahür eder. Bilindiği üzere felsefe ile dar manada metafizik (özellikle de Meşşâî metafizik) kastedilir, geniş manada kastedilen ise teorik/nazarî ve pra-

¹⁴ Hasan Tanrıverdi, "Problem of Possible Rational Metaphysic According to Ibn Khaldun", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018/2): 18.

¹⁵ Bkz. Ömer Ali Yıldırım, *İbn Haldun'da İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005), 134-135.

¹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 831, 895-896; Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, 434-436; Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun* (London and New York: RoutledgeCurzon, 2004), 84.

tık/amelî yönleri ile bir ilimler sistemi olarak felsefedir. İbn Haldûn'un eleştirilerini göz önüne aldığımızda, Gazzâlî'nin yaptığına benzer şekilde onun da toptan bir red tavrı göstermek yerine her bir ilmi ayrı ayrı değerlendirdiğini ve eleştirilerini sıraladığını söyleyebiliriz. Başka bir ifade ile onun tavrı felsefenin toptan bir reddi olmayıp, felsefi ilimler eleştirisi'dir.¹⁷ Felsefenin pratik kısmı ile ilgili değerlendirme yapmayan İbn Haldûn'un "red" diyebileceğimiz tavrı Meşşâî metafizik ilmine yöneliktir. Onun bu tavrının Gazzâlî'ninki ile çoğu yerde örtüşmesi dikkat çekicidir. Ancak onun eleştirilerinin dini kaygılarla ve dini terminoloji ile yapılmadığını, Gazzâlî'nin eleştirilerindeki siyasi ve konjonktürel etkilerin İbn Haldûn'da görülmediğini, onun daha çok epistemolojik kaygılarla hareket ettiğini da belirtmek gerekir.¹⁸ Ulaştıkları sonuç bakımından ise Gazzâlî metafiziği ulaştıkları sonuçların dini akide bakımından yanlışlığı bakımından eleştirirken İbn Haldûn için akli metafizik imkânsızdır.

Mukaddime'de altıncı bölüm XVIII. babledan başlayarak akli ilimleri ele alan İbn Haldûn, mantık, ilm-i tabii, ilm-i ilâhî (metafizik) ve ulûm-u riyâziye (matematik) olarak dört kısımda verdiği bu ilimleri, fikir sahibi olması itibarıyla insan için tabii olan ve belli bir dini guruba ait olmayan ilimler olarak niteler ve bu ilimlerin her birinin konusu, kısımları ve tarihi gelişimleri hakkında çeşitli bilgiler vererek objektif değerlendirmelerde bulunur.¹⁹ Onun aynı bölümün XXX. babında yaptığı değerlendirmelerden, onun önceki bablarda yer verdiği açıklamaların, daha çok bu ilimlerin erbabı tarafından yapılan açıklamaların tasviri bir dille aktarılmasından ibaret olduğu anlaşılmaktadır. *Mukaddime*'nin altıncı bölüm XXX. babında "Felsefenin iptaline ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadı" başlığıyla dile getirilen görüşler onun kendi değerlendirmeleri olarak nitelenmeye daha elverişli gibidir.²⁰

Bahsi geçen babda İbn Haldûn, mantık ilminde önermelerin sûretinin ön plana çıkarılarak maddesinin ihmal edildiğini düşünmektedir. Bu değerlendirme onun ilimlerin konularının maddelerinden hareketle tespit edilmesi gerektiği ve ikinci akledilirler üzerinde yapılan değerlendirmelerin vakıya mutabakatının yakîni olmadığı yönündeki düşünceleri ile uyumludur. Dolayısıyla İbn Haldûn, varlığın tamamına ya da çoğunluğuna yüklem olan kavramların (umûr-i âmme) akıl bakımından içerikleri veya mutlak içerikleri değil, sadece madde bakımından içeriklerinin verili bir şey hakkında mutabik tasavvurlar sunabileceğini belirtir. Diğer bir

¹⁷ Bkz. Aygün Akyol, "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011/2): 46. Gazzâlî'nin felsefeye karşı tutumu meselesi ile ilgili detaylı bir analiz için bkz. Ömer Mahir Alper, "Gazzâlî'nin Felsefi Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşısı mıydı?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001): 87-107.

¹⁸ Gazzâlî'nin felsefe eleştirilerinin siyasi ve toplumsal nedenlerine işaret eden bir pasaj için bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 19.

¹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 870 vd.

²⁰ Burada sözü edilen iki ayrı babledaki yaklaşım farklılığı, felsefi ilimlere karşı eleştirel bir üslubun benimsendiği "Felsefenin iptaline ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadı" başlığının esere sonradan eklenmiş olma ihtimalini gündeme getirmiştir. Bu ihtimali dile getiren bir pasaj için bkz. Atilla Arkan, "İbn Haldun'un Felsefe Anlayışı ve Eleştirisi", *Bilgi: Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2006): 10.

deyişle o, önermelerin zorunluluk, imkân ve imkânsızlıklarını onların maddelerinden hareketle tespit edilmesi gerektiğini belirtmektedir.²¹

İbn Haldûn'un tabüyyât ilmi ile ilgili değerlendirmesi ise mantıkla ilgili değerlendirmelerinin bir devamı niteliğindedir. Buna göre cismani varlıklar hakkında tanım ve kıyaslarla üretilen zihni sonuçlar ile dış dünyadaki cismâni varlığın kendisi arasındaki mutabakat yakîni değildir. Zira bu sonuçlar küllî ve genel olmasına karşın dış dünyadaki varlık, maddesiyle birlikte bireyseldir. Başka bir deyişle, filozoflar, bir şey düşüncede nasılsa vakiada da öyle olması gerektiğini savunmaktadırlar, oysa onların delilleri küllî ilkeler iken, tabii varlıklar maddi olarak fertleşmiş cüz'ilerdir. Dolayısıyla burada öngörülen mutabakat zorunlu değildir. Çünkü mantıkî modellerle elde edilen zihindeki küllî sonuçla dış dünyadaki bireysel varlığın mutabakatına maddedeki bir şeyin engel oluyor olması pekâlâ mümkündür.²² Burada İbn Haldûn mantıkta esas alınan "terkîb-i aklî" fikrini eleştirmektedir. Zira hâricî gerçeklik ile zihinsel gerçekliğin aynı şeyi ifade ettiği kabulüne dayanan bu fikir, hariçteki gerçekliğin zihni kavramlar olan beş tümele göre araştırılmasını öngörmektedir. Oysa ikinci makûller olan bu küllî kavramların dış dünyada doğrudan karşılıkları olmadığını savunan İbn Haldûn'a göre harici varlığın araştırılmasında akıldan ziyade duyulara (havass-ı selîme) dayanmak gerekmektedir.²³

Bu noktada İbn Haldûn, Gazzâlî'nin aksine tabii nedenselliği reddetmez, ancak bununla birlikte sebeplerin tamamının insan aklı tarafından tüketilemeyeceği kanaatindedir. Zira sebeplerin tamamıyla idraki, sebeplerin sebebi ve kuşatıcı bir ilim sahibi olan yaratıcıya mahsustur.²⁴ İbn Haldûn bu değerlendirmenin yanı sıra söz konusu ilmin meselelerinin lüzumsuz ve işlevsiz olduğu fikrinden hareketle bu ilmin terkini de öneren naif bir değerlendirmeye de yer vermektedir.²⁵

Onun değerlendirmeleri metafizik/ilâhiyyât ilmi söz konusu olduğunda red ve iptal noktasına ulaşır. Zira metafizik ilmi, akli soyutlamaların en üst düzeyde yapıldığı ve tamamen ikinci akledilirler üzerine kurulu bir disiplindir. Bu haliyle metafizik, aklın hakkında güvenilir bilgi veremeyeceği bir alanda istihdam edilmesiyle elde edilen bilgiler içermektedir ve daha önce de ifade edildiği üzere, bu haliyle abesle iştigal etmekten öte bir şey değildir. Görüldüğü üzere İbn Haldûn'un diğer felsefi ilimlerde olduğu gibi metafizik ilmine dair değerlendirmeleri de epistemolojiktir. Ona göre filozofların metafizikte bilme iddiasında oldukları bu konuları

²¹ Türker, "Mukaddime'de Akli İlimler Algısı", 39.

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 952.

²³ İbn Haldûn'un selef âlimlerinin neden mantığa karşı çıktıklarını ve Gazzâlî ile birlikte mantık ilminin kelâma dahil edilmesi neticesinde kelâm ilminin nasıl bir dönüşüm geçirdiğini izah eder. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 888-890. İlgili pasajın bir değerlendirmesi için bkz. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 320-322.

²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 821-822. İbn Haldûn'u nedenselliğin reddi konusunda Gazzâlî'nin devamı olarak sunan yaklaşımların eleştirisi için bkz. Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, 399-400.

²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 953.

bilmeleri için ellerindeki imkân yani akıl yeterli değildir. Zira bu konular akılla ispatlanabilir veya reddedilebilir hususlar değildir.²⁶

Pekâlâ, İbn Haldûn'a göre filozoflar neyi bilme iddiasındadır? *Mukaddime*'nin "Felsefenin iptaline ve felsefeyi meslek edinenlerin fesadı" başlığında o, bu konudaki düşüncesini açıklamaktadır. Buna göre birtakım filozoflar, ister duyularla kavranan isterse de duyu ötesi olsun, tüm varlıkların mahiyet ve durumları, sebep ve illetleri fikrî nazar ve akllî kıyaslarla kavranabileceğini iddia ederler. Buna itikâdî konular da dahildir, zira bunlar da aklın kavradığı şeyler alanına girdiğinden, nakil yolu ile değil, akılla doğrulanabilir.²⁷ Burada İbn Haldûn filozoflar tarafından hem aklın idrâk alanının tüm mevcudatı kuşatacak şekilde geniş tutulduğunu hem de inanç konuları dahil olmak üzere akla, naklin de üzerinde bir yer verildiğini iddia etmektedir ki, bu iki durum da onun için kabul edilebilir değildir. Zira o, varlık alanının insan idrakinden çok daha geniş olduğunu, insan aklının sebepleri tüketecek kapasitede olmadığını, itikâdî konularda da vahyin tek güvenilir otorite olduğunu düşünmektedir. Hal böyle iken filozofların burhân yöntemiyle aslında kelâmın alanı olan konulara yönelmeleri ve bu alanda da aklın hükümlerini esas almaları kabul edilemez. Zira ruhanî varlıkların zâtları meçhuldür, dolayısıyla bunların bilgisine ulaşmak için burhân tesis etmeye uğraşmak da faydasızdır. Çünkü onlara dair somut bir idrâkimiz söz konusu olmadığından tecrîd yoluyla onlardan çeşitli mahiyetler elde etmemiz mümkün değildir. Zira şeyin maddesi yoksa onun üzerine burhân inşa edilemez.²⁸

İbn Haldûn, başta nübüvvet, meâd, siyaset, mutluluk gibi başlıklarda filozofların başarısız olduğu kanaatinde ve bu başarısızlık onların ikinci makûller üzerinden açıklama yapmaya çalışmaları ile doğrudan alakalıdır. Nübüvvetin aklen değil ancak naslarla ispat edilebileceğini savunarak o, erdemli şehrin kurucusunun bir nebi olması gerektiği fikrini, tarihten nebiler önderliğinde kurulmayan umranları örnek vererek reddeder.²⁹ Ona göre İbn Sînâ *el-Mebde' ve'l-Meâd*'da ruhanî haşrin akllî burhânlarla ispatlanabildiğini, ancak cismanî haşrin burhân sahasının dışında olduğu ve ancak vahiyle ispatlanabileceğini itiraf etmiş ve ahiret hallerinin akılla kavranamayacağını belirtmiştir.³⁰ İbn Haldûn'un "İnsanlar içinde siyasetten en az anlayan ulema" başlığında yer verdiği ifadelerden bu kişilerin filozoflar olduğu anlaşılabilir. Onların bu şekilde başarısız olmalarının sebebi, her bir toplumun kendine has özelliklerini dikkate almadan tüm toplumları açıklayacak genel ilkeler koymaya çalışmalarıdır.³¹ Aynı şekilde onların mutluluk anlayışları da sorunludur. Zira filozofların Faal Akıl'la ittisali "mutluluktan pay alma"

²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 952; Görgün, "İbn Haldûn: Görüşleri", 19: 553-554.

²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 950; krş. Arslan, İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, 430.

²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 952-953.

²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1: 215-216.

³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 955-956;

³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 992.

olarak görmelerine karşılık o, nefsin vasıtasız olarak doğrudan idrakinin maddî perdelerin kalkması ile mümkün olduğuna vurgu yapar. Ayrıca onun mutluluğa akıl ve düşünce ile değil, sūfîlerin yaptığı gibi riyâzet, nefis terbiyesi neticesinde maddî duyular perdesinin kaldırılması ve cismani idraklerin tamamen unutulması ile ulaşılabileceğini savunması da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Yine ona göre ahiret mutluluğunun da ittisal neticesinde ortaya çıkan bu mutluluktan ibaret olduğu düşüncesi de hakkında akılla bilgi sahibi olunamayacak bir konuda ortaya atılmış boş bir iddiadır. Aksine, filozofların metodu mutluluğa ulaştırmak şöyle dursun, ondan uzaklaştırıcı niteliktedir. Kaldı ki, mutluluk ilahi varlıkların olduğu gibi idrak edilmesi de değildir, zira insanın varlığı olduğu gibi kavraması mümkün değildir.³²

Böylece İbn Haldûn, aslında matematik haricindeki akli ilimleri çeşitli yönlerden eleştiriye tabi tutarken metafiziğe gelindiğinde onun tavrı, bu ilmin akli nefsin bir ürünü olarak küllî bir ilim hüviyetinde kurulmasını reddetme seviyesine ulaşır. Yukarıda yer verdiğimiz değerlendirmelerinden anlaşılıyor ki İbn Haldûn, felâsifenin iştigal ettiği metafizik ilminin, insanın nihai manada kaderine yahut kurtuluşuna tesir eden çetin problemleri çözmeye muktedir olmadığını düşünmektedir. Bu ilmin tek “semere”si, uzun süre mantıki metodu kullanarak bizdeki hakikat melekesini geliştirmek suretiyle “zihni keskinleştirmek”tir. Ancak mantık öğrencisi hata ve helakten kurtulmak için dini ilimlerde özellikle de tefsir ve fıkhıta mütehasıs olmadan önce onu tahsil etmemelidir.³³

FELSEFEDE DURUP FELSEFE ELEŞTİRİSİ YAPMAK: İBN HALDÛN'UN ELEŞTİRMEN KİMLİĞİ

Bu noktada sorulması elzem olan bir soru gündeme gelmektedir: İbn Haldûn bu eleştirileri hangi kimlikle yapmaktadır? Bu soru, onun klasik felsefî ilimlere risale telifi düzeyinde dahi katkı yapmamış olmasının doğurduğu ilmi mensubiyet sorununu çözüme noktasında mesafe almamıza ve yaptığı değerlendirmeleri sahih bir zemine oturtmamıza yardımcı olabilir.

Bu soruyu cevaplamak üzere elimizde bulunan veriler şunlardır: İbn Haldûn felsefî ilimlere dahil olan yeni bir ilim ihdas etmekle birlikte kendisini bir “filozof” olarak takdim etmemektedir. Tam aksine dönemin hâkim felsefî anlayışına çeşitli düzeylerde eleştirileri söz konusudur. Onun eleştirileri ise, en azından ilk bakışta, Gazzâlî'nin kelâmcı kimliğiyle dile getirdiği eleştirilerle büyük oranda örtüşmektedir. Bu durumda onun özellikle metafiziğe yönelik tavrını hangi sıfatla ve kimlikle geliştirdiğini söylemek doğru olur?

³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 953-955.

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 956; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 3. Edition (New York: Columbia University Press, 2004), 338.

Öncelikle onun Gazzâlî'nin durduğu yerden bu değerlendirmeleri yaptığını söylemek mümkün değildir. Çünkü İbn Haldûn, aklı ve naklî ilimleri birbirinden net çizgilerle ayırmakla aynı zamanda onların birbirleri hakkında tasdik ya da red yönünde değerlendirme yapmalarının da önünü kesmiş olmaktadır. Bu durumda onun bir kelâmcı kimliğine bürünerek söz konusu değerlendirmeleri yapmış olması bir çelişki oluşturacaktır. Nitekim onun değerlendirmelerinin sonucunu dini terminoloji ile (bid'at, küfr vb.) ifade etmemesi de bir kelâmcı olarak konuşmadığını göstermektedir. İkinci seçenek olarak onun tasavvuftan hareketle bu sonuçlara ulaştığını söylemek de mümkün değildir. Zira kelâm ilminden hareketle felsefe hakkında değerlendirme yapamamanın gerekçesi, aynıyla tasavvuf için de geçerlidir. Geriye son seçenek olarak onun, her ne kadar kendisini felâsifenin bir mensubu olarak görmese de, felsefi bir disiplinden hareketle bu sonuçlara ulaşma ihtimali kalmaktadır. O halde bu felsefi ilim hangisidir, umran ilmi mi? Şayet cevabımız evet ise, bu durumda metafiziğin yerini umran ilmi mi almaktadır?

Öyle anlaşılıyor ki İbn Haldûn, metafizik ilmine yönelik değerlendirmeleri doğrudan umran ilminden elde edilmiş sonuçlar üzerine kurulu değilse de bu ilmi kurmasını mümkün kılan düşünce ile aynı kökten gelmektedir. Filozofların yöntemine dair epistemolojik eleştirileri göz önünde bulundurulduğunda, İbn Haldûn ikinci maküllere dayalı düşünme tarzının hariçteki gerçekliği açıklamada dahi yetersiz olduğunu, mahsus alemi bile açıklamada kifayetsiz kalan bu yöntemle ruhani aleme dair kesin bilgi elde etmeye çalışınca bu yöntemin açıklama gücünü tamamen kaybettiğini düşünmektedir. Dolayısıyla o, tabii ilimler sınıfına dahil bir ilim ihdas ettiğini söylese de bu yeni ilmin vakıayı açıklama tarzı diğer tabii ilimlerden farklıdır. Bu çerçevede İbn Haldûn, diğer felsefi ilimlerin de aynı düşünce tarzıyla yeniden organize edilmesini önermektedir. Ancak kendisi maddesinden hareketle bu ilimlerin nasıl kurulacağına dair detaylı açıklamalara girişmez. Ancak mevcut haliyle felsefi disiplinlerin açıklama gücünden şüphe ettiği ortadadır. Onun işaret ettiği felsefe tarzı ile mevcut felsefi anlayış neredeyse taban tabana zıt olduğu için felsefi bir ilim kurmuş olmasına rağmen kendisini neden Meşşâî felsefeden ayrı görüp bir filozof olarak takdim etmekten kaçındığı, ancak bu anlayış farklılığı açıklığa kavuştuktan sonra anlaşılabilir. Ancak bu anlayış farklılığı açıklığa kavuştuktan sonra anlaşılabilir.

SONUÇ YERİNE: İBN HALDÛN'UN FELSEFEYE KARŞI TUTUMU HAKKINDA BAZI DEĞERLENDİRMELER

Tarihsel-toplumsal alanını inceleyen aklı/felsefi bir ilmin kurucusu olan İbn Haldûn, meseleyi "felsefenin İslâm toplumundaki yeri ve konumu ne olmalıdır" sorusunu merkeze alarak tartışmaz.³⁴ Aklın ve aklı idrakin sınırlı oluşu üzerinden temellendirdiği epistemolojik yaklaşımıyla metafiziğin küllî bir ilim olarak temellendirilme imkânını tıkamakla o, diğer ilimlere ilkelerini veren ve onların bir açıdan incelediği şeyi mutlak olarak ele alan bir disiplini reddetmekte, ancak böyle kuşatıcı

³⁴ Arkan, "İbn Haldun'un Felsefe Anlayışı ve Eleştirisi", 22.

bir ilme neden ihtiyaç olmadığı ile ilgili bir açıklamaya girişmemektedir. Bu durum onu, ihdas ettiği ilmin konusunu ispat noktasında klasik metafizikte kabul edilen yolun dışına çıkararak ilmin konusunun bizzat ilmin kendisinde de ispatlanmasının mantıkçılar nezdinde yasaklan bir durum olmadığını savunmaya götürmüştür ki,³⁵ bu anlayış filozofların titizlikle uyguladığı bir ilkenin ihlali anlamına gelmektedir.³⁶

İlimleri ve sanatları umranın diğer bir deyişle insan toplumunun gelişmesinin ileri aşamasının (hadarîlik) bir sonucu görmekte birlikte aklı ve nakli ilimleri keskin sınırlarla ayırıp onların karşılıklı etkileşimini bir tür bozulma ve sapma olarak değerlendirmesi de çok tutarlı görünmemektedir. Zira böylesi bir durumu da umranın ileri bir safhası olarak değerlendirmesi de mümkündür.³⁷ Kaldı ki aklı ilimleri toplumdaki topluma aktarılabilen kümülatif bir yapı olarak değerlendirmesi,³⁸ bu ilimlerin etkileşime ne kadar açık olduğunu da kabul etmesini doğurabilirdi. Yine yüksek bir umranın mensuplarının itikâdî ve tasavvufî konulardaki derin tecrübelerini nazari bir dile dökmeleri de umranın seviyesi göz önüne alındığında, kaçınılmaz görünmektedir. Oysa İbn Haldûn'un epistemolojide benimsediği tutum, bu durumu tespit etmesine mâni olmuş gibidir.

Klasik ayırmda nazari/teorik ve ameli/pratik olarak ayrılan felsefi ilimler sisteminin ilk kısmı ile ilgili çeşitli değerlendirmelere yer veren İbn Haldûn'un felsefe tasvirinde ahlâk, siyaset ve ev idaresinden oluşan ameli kısma dair tespit ve değerlendirmelere yer vermemiş olması da eksik bir boyut olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar umran ilmini özellikle siyaset felsefesi ve mantığın bir dalı olan hitabetten ayırmak için bazı tespitler yapsa da nazari ilimler için yaptığı gibi bu ilimlere tasnifinde yer vermemesi ve bunlara dair yaklaşımını ortaya koymaması dikkat çekicidir.

Nazarî felsefe ile ilgili yaklaşımı ise temelde iki başlığa indirgenebilecek değerlendirmelerden ibarettir: (a) Aklın sınırlı olduğu ve varlık sahasının insan idrakinin çok daha geniş olduğu realitesinin ihmal edilerek aklın yetkin olmadığı alanlarda istihdamı ve bu alanlarda burhân metodu ile elde edilen sonuçların kesin kabul edilmesi, (b) aklın yetkin olduğu sahada ise onun realiteye mutabık olmayacak tarzda kullanılması. Bu gerekçelerle o, felsefeyi ancak zihni yetkinleştirme ve akıl yürütmeyi mükemmelleştirme bakımından fonksiyonel olarak değerli görmekte, bunun da ancak dini ilimlerden sonra tahsil edilebileceğini öğütlemektedir. Bu haliyle İbn Haldûn, mantığın yalnızca birinci makûller düzeyinde ürettiği sonuçları esas alan ve bu sonuçları da dış dünyaya mutabakat şartı ile muteber sayan, en azından klasik Meşşâî çizgiden farklı bir epistemolojik çerçeve benimsemiş bir

³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1: 214.

³⁶ Türker, "Mukaddime'de Aklı İlimler Algısı", 38; krş. İbn Sinâ, *Kitâbu'ş-Şifâ / Metafizik (el-İlâhiyyât)*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 1: 1-14.

³⁷ Arkan, "İbn Haldun'un Felsefe Anlayışı ve Eleştirisi", 20-21; Türker, "Mukaddime'de Aklı İlimler Algısı", 40-50.

³⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 870.

düşünür olarak nitelenebilir. Böylece o, metafizik bilgiyi doğuştan gelen bir yetenekle elde edilebilen, dolayısıyla nesnel bir ilme dönüşme ihtimali bulunmayacak bir tarzda tasvir ederek bu alana dair bilgi konusunda vahyi ve ona dayanan bir ilim olarak kelâmı, ancak felsefe ile karışmamış ve aklî değil naklî delillerle iş gören selef âlimlerinin benimsediği kelâmı yegâne otorite olarak sunmaktadır.

O, naklî ilimlerin naklî ilimler olarak, felsefî ilimlerin de felsefî ilimler olarak kalmasını önermekte, bunun için de onları kendi sahaları dışına çıkmamaya azami özen göstermelerini şart koşmaktadır. Değerlendirmelerindeki dini kaygılar farklı olsa da onun eleştirel söylemin en çok Gazzâlî çizgisi ile örtüştüğü, bu haliyle İbn Haldûn'un felsefede durup kelâmî bir eleştiri yaptığını söylemek isabetli olmayacaktır. Onun felsefeye bakışı, Gazzâlî'nin düşüncelerinden etkilenmekle birlikte onun da aşarak, felsefe geniş manada bir ilimler sistematığı şeklinde alındığında "eleştiri" olarak, felsefe ile dar manada metafizik kastedildiğinde ise "karşıtlık" olarak nitelenebilir.

KAYNAKLAR

- Ahmad, Zaid. *The Epistemology of Ibn Khaldun*. London and New York: RoutledgeCurzon, 2004.
- Akyol, Aygün. "İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/20 (2011/2): 29-59.
- Alper, Ömer Mahir. "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşıtı mıydı?". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001): 87-107.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Arkan, Atilla. "İbn Haldun'un Felsefe Anlayışı ve Eleştirisi". *Bilgi: Sosyal Bilimler Dergisi* 12 (2006): 1-24.
- Arslan, Ahmet. *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*. 3. Baskı. Ankara: Vadi Yayınları, 2003.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Dale, Stephen Frederic. "İbn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian". *International Journal of Middle East Studies* 38/3 (2006): 431-451.
- Eflâtun. *Şölen*. çev. Birdal Akar. İstanbul: Şule Yayınları, 2009.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*, 3. Edition. New York: Columbia University Press, 2004.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân*. nşr. ve çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Görgün, Tahsin. "İbn Haldûn: Görüşleri". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19: 543-555. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- ~~Görgün, Tahsin~~. "Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007): 49-78.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004. 2 Cilt.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ / II. Analitikler (el-Burhân)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- ~~İbn Sînâ~~. *Kitâbu'ş-Şifâ / Metafizik (el-İlâhiyyât)*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004. 1. Cilt.

- Ocak, Hasan. "İbn Haldun'un İslam Filozoflarına Yönelttiği Eleştiriler: Metafizik Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013): 101-130.
- Korkut, Şenol. "İbn Haldûn'un 'es-Siyâsetü'l-medeniyye' Teorisini Eleştirisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* (İbn Haldûn Özel Sayısı I) 15 (2006): 115-140.
- Mehdi, Muhsin. "İbn Haldûn I". *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*. ed. M. Muhammed Şerif. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Tanrıverdi, Hasan. "Problem of Possible Rational Metaphysic According to Ibn Khaldun". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018/2): 1-30.
- Türker, Ömer. "Mukaddime'de Akli İlimler Algısı: İbn Haldûn'un 'Bireysel Yetenekler' Teorisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (2006): 33-50.
- Yıldırım, Ömer Ali. *İbn Haldun'da İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2005.
- Yılmaz, Zehra. *İbn Haldun'un Tasavvufa ve Felsefeye Yönelttiği Eleştiriler*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.

TAHAMMÜL VE TOPLUMSAL İLİŞKİLER DENGESİ BAĞLAMINDA HZ. OSMÂN DÖNEMİ

Mehmet Dalkılıç*

GİRİŞ

H. Ebu Bekir¹ (H. 11-13 / m. 632-634) ve H. Ömer dönemi² (H. 13-23 / m. 644-654) İslam toplumu açısından istikrar ve dengenin sağlandığı bir zaman dilimidir. H. Peygamber (s.a.v.) sonrası dönemde her iki halifenin tutum ve davranışları toplumsal ilişkiler dengesinin korunması noktasında önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda; H. Ebu Bekir, peygamber sonrası dönemde Hicaz başta olmak üzere birçok bölgede baş gösteren isyan hareketlerine karşı kararlı bir tavır sergilemiş, iç istikrarın sağlanmasında etkili bir rol üstlenmiştir.³ Diğer taraftan isyan hareketlerinin etkisiz hale getirilmesinden sonra fetih faaliyetlerine girişmiştir. Kendisinden sonra siyasi anlamda bir kargaşa yaşanmaması ve fetih faaliyetlerinin sekteye uğramaması için vefatından önce H. Ömer'i kendisine halef seçmiştir.⁴ Böyle bir tercih küçük itirazları bir kenara bırakacak olursak toplum tarafından genel kabul görmüştür. H. Ömer dönemi fetih faaliyetleri ve bu faaliyetlere paralel olarak kurumsallaşmanın zirve yaptığı bir zaman dilimidir. Siyasi, idari, ekonomik, sosyal ve kültürel hayatın hızla değişim gösterdiği bu dönem toplumsal ilişkileri derinden etkilemiştir. Medine dışında özellikle Irak ve Mısır bölgesinde kurulan; Basrâ, Küfe, Fustât gibi şehirler sadece askeri değil aynı zamanda sivil yerleşim birimleri olarak toplumsal hayatın dönüşümünde önemli bir rol oynamıştır.⁵ Halife yeni kurulan yerleşim merkezlerinde huzur ve istikrarı sağlama adına liyakatli yöneticileri vaz-

* Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Muş, Türkiye. m.dalkilic@alparslan.edu.tr, orcid.org/0000-0002-9844-5619

¹ *İbn Hayyât*; Ebü Amr eş-Şeybânî (v. 240 / 854), *Târihu İbn Hayyât* (hşy. Mustafa Necib Fevâz-Hikmet Keseli Fevâz) Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, s. 50-64; *Ya'kûbî*; Ahmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih (v. 292 / 904) *Târihu'l-Ya'kûbî* (hşy. Halil el-Mansûr), c. II, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s. 86-95.

² *İbn Hayyât*, 65-89; *Ya'kûbî*, II, 95-111.

³ İsyân hareketleri hakkında bkz. *Taberî*; Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir (v. 310 / 922) *Târihu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, c. II, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, s. 247-306; *İbnü'l-Esir*; İzzüddin Ebü'l-Hasân Ali b. Muhammed (v. 630 / 1232) *el-Kâmil fi't-Târih* (haz. Muhammed el-Arab), c. I, Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007, s. 375-391; *İbn Kesir*; Ebü'l-Fidâ İsmâil (v. 774 / 1372) *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (thk. İbrahim el-Huveyti) c. VII, Kâhire: Şurûk, 2007, s. 149-171.

⁴ *Ya'kûbî*, II, 94; *Taberî*, II, 352; *İbnü'l-Esir*, I, 407.

⁵ Garnizon şehirlerin kuruluşu hakkında bk. *Ya'kûbî*, II, 106.

felendirmiş ve onları kontrol etmeyi ihmal etmemiştir.⁶ Böylelikle tıpkı başkent Medine'de olduğu gibi yeni kurulan ve genellikle kozmopolit bir yapı arz eden şehirlerde de toplumsal huzur temin edilmiştir. Ancak Hz. Ömer'in vefatı sonrası halife seçilen Hz. Osmân döneminde⁷ (H. 23-35 / m. 644-656) durumlar değişmiş, başkentte yaşanan toplumsal gerginlik diğer şehirlere yansımış, tahammül sınırlarını zorlayan bazı uygulamalar toplumsal ilişkiler üzerinde olumsuz bir etki oluşturmuştur. Nihayetinde tahammül kültürünün yok olmaya yüz tuttuğu, toplumsal ilişkilerin problemlili hale geldiği bu dönemde mevcut halife muhalif bir kitle tarafından katledilmiştir.⁸

Hz. Osmân'ın Küfe, Basrâ ve Mısır'dan gelen isyancılar tarafından katledilmesi üzerinde önemle durulması gereken bir hadisedir. Çünkü tüm bu olaylar yaşanırken Medine halkının bir kısmı, isyancılara karşı açık bir tavır almayıp, "bekle ve gör" politikasını benimsemiştir. Her ne kadar onlar halifenin öldürülmesi gibi bir niyete sahip olmasalar da, isyancı topluluğunun başkent halkının sessizliğinden cesaret alarak böyle bir eyleme giriştiğini söylemek mümkündür. Medine halkının mevcut halifenin içinde bulunduğu duruma kayıtsız kalması, başkent dışından gelen asilerin Hz. Osmân'a karşı öfkesi; o dönem için toplumsal ilişkilerin geldiği noktayı ve tahammülsüzlüğü göstermesi açısından önemli bir veridir. Hiç kuşkusuz böyle bir manzara bir anda ortaya çıkmamış olup böyle bir duruma neden olan ve ilk bakışta farklı gözükse de çoğu zaman da iç içe geçmiş, zamanla kangrene dönüşmüş soysal, ekonomik, dini ve siyasi içerikli bir takım problemler mevcuttur. Bu problemlere kalıcı çözümler üretilenmemiş olması da, toplumsal ilişkilerde gerilime ve bir iç çatışmaya zemin hazırlamıştır.

1-HZ. OSMÂN DÖNEMİNDE VUKU BULAN TOPLUMSAL PROBLEMLER

Hz. Osmân dönemi toplumsal ilişkiler dengesinin bozulmaya başlaması, onun hilafetinin ikinci altı yılına tesadüf etmektedir.⁹ Böyle bir gerçek ilk altı yıllık idari anlayışın tamamen sorunsuz olduğu anlamına gelmez. Muhtemelen insanlar Hz. Osmân'ın önceki iki halifenin yolunu takip edeceğini ümit etmişler, onun bazı hatalı tasarruflarında kasıt aramamışlar ve ona hatalarını düzeltme noktasında zaman tanımışlardır. Gerek başkent Medine gerekse diğer şehirlerde yaşayan Müslümanlar bu hususta halifeyi ikaz etmekten geri durmamışlardır.¹⁰ Tüm bu itiraz-

⁶ Hz. Ömer'in yönetim anlayışı hakkında bkz. *Apak; Adem, Anahatlarıyla İslam Tarihi (2)*, İstanbul: Ensâr, 2012, s. 95-121.

⁷ *İbn Hayyât*, 89-107; *Ya'kübi*, II, 112-123; *Taberî*, II, 589-693; *İbnü'l-Esir*, I, 492-534.

⁸ Hz. Osmân'ın öldürülme süreci hakkında bk. *Ya'kübi*, II, 121-122; *Taberî*, II, 647-678; *İbnü'l-Esir*, I, 522-535.

⁹ *İbn Sa'd*; Ebü Abdullah Muhammed b. Müslim (v.230 /845) *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr* (trc. Hikmet Akdemir-Mehmet Vehbi Şahin-Ali Bakkal), c. III, İstanbul: Siyer Yayınları, 2015, s.68; *Suyuti*; Celalüddin Abdurrahman b. Ebü Bekr (v. 911 / 1505) *Tarihu'l-Hulefâ* (trc. Abdullah Gündüz), İstanbul: Asalet Yayınları, 2018, s.186.

¹⁰ *İbn Asem*; Ahmed el-Küfi (v. 314 / 926) *el-Fütüh* (thk. Süheyl Zekkâr) c. I, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992, s. 25-27.

lara rağmen Hz. Osmân'ın siyasi ve idari tasarruflarının Ümeyyeoğulları mensuplarına her alanda avantaj sağlaması toplumsal beklentilerin boşa çıkmasına yol açmıştır. Bu yüzden o dönemin sosyal, ekonomik, siyasi, dini tutumları halifenin durumu hakkında belirleyici bir rol oynamıştır.

1-a) Sosyal Problemler

Hız. Osmân'ın mensubu olduğu Ümeyyeoğulları kabilesi İslâm'ın ortaya çıkışından, Mekke'nin fethine kadar geçen zaman zarfında Müslümanlara en büyük düşmanlığı sergilediler. Mekke'nin fethinden sonra Hız. Peygamber'in affettiği, çoğunluğunu Ümeyyeoğullarının oluşturduğu topluluk "Tulekâ" olarak anılmaktaydı.¹¹ Böyle bir geçmiş onları toplum nazarında şüpheyile bakılan, sempatisi olmayan bir topluluk haline getirmişti. Hız. Peygamber sonrası yaşanan hilafet mücadelesinde Ümeyyeoğullarının sessiz kalışının en önemli nedeni de bu gerçektir. Tüm bu gerçeklere rağmen Hız. Ebu Bekir döneminde Şâm bölgesine gönderilen ordunun komutasının bu aileye mensup Yezîd b. Ebî Süfyân'a verilmiş olması,¹² mezkûr halifenin bu kabilenin askeri tecrübesinden istifade etme amacına matuftu. Hız. Ömer döneminde Filistin bölgesinde ortaya çıkan bir veba neticesi¹³ Yezîd b. Ebî Süfyân'ın hayatını kaybetmesi¹⁴ üzerine kardeşi olan Muâviye b. Ebî Süfyân Şâm yöneticiliğine getirildi.¹⁵ Hız. Ömer'in bu idari tasarrufu tıpkı selefi gibi Ümeyyeoğullarının tecrübesinden faydalanma amacına yönelikti. Hız. Osmân ise, halife olduktan sonra Şâm haricinde önemli merkezlerin yöneticilerini değiştirdi.¹⁶ Bu değişim idari anlamda Ümeyyeoğulları ve onlara yakın isimlerin zaferi sayılmaktaydı. Hız. Osmân kendisine yöneltilen eleştiriler karşısında Şâm örneği üzerinden kendisini savunmaya kalkmış olsa da¹⁷ böyle bir savunmanın toplumsal karşılığının bulunmadığı sonraki yıllarda ortaya çıkan hadiselerden daha iyi anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Hız. Peygamber tarafından sürgün edilen Hakem b. Ebî'l-As ve oğlu Mervân'ın Hız. Osmân'ın emriyle sürgünden getirilmiş olması¹⁸ toplum vicdanını yaralayan bir tasarruftur. "Tarîd"¹⁹ ve "Tarîd b. Tarîd"²⁰ olarak bilinen bu iki ismin, önceki iki halifenin uygulamalarına aykırı bir şekilde başkente getirilmiş

¹¹ *Taberî*, II, 161.

¹² *Vâkıdî*; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (v. 207 / 823) *Fütûhu's-Şâm* (thk. Abdüllatif Abdurrahmân) c. I, Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005, s. 7.

¹³ Bu salgın, Amevâs Taunu olarak bilinir. Bk. *İbn Hayyât*, 77; *Taberî*, II, 507; *İbnü'l-Esir*, I, 459.

¹⁴ *İbn Hayyât*, 77; *İbnü'l-Esir*, I, 459.

¹⁵ *Taberî*, II, 587; *İbnü'l-Esir*, I, 460.

¹⁶ Hız. Osmân'ın idari tasarrufları hakkında bk. *Taberî*, II, 595-596, 604-606; *İbnü'l-Esir*, I, 492-493.

¹⁷ *İbnü'l-Esir*, I, 523.

¹⁸ *Ya'kübi*, II, 114. Bu hususta ayrıca bkz. *Başaran*; Selman, "Hakem b. Ebü'l-Âs", T.D.V.İ.A, c. XV, İstanbul, 1997, s. 175-176.

¹⁹ *Târîd*: Kovulmuş. Hakem b. Ebî'l-Âs kastedilmektedir.

²⁰ *Târîd b. Târîd*: Kovulmuş oğlu kovulmuş. Mervân b. Hakem kastedilmektedir.

olması Medine'de tepkiyle karşılandı. Hz. Osmân'ın bu hamleyle yetinmeyip, bizzat Mervân'ı kâtibi yapmış olması²¹ durumu daha da kötüleştirdi. Halifenin bu ve benzeri tasarruflarını sılay-ı rahîm ile izah etmek tarihi açıdan gerçekçi bir yaklaşım gibi gözükmemektedir. Hz. Osmân'ın halife seçilme sürecinde yaşanan hadiseler, onun idari tercihleri noktasında bize birtakım ipuçları sunmaktadır. Şöyle ki; seçim esnasında Hâşimoğulları Hz. Ali'yi yalnız bırakmış iken, Ümeyyeoğulları ve onlara yakın olan isimler Hz. Osmân'ın halife seçilmesi için psikolojik baskı oluşturmayı başarmışlar ve bu durum onun seçilmesinde belli bir oranda etki yapmıştır. Hal böyle olunca Hz. Osmân'ın halife seçildikten sonra kabilesine mensup insanların beklentilerini karşılamak için gayret göstermesi beklenmedik bir durum değildi. Kararlar alınırken gerek Hz. Ebu Bekir gerekse Hz. Ömer döneminde olduğu toplumun geniş bir kesimi ile değil, Ümeyyeoğulları ile istişare edildi. Böyle bir tutum haliyle toplumun büyük çoğunluğunun görüşlerini görmezden gelen bir anlayışın ortaya çıkmasına yol açtı. Toplumun değil Ümeyye ailesine mensup insanların menfaati öncelendi. Ümeyye eksenli bir yönetim anlayışı Hâşimî eksenli bir muhalefetin oluşmasında önemli bir rol oynadı. Ehliyet ve liyakatin yerine belli bir aileye mensup ya da yakın olma ölçütü alındı. Böylelikle devletin en önemli kademelerine, toplum tarafından kendilerine hoş bakılmayan insanlar getirildi.

Hz. Osmân karşıtı toplumsal muhalefetin en güçlü olduğu yerlerin başında Küfe şehri gelmekteydi. Küfeliler yazdıkları şikâyet mektuplarında halifeyi önceki iki halifenin yolundan sapmak, Tulekâ ve soyunu kendilerine tercih etmekle itham etmekteydiler. Küfeliler, Hz. Osmân'ın toplumdan yükselen itiraz seslerine kulak vermelerini bekliyorlardı.²² Bu durum sadece Küfe şehri ile sınırlı kalmadı. Gerek Basrâ gerekse Mısırlılar benzer taleplerde bulunmaktaydı.

1-b) Siyasi Problemler

Küfe, Basrâ gibi yerleşim merkezleri kozmopolit bir yapıya sahipti. Bu yerleşim birimlerinde yaşayan insanlar Kureyş hâkimiyetine sıcak bakmıyorlardı. Bu şehirlere atanan bazı valilerin Küfe ve diğer şehirleri Kureyş'in arka bahçesi olarak görmesi bu yerlerin yerleşimcileri tarafından hoş karşılanmadı.²³ Öte taraftan başkentte benzer bir sıkıntı yaşanmaktaydı. Bu bağlamda başta Ensâr ve Hâşimoğulları olmak üzere Ümeyyeoğullarının siyasi politikalarına tepkili siyasi bir muhalefet oluştu. Ammâr b. Yâsir'in, Emevi fanatiklerince Medine'de feci biçimde dövülmesi,²⁴ mushafların çoğaltılması esnasında halife ile Abdullah b. Mesud arasında yaşanan gerilim²⁵ v.b. hadiseler siyasi muhalefetin güçlenmesine yol açtı. Hz.

²¹ İbnü'l-Esir, I, 528.

²² İbn Asem, I, 27-29.

²³ Apak, 231-232.

²⁴ İbn Kuteybe; Ebû Abdullah b. Müslim (v. 276 / 889) *el-İmame ve's-Siyase* (trc. Cemalettin Saylık) Ankara: Ankara Okulu Basım, 2017, s. 63. Bu hususta tartışmalar için bkz. Demircan; Adnan, "Üçüncü Halife Osmân'a Yöneltilen Bazı Eleştirilere Bâkallânî'nin Cevapları", İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi, c. IV, S. 8, Konya, 2006, s. 9-20.

²⁵ Ya'kûbî, II, 118-119; İbnü'l-Esir, I, 505-506.

Osmân başkent dışında özellikle Kûfe ve Basrâ'da oluşan siyasi muhalefeti etkisiz kılmak için, muhalefet edenlerin elebaşlarını önce Şâm sonra Hıms'a sürgüne gönderdi.²⁶ Ancak bu hamle soruna kalıcı bir çözüm üretemedi. Sürgünden yaşadıkları şehre dönen muhalif isimler faaliyetlerine kaldıkları yerden devam ettiler. Öte yandan Şâm valisi Muâviye b. Ebî Süfyân'ı eleştiren Ebû Zer'in başkent Medine'ye halifenin yanına gönderilmesi, Ebu Zer'in Hz. Osmân ile benzer tartışmalar yaşaması ve nihayetinde halifenin emri ile Rebeze'ye sürgün edilmesi²⁷ toplum vicdanını yaralamış, ona karşı oluşan muhalefetin şiddetini artırmıştır. Hz. Osmân başkent dışında yaşayan insanların şikâyetlerinin azalmayıp aksine artış gösterdiğini fark edince Şâm, Kûfe, Basrâ ve Mısır valileri ile istişare amaçlı bir toplantı yapmaya karar verdi. Toplantıya katılan valiler problemlerin nedenlerini tartışmaktansa kendilerince siyasi muhalefetin nasıl susturulacağı hakkında kişisel görüşlerini dile getirdiler. Öne çıkan görüşler; maddi imkân sunarak muhalif isimlerin ikna edilmesi, muhaliflerin cihada gönderilerek ilgili şehirlerde huzurun sağlanması, şiddet yoluyla problemin çözülmesi, yönündeydi.²⁸ Valiler toplantısına katılan Şâm valisi Muâviye b. Ebî Süfyân'ın Hz. Ali ve Ammâr b. Yâsir'in şahsında Hâşimoğulları ve taraftarlarını tehdit etmeden geri durmadı.²⁹ Hülâsa, Hz. Osmân'ın valiler toplantısı ile sorunları çözmeye girişimi tam anlamıyla başarısızlıkla sonuçlandı. Toplantıya katılan Mısır valisinin, toplantı dönüşünde Kûfe halkı tarafından Cerâ adı verilen bir yerden geri gönderilerek, şehre girişine izin verilmemesi,³⁰ yerine yeni bir vali atanması noktasında Hz. Osmân'ın halkın isteklerini kabul etmesi, halifenin siyasi otoritesinin bitme noktasına gelişinin en açık göstergesi idi.

1-c) Ekonomik Problemler

Hz. Ömer döneminde beytülmalden insanlara tahsis edilen paylar eşit değildi. Bu manada Tuleka olarak bilinen, Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olan ve çoğunluğunu Ümeyyeoğullarının oluşturduğu topluluk diğerlerine göre daha az pay alıyordu.³¹ Hz. Osmân dönemi ile birlikte ekonomik anlamda uygulama tersine döndü. Başta Mervân ailesi olmak üzere Ümeyyeoğulları ekonomik imkânları elde etme noktasında ayrıcalıklı bir konuma geldi.³² Hz. Osmân döneminde Mısır valiliğine atanan Abdullah b. Sad b. Ebî Serh'in Ifrikiye seferi sonrası bazı ganimetleri zimmetine geçirdiği iddiası ve Ifrikiye ganimetlerinin Medine'ye gönderilmesi, Mervân b. Hakem'e satılması³³ toplumsal hoşnutsuzluğu artıran ekonomik prob-

²⁶ *Taberî*, II, 634-640; *İbnü'l-Esir*, I, 517-520.

²⁷ *Ya'kûbî*, II, 119-120; *Taberî*, II, 615-616; *İbn Asem*, I, 9-13; *İbnü'l-Esir*, I, 506-507.

²⁸ Valiler toplantısı ve ayrıntılı bilgi için bkz. *İbn Asem*, I, 25-26.

²⁹ *İbn Kuteybe*, 57-58.

³⁰ Cera olayı hakkında bk. *Taberî*, II, 643-644; *İbnü'l-Esir*, I, 521-522.

³¹ *Belâzurî*, Ahmed b. Yahyâ (v. 279 / 892), *Fütûhu'l-Büldân* (trc. Mustafa Fayda) İstanbul: Sıyer Yayınları, 2013, s. 515.

³² *Taberî*, II, 652.

³³ *İbnü'l-Esir*, bizzat halifenin emri ile ilgili ekonomik işlemlerin yapıldığını iddia etmektedir. *İbnü'l-Esir*, I, 497.

lemlerdir. Ensâr başta olmak üzere Başkent Medine'de yaşayanlar Hz. Osmân iktidarda olduğu müddetçe bu durumun değişmeyeceğine, aksine daha da kötüleşeceğine inanıyorlardı. Onların geleceğe dair kötümser düşünceleri, Hz. Osmân hakkındaki kanaatlerini olumsuz biçimde etkiledi. Öyle ki Hz. Osmân Mescid-i Nebevi'de hutbe okurken sözünün kesilmesi, birtakım suçlamaların kendisine yöneltilmesi, olağan olaylar olarak görülmeye başlandı. Bu durum Hz. Osmân'ı ölümle tehdit etme noktasına kadar ulaştı.³⁴ Fakat Hz. Osmân'ı ölümle tehdit edenler toplumun çoğunluğunu oluşturmuyordu. Diğer taraftan toplumun önemli bir kesimi Hz. Osmân'ın hilafeti bırakması gerektiğine inanmaktaydı. Bu yüzden isyancılar Mısır, Küfe ve Basrâ gibi yerleşim birimlerinden Medine'ye geldikleri zaman toplumun önemli kısmı "bekle ve gör" ü benimsedi. Onların temel beklentisi isyancıların baskısına dayanamayan halifenin hilafeti bırakmak zorunda kalacağı yönündeydi. Ancak onların öngörüsü beklenmeyen bazı gelişmelerden dolayı gerçekleşmedi. Hz. Osmân isyancı bir gurup tarafından katledilmesi toplumda bir kargaşanın, sonraki dönemde bir iç savaşın (fitne) yaşanmasına kapı açtı.

2- TOPLUMSAL PROBLEMLER KARŞISINDA HZ. OSMÂN'IN TAVRI

Hz. Osmân kendi iktidarı döneminde ortaya çıkan problemlere kesin ve kalıcı çözümler üretilmedi. Hiç kuşkusuz böyle bir tavır sergilemesinde yumuşak huylu bir mizaca sahip olmasının yanında, akrabalarına olan düşkünlüğünün de önemli bir payı vardır. O, eleştiri yapanları dinlemek yerine, kendi tasarruflarını haklı gösterme yolunu tercih etmiştir. Onun, yakın çevresine ekonomik anlamda birtakım imkânlar sunmasını eleştirenlere karşı kendisini savunma babında vermiş olduğu şu cevap oldukça dikkat çekicidir: "*Ey İnsanlar! Ebû Bekir ve Ömer bu mal (hazine) konusunda 'kendilerini ve akrabalarını ondan men etmek' şeklinde bir yoruma gittiler. Ben ise onu sila-i rahimime (akrabalarım) harcamaya yordum.*"³⁵ Hz. Osmân'ın bu tavrı problemleri çözmek bir yana, insanların ona karşı olan güvenini daha da sarstı. İnsanlar bu durumdan hoşnut kalmadı.³⁶

Hz. Osmân'ın problemleri çözmek için valilerle yapmış olduğu toplantı, çözüm sunmak yerine, yeni problemlerin ortaya çıkmasına yol açtı. Hz. Ali'nin Muâviye başta olmak üzere yöneticilerin sorumsuz tavrından duyduğu rahatsızlığı dile getirmesi,³⁷ buna rağmen, halifenin gerekli girişimlerde bulunmak yerine kendi tercihlerini savunması, çözüm yolunu tamamen kapattı. Ayrıca valiler toplantısı sonrası gerçekleşen Cera hadisesi, Hz. Osmân'ın otoritesini sarstı.

Hz. Osmân'ın, Kufe, Basrâ ve Mısır'dan gelen isyancılara vermiş olduğu sözler gerilimi azaltmış olsa bile, meçhul kişi ya da kişilerce Mısır valisi Abdullah b. Sa'd'a

³⁴ Osmân b. Cebele ismindeki şahıs Hz. Osmân'ı en şiddetli biçimde eleştirenlerin başında gelmekteydi. O, bir keresinde halifeyi ölümle tehdit etti. Bk. *Taberî*, II, 661.

³⁵ *İbn Sa'd*, III, 69; *Suyutî*, 187.

³⁶ *İbn Sa'd*, III, 68; *Suyutî*, 187.

³⁷ *İbnü'l-Esir*, I, 523.

hitaben yazılan ve muhaliflerin cezalandırılmasını talep eden mektup,³⁸ önu alınamaz olayların başlangıcı oldu. İkinci kuşatma esnasında Hz. Osmân'ın başta Şâm valisi olmak üzere bazı valilerden isyanı bastırması için asker talep etmesi sonucu değiştirdi.³⁹

Hz. Osmân'ın mizacı, akrabalarına olan aşırı düşkünlüğü, karar alırken duygusal tavır sergilemesi, etrafında bulunan Ümeyyeoğullarına mensup kimi isimlerin halifeyi yanlış yönlendirmesi v.b. etmenler, problemlerin çözümü önünde engel teşkil etti. Diğer taraftan Ebû Zer'in sürgün edilmesi, Ammâr b. Yâsir'e reva görülen muamele, Abdullah b. Mesud olayı, halifenin toplumsal desteğini kaybetmesine yol açtı. Bu durum halifeyi problemleri çözmekten aciz bir idareci konumuna düşürdü. Neticede halifenin meşruiyeti daha yüksek bir sesle ve geniş bir kesim tarafından dillendirilmeye başlandı.

SONUÇ

Hz. Osmân hilafete gelirken önceki iki halifenin uygulamalarını takip etme sözü vermişti. Ancak gerek Hz. Osmân'ın yumuşak mizacı gerekse seçimin kazanılmasında önemli rol oynayan Ümeyyeoğullarının beklentisi onun vermiş olduğu söze riayet etmesinin önünde en büyük engel oldu. Hz. Osmân selefi Hz. Ömer'in yönetim anlayışını tersine çevirerek toplumun yararını bir kenara bırakıp Ümeyyeoğullarının menfaatini tercih etti. İstişare mekanizması Emevi ailesine mensup insanlardan oluşmaktaydı. Bu yüzden Hz. Ömer döneminde problem çözen bu mekanizma Hz. Osmân döneminde bizzat problemin kaynağı haline geldi. Hz. Ömer idarecilerin sıkı biçimde denetlemekte idi. Bu nedenle mezkûr halife döneminde idarecilerin keyfi uygulamalarının önüne geçildi ve böylelikle toplumsal beklenti karşılandı. Tabiri caizse toplumsal fay hatlarında kırılma yaşanmadı. Oysa Hz. Osmân hilafete geldiği andan itibaren tedrici olarak yönetim gücünü kaybetti. Yöneticiler hakkında şikâyet artınca Şâm, Mısır, Küfe ve Basrâ'ya müfettişler gönderilmiş olsa bile, devlet mekanizmasının tamamen Emevî ailesi ya da yakınlarının elinde olması denetimden sağlıklı bir sonuç çıkmasına engel teşkil etti. Başına buyruk idareciler kimi zaman hak ve adalet anlayışına aykırı tutum ve eylemlerin içinde yer aldılar. Başkent'in kendilerine kulak vermediğine inanan insanlar problemi güç kullanarak çözmeye kalktılar. Bu durum İslam tarihinde en elim hadiselerin yaşanmasına yol açtı. Hz. Ömer mümkün olduğunca kendi kabilesinden insanlara görev vermemeye çalışmıştı. Onun en büyük avantajı, kabilesinin zayıf olması idi. Ancak Hz. Osmân'ın Kureyş'in en güçlü kabilelilerinden biri olan Ümeyyeoğullarından oluşu başarı noktasında en büyük engeldi. Kendisinin yumuşak mizacı durumu daha da güçleştirdi. Hz. Osmân Küfe, Basrâ, Mısır gibi yerleşim birimlerine kendi yakınlarını tayin etmek suretiyle, halife oluşunun diyetini bir şekilde ödemiş oldu. Ancak atamış olduğu isimlerin bazılarının Tulekâ, Turedâ'dan

³⁸ Taberî, II, 666.

³⁹ Bu süreçte yaşanan hadiseler için bk. *Ya'kübi*, II, 121-122; *Taberî*, II, 647-691; *İbnü'l-Esir*, I, 522-534.

oluşu üstelik bu kişilerden bazılarının geçmişinde var olan problemler toplum tarafından hoş karşılanmadı. Hz. Osmân'ın Emevî ailesine mensup isimleri devlet kademelerine ataması, cahiliye döneminden beri var olagelen Haşimî-Emevî çekişmesini yeniden canlandırmıştır.

Hülasâ, o dönem yönetim anlayışına dair toplumsal beklenti; adil, şeffaf, denetlenebilir ve liyakat ölçülerinin esas alınması yönünde idi. Ancak Hz. Osmân bu yöndeki toplumsal beklentiye gereken karşılığı bir türlü veremedi. Üstelik problemler karşısında çözüm olarak önerilen hususlar Ümeyyeoğullarının menfaatine olan pratiklerdi. Bu öneriler problemleri çözmek şöyle bir kenara dursun, bizzat yeni problemlerin kaynağını teşkil etmekteydi. Basrâ, Küfe, Mısır gibi şehirlerde toplumsal gerginliğin kaynağı Kureyş karşıtlığı idi. Başkent Medine'ye gelince geçmişten beri var olagelen Hâşimî-Emevî rekabeti, Ensâr'ın aktif siyasette ikinci planda kalışı problemin temeli idi. Bütün bu problemler toplumsal fay hattının kırılmasına, tarafların birbirine karşı tahammülü elden bırakmasına yol açtı. Böyle bir durum toplum açısından kargaşa ve iç savaşın (fitne) ortaya çıkmasında belirleyici bir rol oynadı.

KAYNAKLAR

- Apak;** Adem, **Anahatlarıyla İslam Tarihi** (1-4), İstanbul: Ensâr, 2012.
- Başaran;** Selman, **“Hakem b. Ebû'l-Âs”**, T.D.V.İ.A, c. XV, İstanbul, 1997, s. 175-176.
- Belâzurî;** Ahmed b. Yahyâ (v. 279 / 892), **Fütûhu'l-Büldân** (trc. Mustafa Fayda) İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Demircan;** Adnan, **“Üçüncü Halife Osmân'a Yöneltilen Bazı Eleştirilere Bâküllânî'nin Cevapları”**, İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikisi Dergisi, c. IV, S. 8, Konya, 2006, s. 9-20.
- İbn Asem;** Ahmed el-Küfî (v. 314 / 926) **el-Fütûh** (thk. Süheyl Zekkâr) c. I-III, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Hayyât;** Ebû Amr eş-Şeybânî (v. 240 / 854), **Târihu İbn Hayyât** (hşy. Mustafa Necib Fevâz-Hikmet Keseli Fevâz) Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Kesîr;** Ebû'l-Fidâ İsmâil (v. 774 / 1372), **el-Bidâye ve'n-Nihâye** (thk. İbrahim el-Huveytî) c. I-XIV, Kâhire: Şurûk, 2007.
- İbn Kuteybe;** Ebû Abdullah b. Müslim (v. 276 / 889) **el-İmame ve's-Siyase** (trc. Cemalettin Saylık) Ankara: Ankara Okulu Basım, 2017.
- İbnü'l-Esîr;** İzzüddin Ebû'l-Hasân Ali b. Muhammed (v. 630 / 1232) **el-Kâmil fi't-Târih** (haz. Muhammed el-Arab) c. I-II, Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007.
- İbn Sa'd;** Ebû Abdullah Muhammed b. Müslim (v.230 /845) **Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr** (trc. Hikmet Akdemir-Mehmet Vehbi Şahin-Ali Bakkal), c. III, İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Suyutî;** Celalüddin Abdurrahman b. Ebû Bekr (v. 911 / 1505) **Tarihu'l-Hulefâ** (trc. Abdullah Gündüz), İstanbul: Asalet Yayınları, 2018.
- Taberî;** Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v. 310 / 922) **Târihu'r-Rusûl ve'l-Mülûk**, c.I- VI, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Vâkıdî;** Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (v. 207 / 823) **Fütûhu's-Şâm** (thk. Abdülatif Abdurrahmân) c. I-II, Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ya'kûbî;** Ahmed b. İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih (v. 292 / 904) **Târihu'l-Ya'kûbî** (hşy. Halil el-Mansûr), c.I- II, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

ÖTEKİNİN KİTABINI OKU/MA/MAK: HARİCÎ/İBÂZÎ TARİH LİTERATÜRÜNDE FARKLI MEZHEP KİTAPLARINA BAKIŞ

Ahmet İĞDİ*

1. İbâzîliğin Kuzey Afrika'da Yayılması

Sünnî dünyada sanılanın aksine Abdullah b. İbâz'ı değil, kendi mezhep imam-ları olarak Ebu'ş-Şa'sâ Câbir b. Zeyd el-Ezdî'yi (ö. 93/711-12) kabul eden İbâzîler, II/VIII. yüzyılın başlarından itibaren Kuzey Afrika'da yayılmaya başlamıştır. Hâricîliğin Sufriyye koluna mensup olduğu iddia edilen İbn Abbas'ın mevlası İkrime ile İbâzî mezhebine tabi olan Seleme b. Sa'd birlikte Kuzey Afrika'ya gelmiş; İkrime Sufriyye mezhebini, Seleme b. Sa'd da İbâzîliği yaymıştır.¹ Seleme b. Sa'd'ın davetine olumlu cevap veren Libya Cebel Nefûseli Ebû Ubeyde Abdülhamîd b. Muğtir el-Cennâvni (160/776'ta hayatta), Basra'ya giderek Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme'nin ders halkasına katılmıştır.²

Yemenli Ebu'l-Hattâb Abdülâlâ b. es-Semh el-Meâfirî (144/761), Fars kökenli olup Kayrevân'da yaşayan Abdurrahman b. Rüstem (171/787), Cezayir Varcelân bölgesinden Âsım es-Sedrâtî (141/758), Trablus'un güneyindeki Ğadamis'ten İsmail b. Derrâr el-Ğadamisî (211/826'da hayatta), Güney Tunus'ta bulunan Nefzâve'den Ebû Davud el-Kıbillî en-Nefzâvî'den (140/757'de hayatta) oluşan İlim Taşıyıcıları (Hameletü'l-İlm)³ Seleme b. Sa'd'ın davetini kabul etmiş ve daha sonra Basra'ya Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme'den ilim tahsil etmeye gitmişlerdir.⁴

* Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları, ahmetigdi@gmail.com.

¹ Ebû Zekerîyya Yahya b. Ebubekir el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sire ve Ahbâru'l-Eimme*, thk. Abdurrahman Eyyüb (Tunus: ed-Dâru't-Tünisiyye li'n-Neşr, 1985), 42-43, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Said ed- Dercîni, *Kitâbu Tabakâti'l-Meşâih bi'l-Mağrib*, Thk. İbrahim Tallây, (Kosantine: Matbaatu'l-Ba's, Ts.), I:11-12, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Said eş-Şemmâhi, *Kitâbu's-Siyer*, thk. Muhammed Hasan, (Beirut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2009), I:212, II:245-246.

² Makrîn b. Muhammed el-Bağtûri, *Rivâyâtu'l-Eşyâh Eşyâhu Cebel Nefûse eş-Şehir bi's-Siyeril-Bağtûri*, thk. Ömer b. Lokman Hammû Süleyman Bûasbâne, (Berkâ Umân: Mektebetü Hazâini'l-Âsâr, 2017), 302, Ebu'r-Rabi' Süleyman b. Abdüsselam el-Visyâni, *Siyeru'l-Visyâni*, thk. Ömer b. Lokman Hammû Süleyman Bûasbâne, (Maskat: Vizâratu't-Türâs ve's-Sekâfe, 2009), II: 544, Şemmâhi, *Kitâbu's-Siyer*, II: 270.

³ Hameletü'l-İlm kavramı şöyle tanımlanmıştır: "Hicri II/VIII. yüzyılın ilk yarısında Basra'da Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme'nin medresesinden ondan usûluddîn (itikad-kelam), fıkıh ve siyaset dersleri alarak mezun olup kendi memleketlerine davetçi alimler olarak giden talebelerdir. Bu şahıslar Maşrık ve Mağrib'de İbâzî düşüncesi ve siyasetinin ilk nüvelerini oluşturmuştur." *Mu'cemu Mustalahâti'l-İbâziyye*, I/307, Hameletü'l-İlm ekibi Basra'dan sadece Kuzey Afrika'ya değil, Umman'a da gönderilmiştir. I/307-308.

⁴ İvaz Muhammed Halifât, *Neşetü'l-Haraki'l-İbâziyye*, (Amman: Dâru'ş-Şa'b, 1978), 137.

Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme'nin ders halkasında yetişen Hameletü'l-İlm ekibi Kuzey Afrika'ya dönmeden önce onunla Mağrib'de bir siyasi hareket başlatıp başlatmama hususunda istişare ettiler. O da eğer yeterli bir sayıya ve ekonomik imkana kavuşurlarsa böyle bir hareketi başlatmalarını ve başlarına da Ebu'l-Hattâb Abdulâlâ b. Semh el-Meâfirî'yi geçirmelerini salık verir.⁵

140/757 yılında Kuzey Afrika'ya dönen Hameletü'l-İlm ekibi burada gerekli şartları sağladıktan sonra aynı yıl Ebu'l-Hattâb Abdulâlâ b. Semh el-Meâfirî'ye biat ederler. Bundan sonra da önce Trablus'u Abbasiler'in Trablus valisi Amr b. Süveyd el-Murâdî'den savaş yapmadan, ardından 141/758 yılında da Surfiyye mezhebine mensup Berberi Verfecûme kabilesinin elinde bulunan Kayrevân'ı savaşarak ele geçirirler. (Fıġlalı, DİA, "İbâziyye", XIX/257-258) Böylece bugünkü Libya ve Tunus'un önemli bir kısmına hakim olan İbâzîler, siyasal hakimiyetlerinin yanı sıra mezheplerini de bu bölgelere hakim kılmaya çalışırlar. Bu bağlamda Roger Le Tourneau'nun nakledeceğimiz sözleri biraz abartılı ve erken bir tarihe işaret etmekle birlikte çok da haksız sayılmaz: "Sözkonusu öğretinin (Hâricîlik), Mağrib'e hangi yoldan nüfuz ettiği ve nasıl yayıldığı bilinmemektedir; ancak, onun siyasi ve sosyal eşitliğe dayalı yapısının ve Emevîlerin buyruğuna karşı olan niteliğinin, Berberi halkının isteklerini aksettirdiğine şüphe yoktur. 132/750 yılına doğru hemen hemen bütün Kuzey Afrika'nın Hâricî olduğu söylenebilir."⁶

İbâzîler'in Ebu'l-Hattâb Abdulâlâ b. Semh el-Meâfirî ile sağladıkları siyasi üstünlük uzun sürmemiş, Abbasiler'in Mısır valisi Muhammed b. Eş'aş el-Huzâî'yle Safer 144/Mayıs 861 tarihinde yaptığı savaşta yenilerek 12000 civarındaki adamıyla birlikte öldürülmüştür.⁷ İbâzîler'in bu olaydan bir süre sonra Ebû Hâtim Yakub b. Lebîd et-Tücîbî el-Melzûzî'nin etrafında toplanarak ona biat ettiler ve fakat 154/771 yılına kadar herhangi bir askeri faaliyette bulunmadılar. Bu yılda Ebû Hâtim el-Melzûzî, Abbasi idaresine karşı isyan etmek için yeteri kadar kuvvete ulaşınca önce Trablus'u ardından da Kayrevân'ı ele geçirmeyi başardı.⁸ İbâzîler'in Ebû Hâtim el-Melzûzî önderliğinde Trablus ve Kayrevân bölgelerine hakimiyetleri de uzun sürmedi. Abbasi komutan Yezîd b. Hâtim el-Mühellebî, Ebû Hâtim el-Melzûzî komutasındaki İbâzîler ile Rabilüevvel 155/Şubat 772'de yaptığı savaşta

⁵ Ebû Zekerîya el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sire*, 59-60, Dercîni, *Tabakât*, I: 20-21, Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, II: 246.

⁶ P. M. Holt v.dğr., *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. Hamdi Aktaş v.dğr., (İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 1997), III: 103.

⁷ (Levvâb) İbn Sellâm b. Amr, *Kitâbun fîhi Bedü'l-İslâm ve Şerâiü'd-Dîn*, thk. Salim b. Yakub, Werner Schwartz, (Beyrut: el-Ma'hadi'l-Almâni li'l-Ebhâsi's-Şarkîyye, 2010), 127, Ebû Zekerîya el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sire*, 73-75, Dercîni, *Tabakât*, I: 34-35, Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, 2: 255-256.

⁸ Ebû Zekerîyya el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sire*, 78-81, Mustafa Öz, "Ebû Hâtim el-İbâzî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), X:147-148.

onlara üstün gelerek başta Ebû Hâtim el-Melzûzî olmak üzere birçok İbâzî'yi öldürür.⁹

Trablus ve Kayrevân'ın Abbasiler'in eline geçmesinden sonra İbâzîler, orta Mağrib'de yer alan Tahert kentine sığındı. Burada Rüstemî hanedanlığının kurucusu Abdurrahman b. Rüstem'e160/777 yılında biat edildi.¹⁰ Böylece hakimiyeti yaklaşık 160 yıl sürecek Rüstemîler devleti kurulmuş oldu. Abdurrahman b. Rüstem'in (slt. 160-171/777-787) sakin geçen imametinin ardından oğlu Abdülvehhab b. Abdurrahman b. Rüstem (171-208/787-823) imam seçildi. Onun idaresi döneminde İbâzî mezhebi gruplara ayrıldı. Bu dönemde Ebû Kudâme Yezîd b. Fendîn el-Yefrenî önderliğinde daha sonra Abdülvehhab b. Abdurrahman'ın imametini inkar etmeleri gerekçesiyle inkar edenler anlamında **Nükkâr** adını alacak fırka, oluştu.¹¹ Abdülvehhab b. Abdurrahman'ın tarafında kalan ana kitle ise Vehbiyye diye adlandırıldı.¹²

Hameletü'l-İlm ekibinden Ebu'l-Hattâb Abdulâlâ b. Semh el-Meâfirî'nin (144/761) oğlu olduğu için Trablus çevresi halkı tarafından çok sevilen Halef, babası öldükten sonra Trablus çevresi ileri gelenleri tarafından Trablus bölgesi valisi seçildi. Halk, Halef'i vali seçtikten sonra da bu durumu Tahert'e bildirdiler. Abdülvehhâb b. Abdurrahman Halef'in valiliğini kabul etmemesi ve onun da valilik konusunda ısrarı sonucunda Halef b. Semh'i destekleyenler Tahert'in otoritesini ret etti. Böylece Abdülvehhâb b. Abdurrahman döneminde Kuzey Afrika İbâzîliği'nden ayrılan ikinci bir fırka olarak Halefiyye doğmuş oldu.¹³

Üçüncü Rüstemî imamı Ebû Saîd Eflah b. Abdülvehhâb (208-258/823-872) döneminde Ferec b. Nasr en-Nefûsî (III/IX), Kantarâra bölgesine vali olmayı umarken bu göreve bir başkası atandığı için Ebû Saîd Eflah b. Abdülvehhâb'ın imametini

⁹ Ebu İshak er-Rakik İbrâhim b. el-Kâsım Rakik el-Kayrevânî, *Târihu İfrîkiyye ve'l-Mağrib*, thk., Abdullah el-Âli ez-Zeydân, İzzuddin Ömer Musa, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 123-124, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk., Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), V: 197-198, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldun el-Müsemmâ Divânu'l-Mübtede ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsarahum min zevî's-Sultânî'l-Ekber*, thk., Halil Şehhâde, Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), IV: 247, İbâzî kaynaklarda savaşın yeri Cebel Cenbî ya da Cenbî diye geçer. Levvâb b. Sellâm, *Bedü'l-İslâm*, 131, Ebû Zekerîya el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sire*, 83, Dercîni, Cenâ diye kaydeder, Dercîni, *Tabakât*, I: 39, Şemmâhî, yer adını zikretmese de buranın mübarek olduğuna ve Perşembe geceleri bir nurun parladığına dair rivayetler nakleder. Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, II/262-263.

¹⁰ Ebû Zekerîya el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sire*, 85, Dercîni, *Tabakât*, I: 40-41, Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, II: 264.

¹¹ Ebû Zekerîya Varcelânî, *Kitâbu's-Sire*, 92 vd, Dercîni, *Tabakât*, I: 47 vd., Şemmâhî, *Siyer*, II/274 vd., Tadeusz Lewicki, "Nükkâr", *The Encyclopaedia Of Islam New Edition* (Leiden: E. J. Brill, 1995), VIII/112.

¹² İbrahim b. Bekir Behhâz v.dğr., *Mucemu Mustalahâtî'l-İbâziyye* I-II, (Maskat: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye, 2011), II: 1117-1118.

¹³ Ebû Zekerîya el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sire*, 180-181, Visyânî, *Siyer*, I: 328, Dercîni, *Tabakât*, I: 106-108, Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, II: 546, Behhâz, *Mu'cemu Mustalahâtî'l-İbâziyye*, I: 352-353.

meşru olmadığını iddia eder. Kuzey Afrika İbâziliği'nden kopan bu üçüncü grup da Neffâsiyye adıyla anılır.¹⁴

Özellikle hanedan içi mücadeleler, kabile çekişmeleri sebebiyle zayıflayan Rüstemi Hanedanlığı, Fâtımiler tarafından başkentleri Tahert'in işgal edilmesiyle 296/909 yılında yıkılır. Rüstemi hanedanlığından sağ kalanlar ve İbâziler, Fatimî otoritesinin olmadığı Varcelân bölgesine kaçarak buraya yerleşirler.¹⁵

Tahert'te bunlar yaşanırken, Rüstemiler'in yıkılışından sonra İbâziler, Cebel Nefûse'de ise Ebû Yahya Zekeriyya el-Ercânî'ye (ö. 325/936'dan önce) savunma imamı (İmâmu'd-difa') olarak biat etmişlerdir.¹⁶ Zira Cebel Nefûse, tarihinin büyük bir kısmında merkezi otoritenin hakimiyetinin dışında kalmıştır.

Fâtımiler'den kaçarak Tahert'ten Varcelân'a giden sâbık Rüstemi imamlarından Yakub b. Eflah ve oğlu Ebû Süleyman b. Yakub ailesiyle birlikte Varcelân'a yerleşti. O hayatta iken oğlu Ebû Süleyman b. Yakub, Ahmed b. Hüseyin el-Atrablusî'nin Dîvân adlı eserini okuyarak Vehbî-İbâziliğe muhalif kanaatlere sahip oldu. Babası Varcelân'da yaşayan İbâzileri onun fikirlerinin yanlışlığı noktasında uyardı. Babası öldükten sonra da Varcelânlı önde gelen İbâzî alim Ebû Salih Cennûn b. Yemriyân ile aralarında tartışmalar oldu. Bu tartışmalar neticesinde o ve tabileri Vehbî-İbâziler'den koparak farklı bir topluluk oluşturdular. İbâzî kaynaklar onları tezikle pişirilen yemeğin haram olduğu iddialarına istinaden Fersiyye diye adlandırdı.¹⁷

Fâtımiler döneminde İbâziliğin Nükkâr koluna mensup olan Ebû Yezîd Mahled b. Keydâd'ın (336/947) gerçekleştirdiği ayaklanma, hem Kuzey Afrika'yı etkilemiş hem de İbâziler tarafından da destek görmüş olması sebebiyle İbâzî kaynaklarda kendisine yer bulmuştur. Ebû Yezîd'in 316/928 yılında başlayan Fatimî karşıtı daveti, başlangıçta bir mezhep vurgusu taşııyordu.¹⁸ Bu isyanın Fâtımiler tarafından bastırılması ile Vehbiyye fırkası Nükkâr'a karşı güçlü bir pozisyona geçmiş oldu. Zira hem en önemli adamlarını kaybettiler hem de Fâtımiler tarafından doğrudan hedef haline geldiler.

İbâzî alim Ebû'l-Kâsım Yezîd b. Mahled el-Visyânî'nin (ö. 358/968) Fâtımiler tarafından öldürülmesi üzerine onun öcünü almak isteyen ve Fâtimî hakimiyetinden hoşnut olmayan İbâziler, Ebû Hazer Yağlâ b. Ziltâfa savunma imamı (imâmu'd-difâ') olarak biat ederler. İbâzî birlikler Bağây'a (Begâye) vardıklarında

¹⁴ Ebû Zekeriyya Varcelânî, *Kitâbu's-Sire*, 135-143, Dercîni, *Tabakât*, I: 77-83, Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, II: 351-352.

¹⁵ Ebû Zekeriyya el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sire*, 178-179, Dercîni, *Tabakât*, I: 104-106, Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, II: 545-546.

¹⁶ Bağtûri, *Rivâyât*, 316-319, Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, II: 388-390.

¹⁷ Ebû Zekeriyya el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sire*, 180-181, Visyânî, *Siyer*, I: 328, Dercîni, *Tabakât*, I: 106-108, Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, II: 546.

¹⁸ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, IV: 52.

Ebû Temîm Muiz Lidînillâh'ın ordusu tarafından kuşatılırlar. 358/968 yılında gerçekleşen bu olayda İbâzî birlikleri kısa sürede dağılır.¹⁹ Ebû Hazer Yağlâ b. Ziltâf önderliğinde gerçekleştirilen kalkışmadan sonra Kuzey Afrika İbâzîleri, imameti yeniden kurmaya kalkışmamış, kitmân dönemi denilen bir İbâzî imamın riyasetinin olmadığı döneme girmişlerdir.²⁰

Cerbe Adası'nda yaşayan Ebû Zekeriyya Fasîl b. Ebû Misver el-Yehrâsenî, 408/1017-1018 yılında Ebû Abdullah Muhammed b. Bekr el-Fursuttâî'ye (ö. 440/1049) bir grup göndererek "Halaka" veya "Azzâbe" adını verdikleri sistemin kurulmasını istemiştir. O da bir süre değerlendirme yaptıktan sonra 409/1018'de Cezayir'in güneydoğusunda yer alan Tuggurt yakınlarındaki Tîn Yeslâ'da bir mağara kazdırarak ilk Azzâbe teşkilatını kurdu.²¹ Azzâbe teşkilatının kurulmasından itibaren Kuzey Afrika İbâzîleri bir devlet talebinde bulunmaktan vaz geçerler. Düğün işleyen bir Azzâbe (halaka) teşkilatı, adil bir devlet başkanı ile eş görülmüştür.²² Ancak bu teşkilat, savunma gibi özel durumlar hariç askeri faaliyette bulunmamış, başta İbâzîlik bazlı eğitim, yargılama, dini mekan ve vakıfların idaresi, çarşı pazarın düzenlenmesi gibi konularda faaliyet göstermiştir.²³

Zîrîler (361-543/971-1148) döneminde yoğun bir baskıya maruz kalan İbâzîler, özellikle Güney Tunus bölgesinde güçlerini yitirmiş, Muiz b. Bâdis'in ordularının 440/1048 tarihinde Kal'atu Dercîn'i kuşatmasının ardından kurtulabilenler, Cezayir'in güneyinde yer alan Aclû ve Vâdî Sûf taraflarına göç etmiştir.²⁴

Fâtîmî halifesi Müstansır-Billâh (427-487/1036-1094) 441/1049 yılında Benû Hilâl ve Benû Süleym adlı bedevi kabilelerini Mağrib'e doğru göç ettirdi. Bu kabilelere ele geçirdikleri bölgenin kendilerinin olduğu ifade edildi. Onlar da Berka'dan başlayarak Kuzey Afrika'yı istila ettiler.²⁵ Hilâlî tehciri ile bütün bir Mağrib'in etnik ve sosyal yapısı alt üst olurken, merkezden uzak olmalarına rağmen bu göç dalgası İbâzî coğrafyaları da etkiledi.

Mağrib'i şiiileştirmeye çalışan Fâtümîler'den sonra Zîrî emiri Muiz b. Bâdis, bölgeyi Mâlikîleştirme politikası gütmüştür. Bu politika Murâbitlar (448-541/1056-1147), Muvahhidler (524-667/1130-1269) ve Hafsîler (627-982/1229-1574) tarafından da devam ettirilmiştir. Netice'de İbâzîlik Cezâyir Mizâb, Tunus

¹⁹ Ebû Zekeriyya el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sîre*, 201-206.

²⁰ Tadeusz Lewicki, "al-İbâziyya" *The Encyclopaedia Of Islam New Edition* (Leiden: E. J. Brill, 1995), III: 656.

²¹ Ebû Zekeriyya el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sîre*, 252-255, Dercînî, *Tabakât*, I: 167-170, Ferhât Ca'bîrî, *Nizâmu'l-Azzâbe inde'l-İbâziyye el-Vehbiyye fî Cerbe*, (Tunus: el-Matbaatu'l-Asriyye, 1975), 29-37.

²² Ebû Ammâr Abdülkâfi b. Ebû Yakub et-Tenâvüti, *Siyeru Ebi Ammâr Abdülkâfi*, thk., Mesud Mezhûdî, (es-Sîb: Mektebetü'd-Dâmirî, 1996), 17.

²³ Behhâz, Mu'cemu Mustalahâtî'l-İbâziyye, II: 702-704.

²⁴ Ebû Zekeriyya el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sîre*, 305, Visyânî, *Siyer*, II: 557, Dercînî, *Tabakât*, II: 406-407, Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, II/588.

²⁵ İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, VI: 19-21.

Cerbe, Libya Cebel Nefûse bölgelerine sıkışıp kalan küçük mezhep topluluklarına dönüşmüştür. İbâzî tarih eserleri, hicri ikinci yüzyılın başından itibaren Kuzey Afrika'ya giren bu mezhebin yayılış ve varoluş hikayesini anlatmaktadır.

2. İbâzî Tarih Literatürü ve Muhâlif Kaynak Kullanımları

Kuzey Afrika'ya II/VIII. yüzyılın başlarında giren ve Libya'dan Cezayir'e kadar geniş bir alanda yayılma imkanı bulan Haricîler/İbâzîler, aynı zamanda III/IX. yüzyıldan başlayarak IX/XVI. yüzyıla kadar birbirini besleyerek gelişen bir tarih yazım geleneği de üretmişlerdir. Kuzey Afrika'da İbâzîler tarafından yazılan ilk tarih eseri, Levvâb b. Sellâm el-Levâtî'nin (273/886'da hayatta) Kitâbun fîhi Bedü'l-İslâm ve Şerâiü'd-Dîn adlı eseridir. Libya Cebel Nefûse'den olup hayatını Libya ve Güney Tunus'ta geçiren Levvâb b. Sellâm'ın eserinde ilk dönem İslam tarihi olaylarının yanı sıra İbâzîler'in Kuzey Afrika'daki tebliğ faaliyetleri, yaptıkları savaşlar, çeşitli mezhebi ayrışmalar, ilk İbâzî yönetimler, Rüstemî hanedanlığı, Mekke, Basra, Küfe, Yemen Umân, Hadramevt, Horasan ve Kayrevân'da yaşayan İbâzî alimlerden bahseder.²⁶

Levvâb b. Sellâm, Vehbî-İbâzîliğe muhalif, Halefiyye, Hüseyniyye ve Neffâsiyye fırkalarının kurucu ve taraftarları ile hem görüşmüş hem mektuplaşmış hem de rivayet nakletmiştir. Hüseyniyye'nin kendisine nispet edildiği Ahmed b. Hüseyin (Hasan) el-Atrablusî'nin (III/IX) oğulları ile Ecdâbiyye'de görüşmüştür.²⁷ Halefiyye'nin kurucusu Halef b. es-Semh ile bazı dini konularda mektuplaşmış ve ayrıca Cendûbe'de görüşmüştür.²⁸ Neffâsiyye fırkasının kurucusu Neffâs b. Nasr en-Nefûsî'den (III/IX) de nakillerde bulunmuştur.²⁹ Levvâb b. Sellâm, İbâzî kaynakların haricinde kaynak kullanmamış, ama mezhep içi ayrılıklı kişilerden alıntılar yapmıştır. Bu durum, ya onun mezhep içi ayrışmalara bakış açısının geniş olması ya da yaşadığı devirde bu fırkaların henüz keskin bir biçimde birbirinden kopmamış olmasıyla izah edilebilir.

Ancak Levvâb b. Sellâm'dan yaklaşık iki yüzyıl sonra Cezayir Varcelân bölgesinde yaşayan Ebû Zekeriyya el-Varcelânî (474/1081'de hayatta) Kitâbu's-Sîre ve Ahbâru'l-Eimme adlı eserini telif etmiştir.³⁰ İbâzîliğin Kuzey Afrika'ya girişi, Rüstemî hanedanlığı, Fâtımîler'in kuruluşu ve Fatımîler'e karşı isyanlar ile yaklaşık V/XI. yüzyılın sonlarına kadar Cerbe, Güney Tunus, Vâdî Rîğ, Vâdî Sûf, Varcelân ve Cebel Nefûse'de yaşayan alimlerin hayatını, Azzâbe teşkilatının kuruluşu ve farklı bölgelerdeki faaliyetlerini anlattığı bu eser, Kuzey Afrika İbâzîleri tarafından telif

²⁶ (Levvâb) İbn Sellâm, *Bedü'l-İslâm*, 7-9.

²⁷ (Levvâb) İbn Sellâm, *Bedü'l-İslâm*, 135.

²⁸ (Levvâb) İbn Sellâm, *Bedü'l-İslâm*, 114, 130.

²⁹ (Levvâb) İbn Sellâm, *Bedü'l-İslâm*, 110.

³⁰ Salih Arı, "Ebû Zekeriyâ Vercelânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) XLIII: 51-52.

edilen ilk sistematik kitaptır.³¹ Ebû Zekeriya Varcelânî, Kitâbu's-Sîre'de tarihi olayların anlatımında umumiyetle İbâzî kaynaklara dayanır. Ancak Fars ve Acemlerin faziletlerini anlattığı bölümde Hz. Peygamber'in doğumu sebebiyle gerçekleşen harikulade olayları İbn Kuteybe'nin A'lâmu'n-Nebî ve Câhız'ın el-Va'z ve 'z-Zühd adlı eserinden aktardığını söyler.³² Ebû Zekeriyya el-Varcelânî'nin kendinden önce yaşayan Levvâb b. Sellâm'a göre muhalif İbâzî fırkalardan nakil yapmaz, ve onların eserlerine karşı çok sert bir tutum içindedir.³³

Ebû Zekeriyya el-Varcelânî'nin talebelerinden Ebu'r-Rabî' Süleyman b. Abdüsselâm el-Visyânî (557/1161'de hayatta), hocasının eserinde yer almayan V-VI/XI-XII. yüzyıllardaki olay ve kişileri anlatmak üzere yazdığı Kitâbu's-Siyer adlı eserinde Cebel Nefüse, Cerbe Adası ve çevresi, Güney Tunus'ta bulunan Kastaliya ve Nefzâve, Cezayir'in güneybatısında yer alan Vâdî Riğ ve Vâdî Sûf'da yaşayan alimlerin hayat hikayelerini anlatır. Ebu'r-Rabî' Süleyman b. Abdüsselâm el-Visyânî'nin eseri, Ebû Zekeriyya el-Varcelânî'nin Kitâbu's-Sîre'sinin hem bir tekmilesi hem de bir zeyli sayılır. Tekmilesi sayılır, zira Ebû Zekeriyya el-Varcelânî'nin ele aldığı dönemlerde anlatmadığı konuları da Visyânî işler. Zeyl sayılır, zira Ebû Zekeriyya el-Varcelânî'nin bahsetmediği V-VI/XI-XII. yüzyıl uleması ve olaylarını da ele alır.³⁴

Visyânî'nin eserinde Vehbî-İbâzî olmadığı halde atıf yaptığı tek kaynak görebildiğimiz kadarıyla Abdullah b. Yezîd el-Fezârî'ye (II-III/VIII-IX) ait bir kitaptır: "İbn Yezîd el-Fezârî'ye ait bir kitapta gördüm ki: 'Kim kible ehlinde bir kimseye müşrik derse, o kişi münafık olur.' Zaten bu görüş Vehbî-İbâzî alimlerin de ortak kanaatidir."³⁵ Bundan başka bir yerde de İbnü'l-Mukaffa'nın (ö. 142/759) "Usulü zayi eden maksadına eremez" sözünü nakleder.³⁶ Visyânî, muhalif mezhep mensuplarının kitaplarının okunmaması konusunda en sert görüşlere sahip olan İbâzî tarihçidir. O eserinde "Muhaliflerin Kitaplarının Okunması ve Bundan (insanların) Nehyedilmesi Konusu" şeklinde bir başlık açarak bu konuda İbâzî tarih ve literatürüne geçen olay ve kişileri anlatır.³⁷

Rivâyâtü'l-Eşyâh adlı eserinde İbâzî tarihini Cebel Nefüse merkezli olarak anlatan Makrîn b. Muhammed el-Bağtûrî en-Nefûsî'nin (599/1202-1203'te hayatta) eserinde kaynaklara atıf bulunmamaktadır. Zira eseri istinsah eden kişi senet kısımlarını hazf etmiş olduğu için elimizdeki nüshanın kaynakları tespit edilememiş-

³¹ Tadeusz Lewicki, *el-Müerrihûn el-İbâziyyûn fî İfrîkiyâ eş-Şimâliyye*, Arp. Çev. Mâhir Cerrâr, Rîmâ Cerrâr, (Beyrut, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2000), 136.

³² Ebû Zekeriyya el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sîre*, 44, 49.

³³ Ebû Zekeriyya el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sîre*, s. 180.

³⁴ Lewciki, *el-Müerrihûn el-İbâziyyûn*, s. 104-106.

³⁵ Visyânî, *Siyer*, I: 438.

³⁶ Visyânî, *Siyer*, II: 745.

³⁷ Visyânî, *Siyer*, II: 720-722.

tir.³⁸ Bağtûrî, metin içerisinde de herhangi bir muhalif kaynağa isim vererek atıf yapmaz.

Tunus'un güneyinde yer alan Dercîn'e nispet edilen tarihçi Ebu'l-Abbas Ahmed b. Said ed-Dercîni (670/1271), Kitâbu Tabakâti'l-Meşâyih bi'l-Mağrib adlı kitabını kendisinden önce yazılan Ebû Zekerîyya el-Varcelânî'nin Kitâbu's-Sîre ve Visyânî'nin Kitâbu's-Siyer'i gibi İbâzî tarihlerini ve başka kaynakları kullanarak hazırlamış, eserini de iki bölüme ayırmıştır. Eserin ilk bölümünde Ebû Zekerîyya el-Varcelânî'nin Kitâbu's-Sîre ve Ahbâru'l-Eimme adlı eserini bazı ilave ve çıkarmalar ile tekrar eder. İkinci bölümde ise elişer yıllık zaman dilimi içerisinde 12 tabakaya ayırdığı İbâzî alim ve meşhurlarını tabaka tabaka ele alır. Dercîni, İbâzî olmayan kaynakları az da olsa kullanır. O, Müberred (ö. 286/900), Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî'ye (ö. 414/1023) atıflar yapar.³⁹ Dercîni, Rakîk el-Kayrevânî'nin Fatımî daveti ile ilgili verdiği bilgileri Ebû Zekerîyya el-Varcelânî'nin anlatımına yeğler.⁴⁰

Dercîni'nin Tabakât'ta eksik bıraktığı siyer, ilk dört halife ve fitne olayları gibi hususları Ebu'l-Fadl Ebu'l-Kâsım el-Berrâdî'nin (ö. 810/1407 civarı) el-Cevâhiru'l-Müntekât fimâ Ehalle bihi Kitâbu't-Tabakât adlı kitabında ele almıştır. Levvâb b. Sellâm'dan sonra o, ilk defa ilk dönem İslam tarihi hadiselerini anlatan İbâzî tarihçidir.⁴¹ Berrâdî, diğer İbâzî tarihçilere göre İbâzî olmayan kaynakları kullanma konusunda daha rahat davranır. O, İbn İshak (ö. 151/768), İbnü's-Sağîr el-Mâlikî (III/IX), Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi sünni kaynakları eserinde kullanmıştır.⁴² Berrâdî eserinde ayrıca Nükkâr fırkasının kurucularından Abdullah b. Yezîd el-Fezâri'den özellikle Tahkîm olayı ve Nahrevân Savaşı ile ilgili rivayetleri sayfalarca nakletmiştir.⁴³

Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebû Osman eş-Şemmâhî'nin (ö. 928/1522) yazdığı Kitâbu's-Siyer adlı eser, İbâzî tarih yazıcılığının zirvesidir. Zira o, kendinden önce yazılan bütün İbâzî kaynakları -Levvâb b. Sellâm'ın Bedü'l-İslâm'ı ve Bağtûrî'nin Rivâyâtu'l-Eşyâh'ı dahil- kullanmış, ne Ebû Zekerîyya el-Varcelânî, Visyânî, Bağtûrî ve Dercîni gibi ilk dönem olaylarını ihmal etmiş, ne de Berrâdî gibi bütünüyle sadece ilk dönem olaylarına yoğunlaşmıştır. Şemmâhî, Hz. Peygamber'in hayatından başlayarak İbâzî tarihini bu tarihe eklemleyerek kendi dönemine kadar bütüncül bir İslam tarihi oluşturmuştur. Hz. Peygamber'in hayatını, dört halife dönemini, Emevîler zamanındaki Hâricî ayaklanmalarını, İbâzîler'in Maşrık'taki faaliyetlerini,

³⁸ Bağtûrî, *Rivâyâtu'l-Eşyâh*, 379.

³⁹ Ali b. Said b. Salim er-Riyâmî, *ed-Dercîni ve Menhecuhû fi Kitâbi Tabakâti'l-Meşâyih bi'l-Mağrib*, (Doktora Tezi, el-Câmiatu'l-Urdüniyye Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, 2013), 103-105.

⁴⁰ Dercîni, *Tabakât*, I: 91-92.

⁴¹ Lewcîki, *el-Müerrihûn el-İbâziyyûn*, 73-76.

⁴² Ebu'l-Kâsım b. İbrahim el-Berrâdî, *el-Cevâhiru'l-Müntekât*, Haz. Ahmed b. Suûd es-Siyâbî, (London: Dâru'l-Hikme, 2014), 16, 17, 95, 194, 195, 219.

⁴³ Berrâdî, *el-Cevâhir*, 134-157.

onların Kuzey Afrika'da yayılmaya başlamasından kendi yaşadığı zamanına -yani X/XVI. yüzyıla- kadar ki alim ve önderlerini ve önemli hadiselerini eserinde anlatır.⁴⁴ Şemmâhî, İbâzî olmayan kaynakları kullanma konusunda kendinden önceki İbâzî tarihçilerin hepsinden daha rahattır. Zira onun Tunus'ta ders aldığı hocalarından biri olan el-Baydemûrî (ö. 894/1489) sünnidir.⁴⁵

Şemmâhî, İbnü's-Sağîr el-Mâlikî (III/IX), Ali b. Hüseyin el-Mesûdî (ö. 345/956), Rakîk el-Kayrevânî (ö. 425/1034'ten sonra), Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094) gibi sünnî kaynakları eserinde rahatlıkla kullanır.⁴⁶ Hatta Şemmâhî bir yerde Rakîk el-Kayrevânî'nin verdiği bilginin Ebû Zekerîyya el-Varcelânî'nin verdiği bilgiden daha doğru olduğunu söyler.⁴⁷

3. İbâzî Tarih Literatüründe Farklı Mezhep Kitaplarına Eleştirel Bakış

Farklı mezhep ve görüş mensuplarının kitaplarının okunmasının mahzurlu görülmesinin İslam düşünce geleneğinde pek çok örneği vardır. Sözgelimi Gazzâlî, filozofların kitaplarını okunmasının yasaklanması gerektiğini, bunun insanların korunması için gerekli olduğunu savunur: "Yemin ederim ki insanların çoğu hakkı bătıldan ve hidayeti dalâletten ayırma konusunda kendilerini yetenekli, uzman, yetkin akıl sahibi ve donanımlı zannettiklerinden dolayı, dalâlet ehlinin kitaplarını okuyup incelemekten mümkün mertebe hepsini men etmek için bu kapının tamamen kapatılması gerekir."⁴⁸ Hatta bu tavır şiirlere bile yansımıştır. Bâkî'nin (ö. 1008/1600) Hayriyye'deki şu beyti bunun en tipik örneklerindedir: "Hikmetü felsefeden eyle hazer/Evliya nüshasına eyle nazar."⁴⁹

İbâzî gelenekte de öteki olarak tanımlanan mezhep ve görüş mensuplarınca yazılan bazı kitapların okunması sakıncalı görülmüştür. İbâzî tarih eserlerinde İbâzî olmayanları ifade etmek üzere kullanılan en genel kavram muhalif kavramıdır. Bu kavram ile hem İbâzîlikten ayrılan Nükkâr, Halefiyye, Neffâsiyye, Hüseyniyye, Sekkâkiyye, Fersiyye kastedilir. Hem de Kuzey Afrika'da yayılma imkanı bulan Hanefilik, Mâlikîlik, Mutezile Sufriyye ve Şiilik kastedilir. Ebû Zekerîyya el-Varcelânî, Fâtımîler'den bahsettiği bir pasajda şu mezhepleri muhalif olarak adlandırır: Mâlikîlik, Vâsiliyye (Mutezile), Şia ve Sufriyye.⁵⁰ Şemmâhî ise bu kavramı Nükkâr'ın adını doğrudan zikrederek onlar için kullanır.⁵¹

⁴⁴ Mustafa Öz, "Kitâbü's-Siyer" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 115.

⁴⁵ Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, II: 794.

⁴⁶ Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, I: 118, II: 250, 268, 659.

⁴⁷ Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, II: 262.

⁴⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Hakikat Arayışı el-Münkız mine'd-Dalâl*, çev. Abdürrezzak Tok, (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 24.

⁴⁹ Mahmut Kaplan, *Hayriyye Nâbi İnceleme Metin*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1990), 291.

⁵⁰ Ebû Zekerîyya el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sire*, 301.

⁵¹ Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, II: 608.

İbâzî tarihçiler, farklı mezhep mensuplarının kitaplarından hem yararlanıp hem de nakiller yapmalarına rağmen bu eserlerde farklı mezheplere mensup kişilerin yazdığı kitapların okunmasını yasaklayan rivayetler de nakletmiştir.

2.1. Şii Bir Kişinin Yazdığı Eserin Okunmasının Yasaklanması

Ebû Amr Osman b. Halife es-Sûfî'ye (VI/XII) Kitâbu's-Sîre ve Ahbâru'l-Eimme yazarı Ebû Zekerriyya Yahya b. Ebubekir el-Varcelânî şöyle demiştir: "el-Fulânî adlı kitap hariç Ehlü'd-Da've'nin (İbâzîler) kitaplarının hepsinden ilim alınır. İbâzî alimler, O kitabın okunmasından insanları sakındırırlardı. O kitabın yazarının Sâbir b. Velmevî (?) olduğu nakledildi. Ebû Nuh Salih b. İbrahim b. Yusuf ez-Zemrîni (557/1161'de hayatta) ise el-Fulânî'nin yazarının Sâbir b. Velmevî olmadığını söyledi. Ebû Zekerriyya Yahya b. Ebubekir el-Varcelânî ise bu kitabı Şia mezhebine mensup bir kişinin yazdığını söyledi."⁵² El-Fûlânî, kitabının ne içeriği ve ne de yazarının Şii oluşu dışında kaynaklarda malumat bulunmamaktadır. Muhtemelen İbâzî alimler, İbâzîliğe aykırı fikirler taşımasından dolayı bu eserin okunmasını yasakladılar.

2.2. Sünnî Bir Kişinin Yazdığı Eserin Okunmasının Yasaklanması

İbâzî kaynaklarda okunması sakıncalı görülen bir diğer kitap da Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbüri'nin (318/930 [?]) el-İşrâf fî Marifeti'l-Hilâf adlı eseridir. Kendisine Münzirîyye adında müstakil bir mezhep nispet edilen ve mezhepler arasındaki ihtilafları çok iyi bilen bir âlimdir. İbnü'l-Münzir en-Nisâbüri, el-İşrâf adlı eserinde fikhin münâkehât, muâmelât ve cinâyât konularıyla ilgili eski fakihlerin delilleriyle birlikte görüşlerini serd ettikten sonra kendi görüşünü nakleder.⁵³

El-İşrâf'ı okumaktan dolayı Yusuf b. Musa el-Kantarârî ed-Dercîni (V-VI/XI-XII) ve Ebû Yakub Yusuf b. Halfûn el-Varcelânî (VI/XII) adlı İbâzî alimler kınanmıştır. Ayrıca Azzâbe tarafından hıttâ cezasına da çarptırılmıştır. Hıttâ ya da diğer adıyla hicrân cezası, bir bölgenin uygulamalarına muhalif hareket eden kişinin Azzâbe halkasından uzaklaştırılmasıdır.⁵⁴ Bu hadiseler İbâzî tarih eserlerine şöyle yansımıştır:

"Ebû Amr Osman b. Halife es-Sûfî'nin (VI/XII) naklettiğine göre Şeyh Ebû Zekerriyya Yahya b. Ebû Zekerriyya b. Fasîl ez-Zevvâğî (VI/XII), Ebû Muhammed Abullah b. İsa el-Abbâsî (V-VI/XI-XII) ve Yusuf b. Musa ed-Dercîni'nin (V-VI/XI-XII) arkadaşlıklarının bir kitaptan ötürü bozulduğunu gördü. Yusuf b. Musa, Şeyh Ebû Zekerriyya Yahya'ya dedi ki 'Ey kardeşim, onun bana karşı çıkmasına ne diyorsun? Beni İbâzî olmayan (Ehlü'l-Hilâf) bir kişinin yazdığı Kitâbu'l-İşrâf adlı eseri

⁵² Visyani, *Siyer*, II: 691.

⁵³ Cengiz Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nisâbüri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), XXI: 158-159.

⁵⁴ Behhâz, *Mu'cemu Mustalahâtî'l-İbâziyye*, I: 343-344.

okurken gördü. Hemen Tûnîn'e Meşâyih'in yanına gidip gördüklerini anlattı. Onlar da bana hıttâ ve hicrân cezasına çarptırıldığıma dair bir haber gönderdiler. Ben acele edip onlara yetiştim ve yaptığımdan ötürü tövbe ettim. Beni kınadılar ama yine aralarına aldılar. Şeyh Ebu'r-Rabi' Süleyman b. Yahlef el-Mezâtî'nin (471/1079) ve Ebû İshak İbrahim b. Yusuf el-Mezâtî (V/XI) o kitabı okuyanlar bereket görmesin diye beddua ettiler. Eğer ben onlar bana hicrân cezası verdikleri zaman ölseydim cehenneme giderdim' Şeyh Ebû Zekeriyya Yahya b. Ebû Zekeriyya b. Fasîl ez-Zevvâğî bu iki arkadaşın arasını düzeltti."⁵⁵

a. "Ebû Yakub Yusuf b. Halfûn el-Varcelânî (VI/XII), Kitâbu'l-İşrâf ve başkaca ilm-i hilâf ile ilgili kitapları çokça okurdu. Azzâbe bu durumu hoş görmez, ona karşı öfkelenirdi. Hatta ona (bu kitapları okumak) yasaklanmıştı. Bir defasında Azzâbe üyelerinden biri ona 'Mezhebimizi terk mi ettin, ondan yüz mü çevirdin' diye yüzüne söylemişti." (Dercîni, Tabakât, II/496, Şemmâhî, Siyer, II/644-645).

El-İşrâf'ın okuması yasaklanan Ebû Yakub Yusuf b. Halfûn el-Varcelânî el-Mezâtî (VI/XII), el-Ecvibe adında fıkhi meseleleri ele alan bir kitap yazmıştır. (Şemmâhî, Siyer, II/646) İbâzî alimlerin el-İşrâf'ı okumayı doğru bulmaması ve hatta bundan dolayı İbâzî âlimleri cezalandırması, muhtemelen eseri okuyanların İbâzî düşünceden ayrılacağı kanaatine dayanmaktadır. Zira İbâzî tarihçiler, İbâzîlik'ten ayrılan fırkaların kitaplarının okunmasına karşı da benzer bir tepkiyi vermiştir.

İbâzîliğin Hüseyniyye Kolundan Birinin Yazdığı Eserin Okunmasının Yasaklanması

Bu olayı anlatmadan önce İbâzîliğin iki kolu hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Zira olayın kahramanlarından biri -yani kitabın yazarı- İbâzîliğin Hüseyniyye kolunun kurucusu Ahmed b. Hüseyin el-Atrablusî b. Ebû Ziyâd'dır (III/IX). Diğeri ise -muhalife ait kitabı okuduğu için sapan- İbâzîliğin Fersiyye kolunun kurucusu Ebû Süleyman b. Yakub b. Eflah'tır (311/923'te hayatta). Fersiyye'nin kurucusu Rüstemî imamlarından Yakub b. Eflah'ın oğlu Ebû Süleyman b. Yakub b. Eflah'tır. Bazı fıkhi konularda Vehbiyye'den ayrılan Fersiyye, sadece Varcelân çevresinde yayılma imkanı bulmuş ve VI/XII. yüzyıldan sonra yok olmuştur.⁵⁶

Ahmed b. el-Hüseyin'in kurucusu olduğu Hüseyniyye, bazı itikadi ve fıkhi konularda Vehbî-İbâzîlik'ten ayrılmıştır. Bu mezhebin tabileri VII/XIII. yüzyıla kadar Cebel Nefûse'nin çeşitli bölgelerinde varlıklarını sürdürmüştür.⁵⁷

⁵⁵ Visyânî, *Siyer*, II: 720, Dercîni, *Tabakât*, II: 470, Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, II: 634.

⁵⁶ Amr Halife en-Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâziyye*, Arp. Çev. Mihâil Hürî, Mâhir Cerrâr, (Tunus: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 2012), 218.

⁵⁷ Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, II: 773, en-Nâmî, *Dirâsât ani'l-İbâziyye*, 213-217.

Ahmed b. Hüseyin el-Atrablusî'nin Dîvân diye adlandırılan ve okunması doğru bulunmayan eseriyle ilgili İbâzî tarih eserlerine yansıyan olay şöyledir:

"Ebû Süleyman b. Yakub b. Eflah (311/923'te hayatta), bazı ilimleri ve kitapları okumayı kendine yol edindi. Babası Yakub b. Eflah, Varcelân'daki İbâzîler'in oğlu hususunda uyardı ve şöyle dedi: 'Sakın ha ona inanmayın! Çünkü o, İbnü'l-Hüseyin'in Dîvân'ını okumuştur.'"⁵⁸

Yazarı Bilinmeyen Bir Kitabın Okunmasının Yasaklanması

İbâzî kaynaklarda okunması yasaklanan kitaplardan birinin de yazarı bilinmemektedir. Esere tenkit amaçlı olarak "Şeytan'ın Kitabı" adı verilmiştir. Kitabın IX/XV. yüzyıla kadar Cezayir'in güneydoğusunda bulunduğu Berrâdî tarafından dile getirilmiştir. O, eserle ilgili başkaca malumatları şöyle ifade eder:

"Başka bir kitap da vardır ki Kitâbu'ş-Şeytân adıyla meşhurdur. Farklı meseleleri bir araya getiren bir kitap olup içinde kabul edilmeyen görüşler de vardır. Yine bu kitapta tiksinti verici ve iğrenç bilgiler de bulunur. Şeyhlerimizin o kitabın okunmasını yasakladıklarını gördüm. Ayrıca o kitaptan bir meseleyi alıp onunla fetva veren kişiyi de hicrân cezasına çarptırıyorlardı. Bu kitaba Kitâbu'ş-Şeytân adını kim koymuş bilmiyorum ama bizim memleketimiz olan Bilâdu Erîğ'de (Vâdî Rîğ) bu kitap meşhurdur."⁵⁹

İbâzî alimlerin kitaplarla ilgili yasakları sadece belli kitapların okunmasının yasaklanması ile de sınırlı değildi. Onlar kitapların ödünç verilmesinde de aynı mezhepten olma şartını koşmuşlardır. V/XI. yüzyılda Tunus'un güneyindeki Hâmm'e'de yaşayan İbâzî alim Ebû İmrân Musa b. Südrîn, yaşadığı dönemde kitap alışverişi konusundaki geleneği şöyle özetlemiştir: "Ebû İmrân Musa b. Südrîn (V/XI) diyor ki: Azzâbe şeyhleri, içine koyacağı bir kitap mahfazası olmayana kitap vermezdi. Ayrıca kitaba hevesi olmayana, kitabın değerini bilmeyene, onu hakkıyla okuyamayacak olana, İbâzî olmayanlara (muhalif), kitabı kaybetme ihtimali olanlara ve tanımadıkları kimselere kitap vermezlerdi."⁶⁰

SONUÇ

İbâzîliğin erken döneminde mezhep içi muhalefete yumuşak iken bu tavrın daha sonraki dönemlerde sertleştiği görülmüştür. Eseri günümüze ulaşan en eski İbâzî tarihçi olan Levvâb b. Sellâm'ın, Vehbî-İbâzîliğe muhalif, Halefiyye,

⁵⁸ Ebû Zekeriyya el-Varcelânî, *Kitâbu's-Sire*, 180, Visyânî, *Siyer*, I: 507-509, Dercînî bu kitabı *Kitâbu'd-Dillil* -saptıran kitap- diye isimlendirir, Dercînî, *Tabakât*, II: 477 Şemmâhî, *Kitâbu's-Siyer*, II: 546.

⁵⁹ Ebu'l-Kâsım b. İbrahim el-Berrâdî el-Berrâdî, "Risâletun fi Takyîdî Kütübî'l-İbâziyye", Ammâr Tâlibî, *Ârâu'l-Havâric el-Kelâmiyye*, (Cezayir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye li'n-Neşr, 1978), II: 293-294, Martin H. Custers, *Bibliyuğrafyâ el-İbâziyye*, Arp. Çev., Mühammed Omadî ve Hatice Kerîr, (Umman: Vizâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye 2012), I: 577.

⁶⁰ Visyani, *Siyer*, II: 692-693.

Hüseyiniyye ve Neffâsiyye fırkalarının kurucu ve taraftarları ile hem görüşmüş hem mektuplaşmış hem de onlardan rivayet nakletmiş olması, III/IX. yüzyılda mezhep içi kavgaların henüz çok ileri boyutlara ulaşmadığını göstermektedir.

Ebü Zekerriyya el-Varcelâni, Visyâni'nin muhalif fırkalar karşısında sert bir tuma sahip olması, mezhep kavgalarının yoğun olduğu ve Vehbî-İbâziliğin muhalif dallarının hayatîyetlerini halen sürdürmeleri ile ilişkilidir. Zira bu mezheplerin artık tabilerinin kalmadığı dönemde eser yazan Şemmâhi, Hüseyiniyye'nin kurucusu Ahmed b Hüseyin el-Atrablusî'nin kitaplarını övmekte bir sakınca görmez.

Ebü Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbüri'nin (318/930 [?]) el-İşrâf fi Marifeti'l-Hilâf adlı eserin okunmasının özellikle yasaklanması, muhtemelen mezhepler arasındaki farkları ele alan bu çalışmayı okuyan kişilerin kendi mezheplerine karşı eleştirel bir tavır alma ihtimalleri olabilir.

İbâzî tarihçiler gerek Ehli Sünnete mensup yazarların gerek Vehbî-İbâzilik'ten kopan yazarların yazdığı tarih kitaplarını kullanmakta konusunda rahat davranırlar. Rakik el-Kayrevâni, İbnü's-Sağîr el-Mâlikî ve Mesûdi gibi ehli-sünnete mensup; Abdullah b. Yezîd el-Fezâri gibi Nükkâr İbâzî yazarların kitaplarından alıntılar yapmış, bunların adlarını da açıkça zikretmişlerdir. Bu durumda kitap yasağının temelinde mezhebi ayrışmaya sebebiyet verebilecek bilgileri içeren kitapların yasaklanması olduğu söylenebilir.

Okunması yasaklanan el-Fülânî ve Kitâbu's-Şeytân adlı eserlerin Vehbî-İbâziliğe doğrudan muhalif, ya da okuyanın kafasını karıştıracak bilgiler içerdiği için yasaklandığı söylenebilir.

Kitap okuma yasağına dair örnekler dikkate alındığında hem sünni düşünceye sahip kişilerin hem de Vehbî-İbâzilik'ten kopan kişilerin eserlerinin yasaklandığı görülmektedir. Bu da ancak İbâzî toplumu ve akidesini dış tesirlerden koruma gayesiyle okuma yasağının koyulduğunu göstermektedir.

Muhalif kitap okuyan kişiye toplumdaki uzaklaştırma cezası olan hıttâ cezasının verilmesi, kişiyi kendi ait olduğu toplumun inançlarından kopmamasını sağlamak için ona mahalle baskısı yoluyla verilmiş psikolojik bir cezadan ibarettir.

KAYNAKLAR

- Arı, Salih. "Ebü Zekerriyyâ Vercelâni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 51-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bağtûri, Makrîn b. Muhammed. *Rivâyâtü'l-Eşyâh Eşyâhu Cebel Nefûse eş-Şehir bi's-Siyeril-Bağtûri*. Thk., Ömer b. Lokman Hammû Süleyman Bûasbâne, Berkâ-Umân: Mektebetü Hazâini'l-Âsar, 2017.
- Behhâz, İbrahim b. Bekir v.dğr. *Mucemu Mustalahâti'l-İbâziyye*. 2 Cilt. Maskat: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 2011.
- Berrâdi, Ebu'l-Kâsım b. İbrahim. "Risâletun fi Takyîdi Kütübî'l-İbâziyye". Ammâr Tâlibî. *Ârâu'l-Havâric el-Kelâmiyye*. 2 Cilt. Cezayir: eş-Şeriketü'l-Vataniyye li'n-Neşr, 1978.
- ~~Berrâdi, Ebu'l-Kâsım b. İbrahim. *el-Cevâhiru'l-Müntekât*. Neşr. Ahmed b. Suûd es-Siyâbi. London: Dâru'l-Hikme, 2014.~~

- Ca'birî, Ferhât. *Nizâmu'l-Azzâbe inde'l-İbâziyye el-Vehbiyye fî Cerbe*. Tunus: el-Matbaatu'l-Asriyye, 1975.
- Custers, Martin H. *Bibliyuğrafyâ el-İbâziyye Kısmu'l-Mağrib*. Arp. çev. Mûhammed Omâdi, Hatice Kerîr. 2 Cilt. Umân: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 2012.
- Dercînî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Saïd. *Kitâbu Tabakâti'l-Meşâih bi'l-Mağrib*. Thk., İbrahim Tallây. 2 Cilt. Kosantine: Matbaatu'l-Ba's, Ts.
- Ebû Ammâr Abdülkâfi, b. Ebû Yakub et-Tenâvüti. *Siyeru Ebi Ammâr Abdülkâfi*. Thk. Mesud Mezhûdi. es-Sîb: Mektebetü'd-Dâmirî, 1996.
- Ebû Zekerîyya el-Varcelânî, Yahya b. Ebubekir. *Kitâbu's-Sîre ve Ahbâru'l-Eimme*. Thk. Abdurrahman Eyyüb. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1985.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Hakikat Arayışı el-Münkız mine'd-Dalâl*. çev. Abdürrezzak Tok. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Halîfât, İvaz Muhammed. *Neşetü'l-Haraketü'l-İbâziyye*. Amman: Dâru's-Şa'b, 1978.
- Holt, P. M. v.dğr. *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. çev. Hamdi Aktaş v.dğr. 4 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 1997.
- İbâzî, (Levvâb) İbn Sellâm b. Amr. *Kitâbun fîhi Bedü'l-İslâm ve Şerâiü'd-Din*. Thk., Salim b. Yakub, Werner Schwartz. Beyrut: el-Ma'hadi'l-İlmânî li'l-Ebhâsi's-Şarkîyye, 2010.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Târihu İbn Haldun el-Müsemma Divânü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsarahum min zevi's-Sultânî'l-Ekber*. Thk., Halil Şehhâde. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târih*. Thk., Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Kallek, Cengiz. "İbnü'l-Münzir en-Nisâbüri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXI: 158-159. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kaplan, Mahmut. *Hayriyye Nâbi İnceleme Metin*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1990.
- Lewicki, Tadeusz (1906-1992), el-Müerrihûn el-İbâziyyûn fî İfrîkuyâ eş-Şimâliyye, Arp. Çev. Mâhir Cerrâr, Rîmâ Cerrâr, Beyrut, 2000.
- Lewicki, Tadeusz. "al-İbâdiyya" *The Encyclopaedia Of Islam New Edition*. III: 648-660. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Lewicki, Tadeusz. "Nukkâr". *The Encyclopaedia Of Islam New Edition*. 8: 112-114. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Nâmî, Amr Halife. *Dirâsât anî'l-İbâziyye*. Arp. çev. Mihâil Hûri, Mâhir Cerrâr. Tunus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2012.
- Rakîk el-Kayrevânî, Ebû İshak b. el-Kâsım. *Târihu İfrîkiyye ve'l-Mağrib*. thk., Abdullah el-Âli ez-Zeydân, İzzuddîn Ömer Musa. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1990.
- Riyâmî, Ali b. Saïd b. Salim. *ed-Dercînî ve Menhecuhû fî Kitâbi Tabakâti'l-Meşâyih bi'l-Mağrib*. Doktora Tezi, el-Câmiatu'l-Urdûniyye Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, 2013.
- Şemmâhî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Saïd. *Kitâbu's-Siyer*. Thk., Muhammed Hasan. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2009.
- Öz, Mustafa. "Kitâbü's-Siyer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 115. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Visyânî, Ebu'r-Rabî Süleyman b. Abdüsselam. *Siyeru'l-Visyânî*. Thk. Ömer b. Lokman Hammû Süleyman Bûasbâne. 3 Cilt. Maskat: Vizâratu't-Türâs ve's-Sekâfe, 2009.

İSLAM TARİHİNDE EBU ZER EL-GİFÂRÎ ÖRNEKLİĞİNDE ELEŞTİREL YAKLAŞIM

Gencal ŞENYAYLA*

GİRİŞ

Risalet'in ilk günlerinde İslam'ı kabul etme bahtiyarlığına erişen Ebu Zer, Medine'ye hicret ettikten sonra sürekli Hz. Peygamber'in izini takip eden, onu kendisine rol model kabul eden ve en ufak bir te'vile gitmeden onun sünnetini yaşamaya çalışan örnek bir sahabidir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir halife olunca ona biat etmiş, ardından Hz. Ömer halife olunca da aynı şekilde ona da biat etmiş ve onun döneminde Kudüs ve Mısır'ın fethine katılmıştır. Bedir Savaşına katılmamış olmasına rağmen Hz. Ömer bu savaşa katılanlara tahsis ettiği maaşı Ebu Zer'e de tahsis etmiştir.¹

Ebu Zer'in hayatının en çalkantılı ve tartışmalara konu olan dönemi ise üçüncü halife Hz. Osman dönemidir. Hz. Osman'ın halifeliği döneminde Muaviye'nin vali olduğu Şam'a yerleşen Ebu Zer, bu dönemde tertip edilen askeri seferlere iştirak etmiş ve cihattan geri kalmamıştır. Şam'da bulunduğu sıralarda vali Muaviye ve genel idarenin bazı tasarruflarını eleştirmekten çekinmemiştir.

Nitekim Suriye, Mısır ve İran'ın fethiyle birlikte ele geçirilen muazzam ganimetler sonucunda ekonomik refahın ciddi anlamda artış gösterdiği bu dönemde, mülk ve servetin belli ellerde toplanması gibi ekonomi yönetimi alanında bazı yeni uygulamaların ortaya çıkması toplum içerisinde birtakım tartışma ve eleştirilere sebep olmuştur.²

Devleti idare eden ve eleştirilerin hedefinde yer alan dönemin idarecileri ve bazı zenginler ise yapılan bu eleştirilerden ciddi anlamda rahatsızlık duymuş ve bu eleştirileri yapanları susturma yoluna gitmişlerdir. Söz konusu dönemde idareci ve zenginlerin eleştirilmesi konusunda bazı sahabilerin ismi ön plana çıksa da Hz. Ebu Zer bu hususlarda eleştiride bulunan ilk ve en önemli kişi olarak tarihe geçmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. gsenyayla@pau.edu.tr

¹ Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*, 7. Bs (İstanbul: Kubbealtı, 2017), 78-79; Abdullah Aydın, "Ebû Zer el-Gifârî", (İstanbul: DİA, 1994), 10: 267-269.

² Hasan Yaşaroğlu, "İslam'ın İlk Kapitalizm İtirazı Ebû Zer el-Gifârî ve Ebû Zer Hareketi", Volume 8 Issue 12 (2013): 1422-1427.

Sahabe arasında bazı özellikleriyle öne çıkan Ebu Zer, kendi dini ve ilmi birikimine göre Kur'an ve sünnete ters gördüğü uygulamalar karşısında susmayarak kokmadan, çekinmeden muhataplarına yüksek sesle eleştirilerde bulunan az sayıdaki sahabiden biridir. Hz. Peygamber'in seçkin sahabilerinden biri olarak onun bu haksızlık ve adaletsizlikler karşısındaki onurlu duruşu ve eleştirel ahlakı, yaşadığı dönemde ve sonraki yıllarda isminin sürekli gündemde kalmasına sebep olmuştur.

Bu gün bile eleştiri ahlakı dediğimizde Ebu Zer aklımıza gelebiliyorsa bu durum, onun yanlışlıklar ve haksızlıklar karşısında onurlu duruşu ve mücadelesindeki haklılığının tarih tarafından ispatı anlamına gelmektedir.

Eleştiri ve eleştiriye tahammülün giderek azalmaya yüz tuttuğu günümüz Müslümanlarının Ebu Zer gibi bir şahsiyeti tanınmaları, onun sahip olduğu eleştirel ahlaka talip olmaları ve onun onurlu mücadelesini sahiplenmeleri önemlidir.

Risalet'in ilk günlerinde İslam'ı kabul etme bahtiyarlığına erişen Ebu Zer, Medine'ye hicret ettikten sonra sürekli Hz. Peygamber'in izini takip eden, onu kendisine rol model kabul eden ve en ufak bir te'vile gitmeden onun sünnetini yaşamaya çalışan örnek bir sahabidir. Ebu Zer, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir halife olunca ona biat etmiştir.³ Aynı şekilde Hz. Ömer halife olunca ona da biat etmiş ve onun döneminde Kudüs ve Mısır'ın fethine katılmıştır. Bedir Savaşına katılmamış olmasına rağmen Hz. Ömer bu savaşa katılanlara tahsis ettiği maaşı Ebu Zer'e de tahsis etmiştir.⁴ Ebu Zer'in hayatının en çalkantılı ve tartışmalara konu olan dönemi ise üçüncü halife Hz. Osman dönemidir.

Hz. Osman'ın halifeliği döneminde Muaviye'nin vali olduğu Şam'a yerleşen Ebu Zer, bu dönemde tertip edilen askeri seferlere iştirak etmiş ve cihattan geri kalmamıştır. Şam'da bulunduğu sıralarda vali Muaviye ve genel idarenin bazı tasarruflarını eleştirmekten çekinmemiştir.

Nitekim Suriye, Mısır ve İran'ın fethiyle birlikte ele geçirilen muazzam ganimetler sonucunda ekonomik refahın ciddi anlamda artış gösterdiği bu dönem içerisinde, mülk ve servetin belli ellerde toplanması gibi ekonomi yönetimi alanında bazı yeni uygulamaların ortaya çıkması toplum içerisinde birtakım tartışma ve eleştirilere sebep olmuştur.⁵

Devleti idare eden ve eleştirilerin hedefinde yer alan dönemin idarecileri ve bazı zenginler ise yapılan bu eleştirilerden ciddi anlamda rahatsızlık duymuş ve bu eleştirileri yapanları susturma yoluna gitmişlerdir. Söz konusu dönemde idareci ve zenginlerin eleştirilmesi konusunda bazı sahabilerin ismi ön plana çıksa da Hz. Ebu Zer bu hususlarda eleştiride bulunan ilk ve en önemli kişi olarak tarihe geçmiştir.

³ Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kübi, *Târîhu'l-Ya'kübi*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2: 84.

⁴ Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn*, 78-79; Aydın, "Ebu Zer el-Gifârî", 10: 267-269.

⁵ Yaşaroğlu, "İlk Kapitalizm İtiraz", 1422-1427.

Sahabe arasında bazı özellikleriyle öne çıkan Ebu Zer, kendi dini ve ilmi birikimine göre Kur'an ve sünnete ters gördüğü uygulamalar karşısında susmayarak kokmadan, çekinmeden muhataplarına yüksek sesle eleştirilerde bulunan az sayıdaki sahabiden biridir. Hz. Peygamber'in seçkin sahabilerinden biri olarak onun bu haksızlık ve adaletsizlikler karşısındaki onurlu duruşu ve eleştirel ahlakı, yaşadığı dönemde ve sonraki yıllarda isminin sürekli gündemde kalmasına sebep olmuştur.

Bu gün bile eleştiri ahlakı dediğimizde Ebu Zer aklımıza gelebiliyorsa bu durum, onun yanlışlıklar ve haksızlıklar karşısında onurlu duruşu ve mücadelesindeki haklılığının tarih tarafından ispatı anlamına gelmektedir.

Eleştiri ve eleştiriye tahammülün giderek azalmaya yüz tuttuğu günümüz Müslümanlarının Ebu Zer gibi bir şahsiyeti tanımaları, onun sahip olduğu eleştirel ahlaka talip olmaları ve onun onurlu mücadelesini sahiplenmeleri önemlidir.

Hayatı

Ebu Zer el-Gifârî'nin hayatına dair bir şeyler söylemeden önce, İslam tarihinin üzücü olaylarında ismi zikredilen, İslam tarihinde Sünni-Şii ihtilafının sembol isimlerinden biri olmuş olan Ebu Zer gibi bir karakterin hayatını tarihi rivayetler doğrultusunda net olarak anlatmanın zorluğunu belirtmek istiyoruz. Üzülerek belirtelim ki siyasi ve ideolojik kaygılar ile mezhep taassubu, bir kısım tarihi ve sembolik şahsiyetlerin hayatlarının sağlıklı bir şekilde ele alınmasının önündeki en büyük engeldir. Bu durum Ebu Zer'in hayatı hakkındaki rivayetlere göz atıldığında kendiliğinden anlaşılmaktadır.⁶ Söz konusu rivayetlerde belki de tarihin bir cilvesi olarak sahabe Ebu Zer'in hayatı hakkında yeterli ve sağlıklı bilgilere sahip olamayışımızın asıl sebebi rivayetlerin membaı olan ilk müelliflerin bakış açısı dolayısıyla- dır.

Örneğin temel kaynaklarımızdan olan Taberî (v. 310/922) ve İbnü'l-Esîr'in (v. 630/1232)

"Hz. Osman ve Ebu Zer ile ilgili rivayetleri hoş görmediğimiz için kitabımıza almadık"⁷ şeklindeki samimi itirafları bu bağlamda zaten her şeyi açıklar niteliktedir. Kaynakların belki samimi niyetlerle, belki resmi tarih tezleri veya hakim olan siyasi otoriteye muhalif olmama adına takındıkları bu tavır, tarihteki bazı önemli ve aykırı simaların hayatlarının sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına imkân vermemektedir. Bununla birlikte kaynaklardaki sınırlı bilgiler doğrultusunda Hz. Ebu Zer'in hayat seyrini kısaca özetlemek istiyoruz.

⁶ Mehmet Görmez, "Ebü Zerr el-Gifârî Biyografileri Üzerine", *İslâmiyât* 5/2 (2002): 177-182.

⁷ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2. Bs (Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.), 4: 283; İzzüddin Ebü'l-Hasen İbnü'-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 3: 57.

İsminden çok künyesi ile meşhur olup ismi adeta unutulmuş olan sahabi Ebu Zer'in asıl ismi Cündüb b. Cünâde er-Rebezî olup⁸ doğum tarihi, çocukluğu, gençliği, yetiştiği çevre ve İslam'dan önceki hayatı hakkında kaynaklarda her hangi bir bilgiye rastlanılamamaktadır.

Onun hayatı ve mücadelesini aktaran kaynaklar ve onun hakkında yapılan araştırmaların genellikle vurgu yapmış olduğu ilk nokta; onun Gifar kabilesinin bir üyesi olmasıdır. Gifar Kabilesi ise; Hicaz'da Mekke ile Medine arasında Yenbû li-man şehri yakınlarında yaşamakta olup Hz. Peygamber'in annesi Âmine'nin kabrinin bulunduğu Ebvâ'ya 8 mil mesafedeki Veddân vadisiyle Bedir Kuyusu bu kabileye aitti.

İslam öncesi tarihi hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığımız Gifar Kabilesi, Araplar tarafından savaşmanın yasak kabul edildiği haram aylarda bile şehirlerarası yollarda yol kesip yağmacılık yapmaktaydı. Hatta Kâbe'ye giden hacıların mallarına bile hürmet etmeyip bunlara da baskınlar düzenlemekten çekinmeyen bir kabile olması açısından kötü şöhretiyle çevrede tanınan bir kabile idi.⁹

Müslüman olmadan önce Ebu Zer'in de içinde yaşadığı kabilesinin diğer fertleri gibi baskın ve yağmalara iştirak ettiği, hatta bu alanda oldukça gözü pek, sözüne itibar edilen kişilerin başında geldiği söylenmiştir.¹⁰ Ebu Zer, kendisi ve akrabalarının yaşadığı bu çeşit hayat şekline memnun olmayan ve adeta yağma ve yol kesme üzerine kurulmuş olan bir hayat tarzını eleştirmeye başlamış ve bu durum onun kabilesi içerisinde dışlanmasına sebep olmuştur.

Muhtemelen bundan dolayı da daha fazla sıkıntı çekmemek için yaşadığı bölgeyi terk etmeye karar vermiş, yanına annesi ile kardeşi Üneys'i de alarak dayısının yanına sığınmıştır. Bir müddet dayısının yanında kalan Ebu Zer, burada da istediği rahatlığı bulamayınca Mekke yakınlarında bulunan bir köye yerleşmiştir.¹¹

Burada bulunduğu sırada Hz. Peygamber'in davetinden haberdar olmuş ve çok geçmeden Mekke'ye giderek uzun uğraşlardan sonra Hz. Peygamber ile görüşerek Müslüman olmuştur.¹² Hz. Peygamber ve Müslümanların gizlice bir araya gelip ibadet ettikleri bir dönemde Ebu Zer, müşriklerden çekinmeyerek Kâbe'de inancını açıktan haykırma cesaretini gösterebilmiştir. Onun bu tavrı müşriklerin kendisine karşı sert tepki göstermelerine sebep olmuştur.

⁸ Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 1. Bs. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 11:124; Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Kahire, 2001), 4: 205; Ya'kûbi, *Târîhu'l-Ya'kûbi*, 2: 119.

⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 205-206; Belâzürî, *Ensâb*, 11: 124; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 5. Bs (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1: 92-93.

¹⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 11: 124; Mehmet Ali Kapar, "Gifâr", *DİA* (İstanbul: Diyanet Vakfı, 1996), 14: 49.

¹¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 206; Ebû'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* 1. Bs (Cize: Dâru Hicr, 1997), 4: 85-91; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 93.

¹² Belâzürî, *Ensâb*, 11: 124.

Durumdan haberdar olan Hz. Peygamber, muhtemelen Mekke'de kendisini koruyacak kabile desteğinin olmaması dolayısıyla Ebu Zer'in Mekke'de kalmasını uygun bulmayarak kabilesinin halkını İslam'a davet üzere onu Gifâr yurduna geri göndermiş ve çağrılmadıkça da Mekke'ye gelmemesini tembihlemiştir. Bunun üzerine Ebu Zer yurduna dönmüş ve Gifâr Kabilesi içerisinde yürüttüğü tebliğ faaliyetleri sonucunda Hz. Peygamber'i görmeden pek çok bedevi Arap İslam'ı kabul etmiştir.¹³

Gifâr yurdunda bulunduğu sırada Ebu Zer, zaman zaman Mekke'ye giderek Hz. Peygamberle görüşmüş ve durumdan kendisini haberdar etmiştir. Hendek Savaşından sonra da Medine'ye hicret etmiş ve Suffe Ashabı arasına katılarak Hz. Peygamber'in yanında ve hizmetinde bulunmuş, bu dönem içerisinde Hz. Peygamber'in icra ettiği bütün askeri ve sivil faaliyetlere iştirak etmiştir. Hz. Osman'ın halifelîği döneminde ise Medine'den ayrılıp Suriye'ye giden Ebu Zer bu dönemde hızlı bir şekilde devam eden fetih hareketlerine aktif olarak görev almıştır.

Suriye'de bulunduğu sıralarda fetihlerle birlikte elde edilen ganimetler sonucunda İslam toplumunda oluşan yüksek refah seviyesi ve buna bağlı olarak devleti idare eden çevrelerin harcamalarındaki artış kendisini rahatsız etmiştir. Diğer taraftan gelir dağılımındaki dengesizlik durumu karşısında sesini yükseltip eleştirilerde bulunmuş, bundan dolayı da bölge valisi Muaviye ile aralarında ciddi tartışmalar yaşanmıştır.¹⁴

Ebu Zer ile Muaviye arasında yaşanan bu tartışma Muaviye ve devlet erkânını ciddi anlamda rahatsız edince, kendisinden kurtulmak isteyen Muaviye durumu halife Hz. Osman'a bildirmiş ve onun Medine'ye geri çağrılmasını sağlamıştır. Medine'ye dönünce aynı eleştirel duruşunu başkent Medine'de halife Hz. Osman'a karşı sergileyen Ebu Zer, bunun üzerine Medine yakınlarında ve Mekke yolu üzerinde bir su kenarında bulunan Rebeze köyüne sürgün edilmiştir. Rebeze'de yaklaşık iki yıl münzevi bir hayat süren Ebu zer el-Gifârî, 32 yılının Zilhicce ayında Hz. Osman'ın halifelîği döneminde (Temmuz 653) burada vefat etmiştir. Cenaze namazını, bir kabile ile oradan geçmekte olan Abdullah b. Mes'ud'un kıldırıldığı söylenmiştir.¹⁵

Mekke'ye Gelişi ve Müslüman Oluşu

Eleştirel bir ahlaka sahip olduğundan dolayı Ebu Zer, İslam'dan önce de putları eleştiriyor ve putlara tapmaktan hoşlanmıyordu. İslam davetinin başladığı ilk günlerde hayatını sürdürdüğü Mekke yakınındaki köyde bulunduğu sırada köye

¹³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 210-211; Belâzürî, *Ensâb*, 11: 124; İbn Kesir, *Bidâye*, 4: 85-91; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 93.

¹⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 213-221; Belâzürî, *Ensâb*, 11: 124; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2: 119; Aydınlı, "Ebu Zer", 10: 267-268.

¹⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 212-221; Belâzürî, *Ensâb*, 11: 124; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2: 119-120; Aydınlı, "Ebu Zer", 10: 267-269.

gelen bir yolcudan, Mekke’de putperestliğe karşı çıkarak insanları bir olan Allah’a inanmaya davet eden ve peygamberlik iddiasında bulunan birinin ortaya çıktığı haberini aldı.¹⁶

Duyduğu bu haber üzerine oldukça heyecanlanan Ebu Zer, bir ön araştırma yapması için önce kardeşi Üneys’i Mekke’ye göndermiştir. Mekke’de gizlice kamuoyu yoklaması yaptıktan sonra Ebu Zer’in yanına dönen Üneys, ona şunları anlatmıştır: “O tam senin gibi tek olan Allah’a ibadet ediyor, iyilikle muamele etmeyi emrediyor ve ayrıca kendisinin Allah’ın elçisi olduğunu söylüyor”.¹⁷

Üneys’in söylediklerini dinledikten sonra zaten bir arayış içerisinde olan Ebu Zer, oldukça heyecanlanmış ve uzun zamandır aradığı kimsenin bu olduğuna kanaat getirmiştir. Çok geçmeden yol hazırlıklarına başlayan Ebu Zer yola koyulup Mekke’ye ulaşmış ve birçok güçlükten sonra Hz. Peygamberle görüşerek İslam’ı kabul etmiş ve ilk Müslümanlar arasına dâhil olmuştur.¹⁸

Bedevi kabileler arasından İslam’ı kabul eden ilk kişi olan Ebu Zer, Müslüman olmak için Hz. Peygamber’in huzuruna girdiğinde kendisini tanıtırken Gifâr Kabilesinden olduğunu söylediği zaman Hz. Peygamber bunu hayretle karşılayarak bir müddet şaşkınlığını gizleyememiş ve ardından da Allah’ın dilediğine hidayet nasip edeceğini söylemiştir.¹⁹

İslam’ı kabul etmesinin de verdiği heyecanla Ebu Zer, İslam davetinin gizliden sürdürüldüğü, Müslümanların ibadetlerini gözden uzak yerlerde gizlice yaptıkları ortamda Kâbe’ye giderek Müslüman olduğunu herkese açıktan duyurma cesaretini gösterebilmiştir. Bununla da yetinmeyen Ebu Zer, Kâbe’nin etrafında bulunan müşrikleri putlara tapmaktan vazgeçip tevhit inancını kabule davet etmiştir.

Kâbe’de, herkesin gözü önünde Müslümanlığını ilan eden Ebu Zer’in bu davranışını kendilerine hakaret kabul eden müşrikler ona saldırarak öldüresiye dövmüşlerdir. Ebu Zer’i ölümden Hz. Peygamber’in amcası Abbas kurtarmıştır. Abbas’ın yardımıyla müşriklerin elinden kurtulan Ebu Zer, ertesi gün yine aynı şekilde hareketini tekrarlayınca müşrikler tarafından ikinci kez dövülmüş ve yine onu bu saldırıdan Abbas kurtarmıştır.

Daha sonra Hz. Peygamber’in talimatıyla Gifâr yurduna giden Ebu Zer, hicretin 5. Yılına kadar burada yaşamını sürdürmüştür. Hz. Peygamber’in Mekke’de bulunduğu yıllarda zaman zaman kendisini ziyaret ederek kavmi arasında yaşanan gelişmeler hakkında ona bilgi vermiştir. Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden sonra da aynı yerde yaşamaya devam etmiş ve kabul gören görüşe göre Hendek Savaşından sonra Medine’ye gelerek muhacirler arasına katılmıştır.

¹⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 11: 125; İbn Kesir, *Bidâye*, 4: 85-91.

¹⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, 4: 210; İbn Kesir, *Bidâye*, 4: 85-91; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 93.

¹⁸ İbn Sa’d, *Tabakât*, 4: 210-212; Belâzürî, *Ensâb*, 11: 124; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 92-93; Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn*, 78-79.

¹⁹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 4: 207-210-215; Belâzürî, *Ensâb*, 11: 125; İbn Kesir, *Bidâye*, 4: 85-91; Aydınlı, “Ebu Zer”, 10: 267-268.

Medine'ye hicretten sonra da Suffe ashabıyla birlikte kalmış, böylece sürekli Hz. Peygamberi yakından takip etmiş, onun hizmetinde bulunmuş, ondan ilim talep etmiş ve o tarihten itibaren icra edilen pek çok sivil ve askeri faaliyete Hz. Peygamberle birlikte iştirak etmiştir.²⁰ Bu dönem içerisinde Suffe halkı zaman zaman akşam yemeği için bazı zengin sahabilerin evlerine dağıtıldığında Ebu Zer zengin Müslümanların evlerine gitmeyip sürekli Hz. Peygamber'in evine misafir olmayı tercih etmiştir.²¹

Kişiliği ve Eleştirel Yönü

Kişilik bakımından akrabalarından farklı olarak daha hassas bir kalbe, sorgulayıcı ve eleştirel bir ahlaka sahip olan Ebu Zer sahip olduğu bu hassas kişiliği dolayısıyla zamanla kabilesinin yaşadığı hayat şekline pişmanlık duymuş ve muhtemelen yaşanan bazı müşahhas olayların da tesiriyle kabilesinin yaşadığı bölgeyi terk ederek dayılarının yanına yerleşmiştir.²²

Arap sosyal hayatında çok önemli bir unsur olan kabile dayanışmasını bile gözden çıkaran Ebu Zer dayılarının yanına sığınmıştır. Başta kendisi ve yaşadığı hayat, kabilesinin sürdürdüğü yaşam tarzı ve inanç şekilleri olmak üzere, toplumsal gerçeklik bağlamında her ferдин kolaylıkla düşünmeye yeltenemeyeceği bir şekilde Ebu Zer, her şeye eleştirel gözle bakmayı becermiş ve inandığı değerleri hiç kimsenin kınamasından korkmadan açıkça ifade edebilmiştir.

İlk Müslümanlardan olan Ebu Zer, İslam tarihindeki münekkitler içerisinde sembol olmuş olan bir kişidir. Müslüman olduğu andan itibaren farklı kişiliği ve eleştirel yaklaşımlarıyla dikkat çeken Ebu Zer, özellikle mülk ve servet merkezli uygulamalara yönelmiş olduğu eleştirilerle öne çıkan sembol bir isimdir.

İslam'ı kabul ettikten sonraki yıllarda kendisine rol model olarak Hz. Peygamberi seçen, Medine'ye hicret ettikten sonra da neredeyse tüm zamanını Hz. Peygamber'in yanında geçiren, ciddiyeti, kararlılığı ve açık sözlülüğü ile dikkat çeken sahabilerden biridir.²³

Hz. Peygamberden gördüğü işittiği ne varsa onları tam anlamıyla içselleştirmiş ve tavizsiz bir şekilde hayatına aktarmıştır. Hayatını Kur'an'ın emirleri ve Hz. Peygamber'in uygulamaları doğrultusunda tanzim etmiş olan kararlı ve inançlarında tutarlı olan bir kişiliktir.²⁴

²⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 211-212; Belâzürî, *Ensâb*, 11: 124.

²¹ Ebü'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Kahire, 1340), 172-190.

²² İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 206; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 93.

²³ Hasan Yaşaroğlu, "Rol Model ve Rol Modele Sadakat Bağlamında Bir Ebu Zer el-Gifârî Portresi" 2 (2016): 99.

²⁴ Yaşaroğlu, "Rol Model", 99.

Ebu Zer esmer, iri cüsseli, cesur, uzun boylu ve gür saçlı bir kimseydi. Fakir ve düşkünlere yardım etmeyi seven, yaptığı bir kusurdan dolayı kendisini bağışlamasını istediği bir zencinin ayağının altına yanağını koyacak kadar hamiyetkar, hizmetçisiyle aynı elbiseyi giyecek ve aynı yemeği yiyecek kadar mütevazı bir kişiliğe sahipti. Aynı zamanda cesur, doğru, açık kalpli bir kişiydi. Hz. Peygamber onun hakkında, “Gök kubbenin altında ve yeryüzünün üstünde Ebu Zer’den daha doğru sözlü kimse yoktur” demiştir.²⁵

Dinin emirlerine taviz vermeden ve teville kaçmadan uyar, cihattan geri kalmaz ve dünyevi zevklere değer vermezdi. Rivayete göre Ebu Zer, insanın helal rızık kazanmak ve ahireti elde etmek için yaşaması gerektiğine inanır ve bunun dışında bir amaç için yaşamayı kerih görürdü. Dolayısıyla para ve servetin de aile fertlerine helal lokma yedirmek ve ahiret yolunda sarf etmek için kazanılması gerektiğini söylerdi. Hz. Peygamber’in onun hakkında, “Ebu Zer yeryüzünde İsa b. Meryem’in zühdüyle yürür” dediği nakledilmektedir.²⁶

Ebu Zer fazlasıyla aykırı, eleştirici ve ısrarcı bir kişiliktir. Dinine son derece bağlı ve devlet başkanına (halife) itaat eden bir kişidir. Başkent Medine’den Rebeze’ye sürgün edildiği zaman bazı insanların gelip Hz. Osman’a isyan başlatırsa kendisine destek olacaklarını söylemelerine rağmen o bu tekliflere asla iltifat etmemiştir. Çünkü onun eleştirileri, halifenin kendisine değil, yanlış uygulamalarına yöneliktir.²⁷

Ebu Zer, sıradan bir insan olmayıp yaşadığı dönemde yaptığı eleştirilerle ülkenin gündemini belirleyen etkin ve etkileyici bir kişidir. Nitekim Şam’da iken Muaviye ve yönetim çevrelerine yönelmiş olduğu eleştirilerle orada adeta gündem oluşturup kamuoyunu etkilediği için başkent Medine’ye gönderilmiştir. Medine’de de halifeye yönelttiği eleştirilerle aynı şekilde başkent de gündemini belirleyen kişi olmuş ve sonunda sürgüne gönderilmiştir.²⁸

Her ne kadar aykırı ve münekkit bir kişilik olsa da Ebu Zer’in eleştirip dikkat çektiği konularla, İslam toplumunu derinden sarsan ve iç savaşa sürükleyen süreç arasındaki bağlantı inkar edilemez bir gerçektir. Çünkü İslam toplumunu iç savaşa götüren süreç, paylaşımdaki adaletsiz uygulamalardır. Paylaşımdaki adaletsizliklerin giderilmesine yönelik eleştiri ise Ebu Zer hareketinin en önemli özelliğidir.²⁹

²⁵ İbn Sa’d, *Tabakât*, 4: 214; Belâzürî, *Ensâb*, 11: 124; İbn Mâce, *Mukaddime*, 11; Tirmizî, *Menâkıb*, 35; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 93; Aydınlı, “Ebu Zer”, 10: 267-269.

²⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, 4: 214; Tirmizî, *Menâkıb*, 35.

²⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, 4: 214; Cengiz Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim Piyasa İlişkileri* (İstanbul, 1997), 49; Aydınlı, “Ebu Zer”, 10: 267-269.

²⁸ İbn Sa’d, *Tabakât*, 4: 213; Belâzürî, *Ensâb*, 5: 543.

²⁹ Yaşaroğlu, “İlk Kapitalizm İtiraz”, 1431.

Eleştirdiği Konu ve Kesimler

Hız. Peygamber'in dünyaya meyletmediği, paraya ve servete değer verip mülk edinmediği bilinen bir husustur. Ondan sonra Müslümanların idarecileri olan halifelerden Hız. Ebu Bekir ve Hız. Ömer'in aynı şekilde para ve servete yakın durmadıkları gibi, daha önce sahip oldukları servetleri İslam daveti uğranda harcayan kişiler oldukları bilinmektedir.

Bahse konu bu dönem içerisinde başta halifeler olmak üzere devleti yöneten idareci kesimler ve zenginler arasında lüks, eğlence, savurganlık ve israf toplum katmanlarını rahatsız edecek boyutlara ulaşmamıştı. Ayrıca gelir dağılımı bazında kitleleri rahatsız edip sosyal huzuru tehdit edebilecek ciddi bir durum da söz konusu değildi.

Hız. Osman döneminde ise fetihler sonucu elde edilen muazzam gelirler sonucunda başta devleti idare eden Ümeyye ailesinden olmak üzere, idarede görev alan kesimler ve bunlara yakın olan zümreler ciddi anlamda servetlerine servet katmışlardır. Diğer taraftan kamunun hakkı olan devletin sahip olduğu ekonomik imkânların belirli zümrelerinin tekeline verilmesi ise toplum kesimleri arasındaki gelir dağılımında ciddi anlamda bir uçurum meydana getirmişti.

Sonuçta toplumu idare eden kesimler zenginleşirken, idare edilenler fakirleşmeye başlamış ve bu durum dönemin en önemli ve hararetli tartışma konularından birini teşkil etmiştir. Dolayısıyla bu dönemde tartışmanın odağında yer alan konu mülk ve servet konusu olmuştur ki bu konu çok geçmeden İslam toplumunu iç savaşa sürükleyecek kadar tehlikeli boyutlara ulaşmıştır.³⁰

Bu, ilk dönem Müslümanların alışık olmadığı bir durumdu. Hız. Peygamberin dizi dibinde yetişen sahabenin bir kısmı henüz hayattaydılar ve devleti idare eden kesimlerle zenginlerin lüks ve israfa kaçan tasarrufları onları rahatsız ediyordu. Bu durum karşısında Hız. Osman'ın halifelüğünün son yıllarında, gerek merkezde gerekse taşrada idarenin bu yanlış tasarrufları neticesinde rahatsızlık duyan, yönetime karşı sesini yükselten ve bu yanlışlıkları eleştiren bazı isimler öne çıkmıştır ki bunlardan biri ve en önemlisi Ebu Zer'dir.

Ebu Zer, Hız. Peygamber ile beraber bulunmuş, onun terbiyesini almış, İslam'ın önemli olaylarını onunla birlikte yaşamış, onu kendisine rol model olarak kabul etmiş olup; ilk iki halife dönemi ve uygulamalarına şahitlik eden ve ömrünün en çalkantılı zamanları olan son yıllarını Hız. Osman döneminde geçirmiş olan bir sahabidir.³¹

³⁰ Yaşaroğlu, "İlk Kapitalizm İtiraz", 1430.

³¹ Ahmet Güzel, "Muaviye ve Hız. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebu Zerr el-Gifârî", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 3 (2013): 65; İsrail Balcı, "Bir Yalnız Sahabi Ebu Zer el-Gifârî", *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (1998): 362; Aydınlı, "Ebu Zer", 10: 267-269.

Hiz. Osman'a biat eden ve onun döneminin ilk yıllarında tertip edilen seferlerde yer almış olan Ebu Zer ile yönetimin arasında yukarıda anlattığımız sebeplerden dolayı zaman zaman tartışmalar yaşanmıştır. O, insanların dünya malına tamah etmelerini, özellikle de idareciler ile bazı zengin Müslümanların ihtiyaç fazlası mallarını Allah yolunda sarf etmeyip biriktirmelerini (kenz) Kur'an ve sünnete ters bularak onların bu tasarruflarını şiddetle eleştirmiştir.³²

Ebu Zer, altın ve gümüşü Allah yolunda sarf etmeyip biriktirenleri elem verici bir azap ile tehdit eden ayetlere dayanarak (Tevbe 9/34-35), ihtiyaç fazlası malın elde tutulmayarak Allah yolunda harcanması gerektiğini savunuyordu. Bu konuda halife Hiz. Osman'ı göreve çağırarak elinde ihtiyacından fazla mal bulunan Müslümanların sahip olduklarının devlet eliyle müsadere edilmesini ve ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasını istemiştir.

Buna karşılık Hiz. Osman da kendisinin devlet başkanı olarak ancak zekât konusunda insanları zorlayabileceğini, onları tasaddukta bulunmaya teşvik edebileceğini, ancak farz olan, zekâtı verilmiş malın tasarrufunun sadece sahibine ait olduğunu, kendisinin bu konuda bir yetki ve sorumluluğunun bulunmadığını söylemiştir.³³

Halife Hiz. Osman devlet başkanı sorumluluğu ile hareket ederek Ebu Zer'in bu eleştirilerine ilk bakışta gayet makul ve fıkhî da uygun gözükken izahatlar getirmişse de Ebu Zer, eleştirilerinden vaz geçmeyerek insanları mal ve servet biriktirmekten uzak durmaya ve yönetim aleyhinde eleştirilerde bulunmaya devam etmiştir. Üstelik eleştirilerini daha da sertleştirerek Müslümanların mallarını kendi malları gibi harcadıkları iddiasıyla yöneticileri itham edici boyuta taşımıştır. Onun bu eleştirilerinden rahatsız olup kendisini tehdit edenler olduğu gibi, çevresinde kendisi gibi düşünen ve yaptığı eleştirilerde ona destek olan insanlar da bulunuyordu.

Sonuçta toplumda eleştirilmesi en zor olan kesimlerin başında gelen yönetim çevreleri ile zenginleri mal, sermaye, özel mülkiyet, sosyal adalet gibi konulardaki yanlışlıkları noktasında cesaretle eleştirmesi Ebu Zer'in sürgüne gönderilmesine ve tecrit hayatına mahkûm edilmesine sebebiyet vermiştir.³⁴

Ebu Zer'in aşırı zenginleşme, mülk edinme hırsı, servet terakümü ve servetin belirli çevrelerin tekeline hasredilmesi konularında özgün fikirler savunan ve bu alanlardaki yanlış uygulamalarından dolayı ilk defa zenginlerle idarecileri eleştiren, hayatının sonuna kadar savunucusu olduğu bu özgün fikirleri uğruna hayatını feda edebilen muhteşem bir şahsiyet olduğu görülmektedir.

³² İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 212; Belâzürî, *Ensâb*, 5: 542; Aydınlı, "Ebu Zer", 10: 267-269; Adem Apak, "Ebu Zer el-Gifârî" (Son Peygamber.İnfo, 01 Haziran 2012).

³³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 212; Apak, "Ebu Zer el-Gifârî" (Son Peygamber.İnfo, 01 Haziran 2012).

³⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 212; Belâzürî, *Ensâb*, 5:543; Mehmet Görmez, "Ebû Zer el-Gifârî Biyografileri Üzerine", *İslâmiyât* 5/2 (2002): 179; Apak, "Ebu Zer el-Gifârî" (Son Peygamber.İnfo, 01 Haziran 2012).

Ebu Zer eleştirilerinde toplumun idareci ve zengin kesimlerini muhatap almıştır. Çünkü toplumdaki yanlışlık ve adaletsizlikler zenginlerin desteği ve idarecilerin müsaadesiyle meydana gelmiştir. Bu durum karşısında susmayan Ebu Zer, hiç kimseden korkmadan, ne pahasına olursa olsun yanlışlıkları eleştirmiş ve devlet idaresinde olması gereken en önemli ilke olan adaletin uygulama alanına konulması için mücadelesini sürdürmüştür.

Çünkü o, hiç bir zaman adaletten ayrılmayan Hz. Peygamberi kendisine rol model olarak almış, onun adalet merkezli tatbikatlarına şahitlik etmiş ve onun hayat felsefesini içselleştirmiştir. Dolayısıyla da sahip olduğu hayat felsefesine ters düşen uygulamalara tepki gösterip eleştiride bulunmuş, Hz. Peygamber'in uygulamalarının dışına çıkılmasına tahammül edememiştir.³⁵

Ebu Zer'in eleştirileri klasik bir muhalif bakışıyla yapılmış olan eleştiriler değildir. Hattı zatında onun siyasi bir kaygısı da yoktur. Onun eleştirileri gelir dağılımında oluşan haksız ve adaletsiz uygulamalardır. O, devlet gelirlerinin adil paylaşımından yana olmuş ve bu anlamda yoksulların sözcülüğünü yapmıştır.

Ebu Zer stokçuluğa (teraküm) karşı çıkmıştır. Onun bu karşı çıkışı ve eleştirileri kendisinin servet düşmanı olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Onun hayatını adadığı mücadelesi hak ve adaletin önceliği ile devletin kaynaklarının adil bir şekilde paylaşılması kaygısıdır.

Ebu Zer, savunduğu fikirler bağlamında hasbi ve tutarlı bir kişiliğe sahiptir. Kendisinin yaşamadığı hiçbir uygulamayı savunmamıştır. Neyi konuşmuşsa onu yaşamış, neyi eleştirmişse de onu kendisi asla yapmamıştır. Eleştiride bulunduğu konulardaki duruşu Kur'an'ın ölçüleri ve sünnetin uygulamalarıyla da örtüşmektedir. Nitekim kendisi cihat döneminde düşmana karşı hazırlıklı olmak için "Cihat için düşmana karşı gücünüz yettiği kadar bağlanıp beslenen atlar hazırlayım" anlamındaki (el-Enfâl 8/60) ayetten ilham alarak at beslemiştir. Devletin kendisine verdiği maaşla geçimini sağladıktan sonra arta kalan parayı biriktirmemiş, atlar satın alarak beslemiş, cihat için hazırlamış ve yıllarca bu şekilde hayatını devam ettirmiştir.³⁶

Özü sözü ve yaşantısı bir, davasında hasbi, kaygısı adalet olan Ebu Zer, yanlış yapan kim olursa olsun, yanlış kimden kaynaklanırsa kaynaklansın onu eleştirmekten, ona karşı inandığı doğruları söylemekten asla çekinmemiştir. Onun bu eleştirel yaklaşımı toplumun belirli kesimlerinin dikkatini çekmiş ve bu kesimler onun etrafında toplanmaya başlamıştır. Bu durum yönetim çevrelerinin tedirgin olmasına sebebiyet vermiş, bundan dolayı da yönetim halk ile irtibatını kesmek için kendisini sürgünlere göndermişse de hiçbir tedbir onu susturamamıştır.

³⁵ Yaşaroğlu, "Rol Model", 101-102.

³⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4: 215-216; Belazürî, *Ensâb*, 5:543-544; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asakir, *Târîhu Medineti Dimeşk* (Beyrut, 1979), 66: 207.

Ebu Zer'in eleştirileri mutlak anlamda servetin kendisine ve servet sahiplerine yönelik değildir. Bilakis onun eleştirileri servetin kazanım ve paylaşım şekli ile kullanım tarzındaki yanlışlıklardır.³⁷

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Eleştiri en tabii insan haklarından biridir. Bu hakkı kullanmaya kimse engel olmamalı, bu hakkı kullanan kişiler de bunu linç unsuru haline dönüştürmemelidir.

Her insan ayrı bir dünyadır. Düşünebilen, eleştirebilen, eleştirisini sahih delillere dayandırabilen herkesin eleştirisi dikkate alınmalıdır.

Eleştiri yapan kişi Ebu Zer gibi hasbi ve tutarlı olmalı, kendiyle çelişkiye düşmemeli ve eleştiride bulunduğu yanlışları kendisi yapmamalıdır. Ayrıca eleştiride asıl hareket noktası kaynaklara (Kur'an ve Sünnet) uygunluk olmalıdır.

Ebu Zer, yaşadığı dönemde yapılan yanlışlıklara, haksızlıklara, adaletsizliklere karşı çıkabilen, kendi içtihadı doğrultusunda Kur'an ve sünnete muhalif gördüğü her şeyi eleştirebilen, özellikle idareci ve zenginleri korkmadan ve çekinmeden eleştiriye tabi tutan özel ve örnek bir şahsiyettir.

Ebu Zer örneğinden hareketle eleştirinin peygamber neslinin ahlakının önemli bir parçası olduğunu söyleyebiliriz.

Ebu Zer, vicdanının sesini dinleyerek iktidar sahipleri ile zenginleri eleştirip uyarılmış, onları doğru yola iletmeye çalışmış ve bunun sonucunda verilen cezalardan korkmamış olan samimi bir Müslümandır.

Eleştiri dediğimizde bugün bile aklımıza Ebu Zer gelebiliyorsa bu durum hakkın, doğrunun sesi olan hasbi münekkitlerin tarihe altın harflerle yazılacaklarının ve onların insanlığın vicdanında sürekli yer alacaklarının tarih tarafından ispatıdır.

Toplumda bir kesimin zenginleşmesi diğer kesimlerin fakirleşmesi sonucunu doğurduğundan dolayı, sosyal dengede toplumsal sorunların daha fazla büyümeden önlenbilmesine matuf olarak dengesiz gelir dağılımını önlemeye yönelik tedbirlerin alınması için zenginler ve yönetici sınıflarının açık yüreklilikle eleştirilerek uyarılması ilim yolcusunun ahlaki bir görevidir.

Ebu Zer vefat ettikten sonra eleştirdiği meselelerde onun ne kadar haklı olduğu anlaşılırsa da tarihi geri döndürmek mümkün olmamıştır. İş işten geçmeden önce yapılan eleştirilere tahammül edilmeli, eleştirilen konular dikkatle incelenmeli, farklı görüş ve düşüncede olanlara saygı gösterilerek düşünceleri görmemezlikten gelinmemelidir.

³⁷ Kallek, *Asr-ı Sadette Piyasa*, 49.

Konu idareciler ve zenginler olduğunda eleştiriye göze almak zordur. Çünkü toplumun bu kesimleri genelde eleştiriye tahammül edemezler. Münekkit kişi, Ebu Zer gibi tecrit ve sürgünü göze alarak yola çıkmalı, verilecek cezayı kabullenerek sineye çekmeyi bilmelidir.

Eleştiri şahısların kişiliklerine değil yanlış düşünce ve uygulamalarına yönelik yapılmalıdır. Kendine özgü muhalefet anlayışı ile bir anlamda sivil itaatsizlik örneği sergileyen Ebu Zer, yönetimin kendisini değil, yönetim çevrelerinin bazı yanlış tasarruflarını eleştirmiştir.

İdarecilerin adaletli olması ve israftan uzak durması, zenginlerin ise infak edip adil paylaşımına yaklaşmaları için toplumun bu iki kesimi murakabe altında tutulmalı, yaptıkları yanlışlar ne pahasına olursa olsun eleştirilebilmelidir. Bu, toplumların selameti için ahlaki bir görev ve aynı zamanda evrensel bir gerekliliktir.

2019KKP004 (2019KRM004) Numaralı projesi kapsamında vermiş olduğu desteklerinden dolayı Pamukkale Üniversitesi BAP Koordinasyon Birimi'ne teşekkür ediyorum.

KAYNAKLAR

- Apak, Adem. "Ebu Zer el-Gifârî". Son Peygamber.İnfo, 01 Haziran 2012.
- Aydınlı, Abdullah. "Ebu Zer el-Gifârî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 10: 266-269. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Balcı, İsrail. "Bir Yalnız Sahabi Ebü Zer el-Gifârî". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/10 (1998): 351-386-386. <https://doi.org/10.17120/omuifd.86518>.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cabir. Ensâbu'l-Eşraf, 1. Bs, Beyrut, 1996.
- Fayda, Mustafa. Hulefâ-yı Râşidîn Devri. 7. Bs. İstanbul: Kubbealtı, 2017.
- Görmez, Mehmet. "Ebü Zerr el-Ğifârî Biyografileri Üzerine". İslâmiyât 5/2 (2002): 177-182.
- Güzel, Ahmet. "Muaviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebü Zer el-Gifârî". Marife Dini Araştırmalar Dergisi. 3 (2013): 43-68.
- Hamidullah, Muhammed. İslam Peygamberi. 5. Bs, 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- İbn Asakir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. Târîhu Medîneti Dimeşk. Beyrut, 1979.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail. el-Bidâye ve'n-Nihâye, 1. Bs, Cize: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Mâce. Mukaddime. 11. t.y.
- İbn Sa'd, Muhammed. et-Tabakâtü'l-Kübrâ, 1. Bs, Kahire, 2001.
- İbnü'-Esîr, İzzüddin Ebü'l-Hasen. el-Kâmil fi't-Târîh. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman. Telbisü İblis. Kahire, 1340.
- Kallek, Cengiz. Asr-ı Saadette Yönetim Piyasa İlişkileri. İstanbul, 1997.
- Kapar, Mehmet Ali. "Gifâr". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 14: 49. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. Târîhu't-Taberî. 2. Bs. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.

Tirmizî. Menâkıb. t.y.

Ya'kûbî, Ahmed b. İshak b. Ca'fer. Târîhu'l-Ya'kûbî. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

Yaşaroğlu, Hasan. "İslam'ın İlk Kapitalizm İtirazı Ebû Zerr el-Gifârî ve Ebû Zerr Hareketi". Volume 8 Issue 12 (2013): 1421-1433. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.5362>.

~~Yaşaroğlu, Hasan.~~ "Rol Model ve Rol Modele Sadakat Bağlamında Bir Ebu Zer el-Gifârî Portresi" 2 (2016): 99-107.

DİN EĞİTİMİ ÖĞRETMEN ADAYLARININ DİNSEL FUNDAMENTALİZM EĞİLİMLERİ

*Mehmet Kâmil COŞKUN**

GİRİŞ

İnsanlık ve Tanrı hakkında önemli, temel, esas, yanılmaz hakikati açık bir biçimde içeren bir dizi dinsel öğretilerin olduğuna dair bir inanç anlamına gelen fundamentalizm, 20. yüzyılın başlarında Hıristiyan Batı dünyasında ortaya çıkmış olsa da, aynı yüzyılın son çeyreğinden itibaren İslam dünyasını etkilemiş dini bir akımdır. Söz konusu akım, dünyadaki hızlı değişimin ve sekülerleşmenin insanları kutsal kitaptan uzaklaştırma, ahlaki değer sistemlerinin ve beşeri sosyal yapıların çözülmesi gibi tehlikeleri de beraberinde getirdiğini, bu yüzden insanları tekrar kutsal kitabın emirlerine döndürmek gerektiğini savunmaktadır. Dinsel fundamentalistler bu amacı gerçekleştirirken; kültürel öğeleri reddetme, kutsal metinlere literal yaklaşma, ayırım yapmak suretiyle dışlayıcılık, kurtuluşla ilgili hazır reçeteler sunma, kendi gibi olmayan herkese karşı mücadelecilik gibi bir dizi eğilim göstermektedirler.

Son on yılda ilahiyat fakültelerinin sayısındaki artış, istihdam kaygısıyla binlerce öğrencinin bu kurumlara girmesine ve öğrenim görmesine neden olmuştur. Her ne kadar örgün ve denetlenilebilir öğretime tabi tutulsalar da ilahiyat öğrencilerinin de küresel ve ulusal gelişmelerden ve içinde buldukları sosyal ve dini ortamlardan etkilenebileceği ve bunun sonucunda fundamentalist eğilimler gösterebileceği, araştırmanın en öncül varsayımdır. Zira öğrencilerin zihin ve gönül dünyası, fakülte tarafından verilen eğitimle birlikte ve belki de daha büyük ölçüde, öğrencilerin bağlı oldukları cemaat veya tarikat gibi dini yapılar tarafından şekillendiği söylenebilir.

İslam dünyasında dini radikalizmin artış gördüğü şu dönemde din eğitimi gibi hayati bir alanda hizmet verecek on binlerce ilahiyat mezunlarının fundamentalist eğilim gösterip göstermediklerini tespit etmek toplumdaki dini yaşantının geleceği açısından önem taşımaktadır. İlahiyat öğrencileri arasında söz konusu eğilimlerin ne düzeyde var olduğunu ve bu eğilimlerin hangi değişkenlere bağlı olarak farklılık gösterdiğini belirlemeye yönelik yapılan araştırmanın birinci bölümünde; fundamentalizm, dinsel fundamentalizm ve bilişsel esneklik kavramları kuramsal olarak temellendirilmiş; ikinci bölümünde öğrencilerin dinsel fundamentalizm

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, kamil.coskun@hbv.edu.tr.

eğilimlerini ve bilişsel esneklik düzeylerini tespit etmeye yönelik ölçek geliştirme ve uygulama süreci anlatılmış; üçüncü bölümünde örneklem grubunun dinsel fundamentalizm ve bilişsel esneklik verileri, çeşitli istatistiksel analizlerle ortaya konduktan sonra, elde edilen bulgular literatür çerçevesinde tartışılmıştır.

1. KURAMSAL TEMELLER

Fundamentalizm kavramının, ortaya çıkışından günümüze kadar geçen süre içerisinde tanımlanma problemiyle karşı karşıya olduğu görülmektedir. Bundan dolayı, kavramla ilgili olarak kuramsal bir çerçeve oluşturulamadığı, ancak açıklayıcı bazı yaklaşımların ileri sürüldüğü ifade edilebilir. Fundamentalizm, içinde bulunduğu toplumların sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik şartlarına göre farklılık göstermektedir.¹ Bununla birlikte, fundamentalizm olgusu, genellikle iki şekilde yorumlanmaktadır: Birincisi, “özel teolojik bir hareket olarak fundamentalizm”; ikincisi, “psikolojik bir zihniyet (mindset) olarak fundamentalizm”dir. Tarihsel süreç içerisinde kavramın daha çok teolojik yönüne vurgu yapılmakla birlikte psiko-sosyal açıdan da çeşitli açıklayıcı yaklaşım ve tanımlamalar sunulmaktadır.² Popüler stereotipe göre fundamentalizm, sosyolojik olarak çağdışı değerlerle ve küçük klan toplumun dar kurallarına sadık kalmayla ilişkilendirilmiş; kültürel olarak entelektüel olmayan bir hoşgörüsüzlük içinde tanımlanmış; entelektüel olarak tarih bilincinin kaybedilmesi ve eleştirel düşünceyi terk etmekle, temel insan hürriyetlerini yok saymakla karakterize edilmiş ve teolojik olarak da literalizm, primitivizm, katı-kuralcılık ve dışlayıcılıkla (exclusivity) özdeşleştirilmiştir.³

Psikoloji ve psikanalizde fundamentalizmin tanımı daha geniş biçimde yapılmaktadır. Bu tanım yalnızca din temelli grup yapılanması ve ideolojik yanlılıkları değil, bir gruba katı bir şekilde bağımlı olma ile tanımlanabilecek aidiyet biçimlerini kapsar. Çünkü fundamentalizmlerin hepsi din temelli değildir. Örneğin bir kitaba, ideolojiye ya da lidere sorgulamadan bağlanmış olma durumları geçmişte Nazi Almanyası’nda ve Stalin döneminde SSCB’de yaşanmıştır. Summers, fundamentalizmi benliğinin bir bölümünü atmak pahasına, kendi benliğini çok katı kuralları olan bir grupla tanımlamak yoluyla hayattaki belirsizliğe karşı kendini savunmak olarak tanımlamıştır.⁴ Bu grupların ve ideolojilerin bireylerden, kendilerini tamamen gruba adanmalarını ve farklı fikirleri olanlara karşı şüpheli olmalarını istediğini vurgulamıştır. Ona göre, hızlı gelişen teknolojinin ve hızla değişen yaşam tarzlarının etkisi altındaki modern çağa ayak uydurmakta zorlanan bazı bireylerin,

¹ Şule Akbulut Albayrak, *Hıristiyan Fundamentalizmi*, (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007), 134.

² Abdulvahid Sezen, “İman Gelişimi-Dinsel Fundamentalizm İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Örneği” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2008): 208.

³ Temel Yeşilyurt, “İslam İmanı Fundamentalizmi Destekler mi?” *Türkiye’nin Güvenliği Sempozyumu (Elazığ, 17-19 Ekim 2001)* ed. Orhan Kılıç, Mehmet Çevik (Elazığ, Fırat Üniversitesi Rektörlüğü, 2002): 763.

⁴ Frank Summers, “Fundamentalism, Psychoanalysis and Psychoanalytic Theories” *Psychoanalytic Review*, 93/2 (2006): 345.

modernizmle birlikte uyanan bir takım ilkel kaygılara karşı kendi benliklerini bir grubun sarsılmaz derecede katı olan ve ötekileri dışlayan grup içi yapılanmasına yaslaması kimliklerindeki kırılmalığa işaret eder.⁵

Fundamentalizm kavramı, birçok alana (örneğin, politik fundamentalizm, kültürel fundamentalizm gibi) uygulanabilecekken, daha çok din ile ilişkilendirilerek “Dinsel Fundamentalizm” şeklinde kullanılmıştır. Bunun önemli bir nedeni kavramın, 19. yüzyılda ABD’de, Hıristiyan Protestanlığının, Hıristiyan dininin temel ilkelerine dönme eğiliminin bir sonucu olarak gelişen harekete atfedilmiş olmasıdır.⁶

Dinsel Fundamentalizm

Dinsel fundamentalizm kavramı günümüzde genellikle İslam dünyası ile ilişkilendirilse de ilk kez Hıristiyan dünyasında, daha doğrusu Protestan bir grubun kendini tanımlama amacıyla XX. Yüzyılın başında ABD’de kullanılmıştır. Nitekim söz konusu grup Hıristiyanlığı tahrif etmekle suçladıkları “liberal” Protestanlardan farklı olarak Hıristiyanlığın temellerine dönmek için mücadele eden “fundamentalistler” olduklarını ifade etmekteydiler. Hıristiyanlığın bazı öğretilerini temel alan söz konusu grubun en karakteristik özelliklerinden biri de dinî metinleri literal, yani lafzi açıdan ele almaları idi.⁷ Gerçekte bu tür karakteristik özelliklerin benzer dinî eğilimlerin hepsi için ortak olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda fundamentalist eğilimler, özellikle de İslamcı fundamentalizm üzerine yapılan araştırmalar (Kepel⁸, Aydınalp⁹, Roy¹⁰) incelendiğinde; kültürleri saptırıcı ve dine karşı bir tehdit olarak görmek, dinî metinlerdeki hükümleri sadece zahiri anlamına göre anlamak ve harfiyen uygulamak, hakikatin temsilcisi olma bağlamında kendi taraftarları ile başkaları arasında kesin bir ayırım yapmak suretiyle, başkalarını şeytani güçler olarak göstermek, mutlak hakikat ve kurtuluşla ilgili yalın ve net bir dille ifade edilen hazır reçeteler sunmak, kendileri gibi olmayan herkese karşı mücadele etmek, kendi dinî bakış açılarını yaymak için geleneksel ve modern her türlü imkan ve araçları kullanmak gibi eğilimleri belirlemek mümkündür.¹¹

⁵ Murat Beyazyüz, Fatma Sevinç Görel Alkan, Erol Göka, “Fundamentalizmin Psikolojisi” *Avrasya Dosyası*, 13/3 (2007): 368.

⁶ Recep Yaparel, “Dinsel Fundamentalizm: Modernitenin İstenmeyen Çocuğu”, *Din-Kültür ve Çağdaşlık 2004 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*. ed. Mehmet Bulut (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007): 141.

⁷ Karen Armstrong, *The Battle For God*. (New York: Ballantine Books, 2001), 12.

⁸ Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World* (Cambridge: Polity Press, 1994)

⁹ Halil Aydınalp, *İntihFar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör İlişkisi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008)

¹⁰ Olivier Roy, *Küreselleşen İslam*, trc. Haldun Bayrı (İstanbul: Metis Yayınları, 2013)

¹¹ Bahram Hasanov, “Dinî Fundamentalizmi Ayakta Tutan Temel Faktörler”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16/3 (2016): 242.

Iannaccone'ye¹² göre dinsel fundamentalist gruplar yüksek düzeyde sorumluluk ve büyük oranda katılım talep ederler. Bu da, davranışın katı ve ayırt edici kodlarını gerektirir. Topluluğa özgü inanç ve pratiklere vurgu yapar ki bunlar üyelerini diğer dinlerin üyelerinden ayırır ve muhtemelen onları diğerlerinden daha üstün kılar ve dünyevi toplumu bozuk, tehlikeli ve tehdit edici gösterir. Dinsel fundamentalist gruplar iradi üyelik kavramına vurgu yapar ve toplumun daha düşük seviyeli kesimlerinden insanların (etnik azınlıklar, fakirler, daha az eğitilmiş olanlar) din değiştirmesinde oransız bir şekilde etkili olurlar.¹³

Arkoun ise, şeriatın yeniden tatbik edilmesini savunan siyasi hareketlerin yayılmasıyla birlikte, temellendirme ile bağlantılı birçok problemin daha karmaşık bir hal aldığını ifade etmektedir.¹⁴ Yine aynı sebeplerdir ki, bu hareketler, *asillara dönüş* taraftarı fundamentalist hareketler kategorisinde sınıflandırılmaktadır; ta ki, bu suretle bu hareketleri, içtihadî bir süreç olarak temellendirmeye dair münazara ve münakaşalara dayanan usul mezheplerinden ayırmak mümkün olabilsin. Zira siyasi köktencilikler kendi tercihlerini, siyasi iktidarı ele geçirmek, ardından da eğitim öğretimi geleneksel temellendirme uyarınca şekillendirmekle yetinirler. Öte yandan, fundamentalistlerde, bir kavram kargaşası vardır. Kadınları eve tıkmak, bebek makinesi yapmak yanlısıdırlar ve onların çalışmasına da karşıdırlar. Ekonomik ve sosyal realitelerden habersizdirler ve bu realitelere karşı duyarsızdırlar. Onların tek endişesi, şeriatın tatbik edilmesidir ama içtihat yanlısı değildirler.¹⁵

Dinsel fundamentalizmin yukarıda sıralanan özellikleri onun aynı zamanda radikal, mutedillikten uzak, uzlaşmaz ve katı niteliğini de ortaya koymaktadır. Bu nedenle de belli bir süreden sonra çoğu fundamentalist dinî oluşumların kendi içinde bile, birbirine düşmanca tutum sergileyen küçük gruplara bölündüğünü gözlemlemek mümkündür. Bu tür bölünmeler genellikle daha aşırı grupların ana akımdan ayrılması yönünde gerçekleşmektedir. Böylece uzlaşmazlık ve radikalizmin adeta geometrik dizi ile artan ve daha da radikalleşen eğilimler meydana getirdiği gözlemlenmektedir. Bu anlamda fundamentalist dinî hareketlerin çoğunluğu sivil bir biçimde varlıklarını sürdürseler de bu tür hareketlerde sivillikle şiddet arasındaki mesafe oldukça kısadır. Nitekim gözlemler bu hareketlerin belli bir değişim sonrasında şiddete başvurabildiklerini göstermektedir.¹⁶

¹² Laurence R. Iannaccone, "Toward an Economic Theory of Fundamentalism" *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 153 (1997): 113.

¹³ Cüneyd Aydın, *Dinsel Fundamentalizm İle Yeni Çağ İnançlarına Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişkiler*. (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 38.

¹⁴ Muhammed Arkoun, "Temellendirme Açmazı Karşısında Fundamentalizm" trc. M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslamiyat*, 1/4 (1998): 80

¹⁵ Asaf Hüseyin, *İslami Köktencilik Ötesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996), 254.

¹⁶ Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye" *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004): 215.

Bilişsel Esneklik

Bilişsel davranışçı terapilere göre, katılık, psikolojik rahatsızlıkların çekirdeğidir. Esneklik ise psikolojik sağlığın kaynağını oluşturur. İnsanlar yaşadıkları olaylara dair, esnek bir bakış açısına (ya da esnek inançlara) sahip olurlarsa bu olaylara daha sağlıklı tepkiler verecekleri yönünde bulgular vardır. Esneklik, insana dair temel bir gerçeklik olan, durumlara karşı seçenekler oluşturabilmeye dayanır. Akılcı bir düşünce tarzıdır. Hatta rasyonel düşünmenin en önemli boyutudur. Dogmatik olmayan seçenekler olarak karşımıza çıkar.¹⁷ Buna göre belirli bir durumla ilgili seçeneklerinin farkında olan birey en doğru davranışı gören bireye oranla daha fazla düşünüyor demektir. Böylece, birey aynı anda birden çok çözüm yöntemi üretebilir. Önemli olan en doğru seçeneği görmek değil, seçim yapmadan önce seçenekleri görebilmektir. Bu durum, bilişsel esneklik kavramını gündeme getirmektedir. Bilişsel esneklik kavramı öncelikle Spiro ve Jeng tarafından “bireyin değişen durumlardan kaynaklı taleplere uygun tepki verebilme konusunda sahip olduğu bilgilerini spontane olarak yeniden yapılandırabilme yeteneği” olarak tanımlanmıştır.¹⁸ Diğer yandan, aynı kavram Martin ve Rubin¹⁹ ve Martin ve Anderson²⁰ tarafından “bireyin, verilen her duruma uygun seçeneklerin ve ulaşılabilir alternatiflerin olduğunun farkında olması; esnek olmaya istekli olma ve duruma uyum sağlayabileceğine ve esnek olabileceğine yönelik kendini yetkin hissetmesi” olarak daha ayrıntılı bir biçimde tanımlanmıştır.²¹ Dennis ve Vander Wal’a (2010) göre bilişsel esneklik kavramı, kişilerin değişen çevresel koşullara göre bilişlerini de değiştirebilme yetilerini ifade etmektedir ve üç temel alanı kapsamaktadır: (1) Zor durumları kontrol edilebilir algılama eğilimi, (2) Yaşamda ortaya çıkan durumların ve insan davranışlarının olası alternatiflerinin olabileceğini algılama becerisi ve (3) Zor durumları çözebilmek için çok sayıda çözüm üretme becerisi.²²

Bilişsel esneklik, seçenek yaratabilmeyi ve her zaman kullanılabilen çözümlerden farklı düşünebilmeyi gerektirir. Bilişsel olarak esnek olan bireyler dikkatlerini duruma tam olarak odaklayabilir, bu bireyler çözümlenici ve değişikliğe açıktır-

¹⁷ Ahmet Buğa, Eyüp Özkamalı, Fatma Altunkol, Ali Çekiç. “Üniversite Öğrencilerinin Bilişsel Esneklik Düzeylerine Göre Sosyal Problem Çözme Tarzlarının İncelenmesi” *Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/1 (2018): 50.

¹⁸ Rand J. Spiro, ve Jing Chang Jehng, Cognitive Flexibility And Hypertext: Theory And Technology For The Nonlinear And Multidimensional Traversal Of Complex Subject Matter. In Nix, D. and Spiro, R. J., (Eds.), *Cognition, education, and multimedia: Exploring ideas in high technology* (pp: 163-205). Hillsdale, NJ: Erlbaum Associates, Inc.

¹⁹ Matthew Martin, Rebecca Rubin, “A newmeasure of cognitiveflexibility” *Psychological Reports*, 76 (1995): 623-626.

²⁰ Matthew Martin, Carolyn M. Anderson, “The cognitive flexibility scale: Three Validity Studies” *Communication Reports* 11/1 (1998): 3

²¹ Öner Çelikkaleli, “Bilişsel Esneklik Ölçeği'nin Geçerlik ve Güvenirliği”, *Eğitim ve Bilim* 39/176 (2014): 339.

²² İhsan Dağ, Volkan Gülüm, “Yetişkin bağlanma örüntüleri ile psikopatoloji belirtileri arasındaki ilişki de bilişsel özelliklerin aracı rolü: Bilişsel esneklik” *Türk Psikiyatri Dergisi*, 24/4 (2013): 241.

lar. Esnek olmayanlar ise bütüncü, dikkatleri dağınık ve değişikliğe direnme eğilimindedirler (Jonassen ve Grabowski, 1993). Kobasa'ya (1979) göre bilişsel esneklik, değişikliği bir meydan okuma olarak ya da daha ileriye dönük bir gelişim olarak algulamaktır. Olumsuz bir olayın çözümü ya da birey üzerindeki etkisinin en aza indirgenmesi, yani başa çıkma becerileri, bilişsel ve davranışsal stratejileri içermektedir (Lazarus ve Folkman, 1984). Bilişsel esneklik, yeni bir duruma uyum sağlamak ya da bir problemi çözmek için, kişinin durum karşısındaki seçeneklerinin farkında olmasını, bu farklı davranış seçeneklerini istekli bir şekilde uygulayabilmesini ve bu konuda kendini yeterli hissetmesini içermektedir. Bu yönüyle önemli bir bilişsel stratejidir.²³

Spiro ve Jehng'e göre çok yönlü görevlerle yüz yüze gelmiş insanlar durumsal değişiklikleri kolayca değerlendirerek bilişsel olarak daha esnek olabilirler. Böyle kişiler, bilgilerini kolayca yeniden yapılandırma yeteneğine sahiptirler, böylece durumsal talepler karşısında tepkilerini radikal bir biçimde değiştirirler. Martin ve Anderson'a göre ise, bilişsel olarak esnek bireyler, atılgan, sorumluluk sahibi, ilgi gösteren ve yaşadıklarını anlamlandırabilen bireylerdir. Bununla beraber, bilişsel olarak esnek bireyler, farklı durumlardaki iletişimlerde kendilerini güvende hissediler. Bilişsel esneklik aynı zamanda bireylerin etkin bir biçimde davranma konusundaki yeteneklerine güvenlerini arttırmakta ve bu konularda daha esnek olmalarını sağlamaktadır.²⁴

Bilişsel esneklik, bilişsel modelin önerisiyle tutarlı olarak kişilerin durumlara nasıl tepki verdiğini anlamaya yönelik olarak incelenen önemli bir değişkendir. Bilişsel esneklikle ilgili yapılan çalışmalar göz önüne alındığında, bilişsel esneklik, kişilerarası iletişimin önemli bir boyutu, kişinin problem çözme ve olaylara yaklaşma şekli olarak ele alınmıştır. Sağlıklı bir kişilik özelliği olarak olumlu yapılarla pozitif yönde, olumsuz yapılarla ise negatif yönde ilişkili bulunmuştur. Bilişsel esneklik düzeyi yüksek olan kişilerin iletişim yönünden esnek, iletişim ve problem durumlarında seçeneklerinin farkında olan, girişken, hassas, iletişim konusunda kendine güvenli, anlaşmazlığa ve belirsizliğe toleranslı kişiler oldukları gözlenmektedir.²⁵

2. YÖNTEM

Bu araştırma nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modelinde yürütülmüş ve din eğitimi öğretmen adaylarının bilişsel esneklik düzeyleri ile dinsel fundamentalizm eğilimleri arasında ilişkisel karşılaştırmalar yapılmıştır.

²³ Buğa ve dğr. "Üniversite Öğrencilerinin Bilişsel Esneklik Düzeylerine Göre Sosyal Problem Çözme Tarzlarının İncelenmesi", 50.

²⁴ Çelikkaleli, "Bilişsel Esneklik Ölçeği'nin Geçerlik ve Güvenirliği", 340.

²⁵ Buğa ve dğr. "Üniversite Öğrencilerinin Bilişsel Esneklik Düzeylerine Göre Sosyal Problem Çözme Tarzlarının İncelenmesi", 50.

2.1. Evren ve Örneklem

Bu araştırmanın çalışma evreni, 2018-2019 öğretim yılında İstanbul, Ankara, Dicle, Uludağ, Dokuz Eylül, Akdeniz, Ondokuz Mayıs, Muş Alparslan Üniversitelerinin İlahiyat veya İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören, seçkisiz kümeleme yoluyla belirlenen²⁶ ve çalışmaya katılmaya gönüllü olan 442'i erkek, 471'i kız olmak üzere toplam 913 öğrenciden oluşmaktadır. Örneklem grubunun %51,58'si kız, %48,42'si erkek; %22,39'u 1.sınıf, %24,57'si 2.sınıf, %28,97'si 3.sınıf ve %24,07'si 4.sınıf öğrencisidir.

2.2. Veri Toplama Araçları

Çalışmada, öğrencilerin bilişsel esneklik düzeylerinin değerlendirilmesi amacıyla "Bilişsel Esneklik Ölçeği" (BEÖ), öğrencilerin dinsel fundamentalizm eğilimlerinin değerlendirilmesinde "Dinsel Fundamentalizm Eğilimleri Ölçeği" (DFEÖ) kullanılmıştır.

Bilişsel Esneklik Ölçeği (BEÖ); Martin ve Rubin²⁷ tarafından geliştirilen ve Türkçe uyarlaması Altunkol²⁸ tarafından yapılan 3 boyut ve 12 maddeden oluşmaktadır. Ölçekteki 1, 5 ve 9. maddeler "seçeneklerin farkında olma" boyutunda; 2, 3, 6 ve 11. maddeler "isteklilik" boyutunda; 4, 7, 8, 10 ve 12. maddeler ise "öz yeterlik" boyutunda yer almaktadır. Altılı likert tipi dereceleme (1. Kesinlikle Katılmıyorum, 2. Katılmıyorum, 3. Biraz Katılmıyorum, 4. Biraz Katılıyorum, 5. Katılıyorum, 6. Kesinlikle Katılıyorum) biçimindeki ölçeğin güvenilirlik katsayısı.81 iken bu çalışmada ilgili değer.83 olarak belirlenmiştir.

Dinsel Fundamentalizm Eğilimleri Ölçeği (ETÖ); Altemeyer ve Hunsberger²⁹ tarafından geliştirilen ve Sezen³⁰ tarafından Türkçe uyarlaması yapılan ölçek temel alınarak Araştırmacı tarafından geliştirilmiştir. Altılı likert tipi dereceleme (1. Kesinlikle Katılmıyorum, 2. Katılmıyorum, 3. Biraz Katılmıyorum, 4. Biraz Katılıyorum, 5. Katılıyorum, 6. Kesinlikle Katılıyorum) biçimindeki ölçek 5 faktör (Temellere Dönüş, Yeniliklere Bakış, Kendine Bakış, Ötekine Bakış, Dünyaya Bakış) ve 26 maddeden oluşmaktadır. Bu çalışma kapsamında ölçeğin güvenilirlik katsayısı.87 olarak hesaplanmıştır.

²⁶ Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/1 (2018): 231-274.

²⁷ Matthew Martin, Rebecca Rubin, "A newmeasure of cognitiveflexibility" *Psychological Reports*, 76 (1995): 623-626.

²⁸ Fatma Altunkol, *Üniversite Öğrencilerinin Bilişsel Esneklikleri İle Algılanan Stres Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2011).

²⁹ Bob Altemeyer, Bruce Hunsberger, "A Revised Religious Fundamentalism Scale: The Short and Sweet of It", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 14/1 (2004): 47-54.

³⁰ Abdulvahid Sezen, "Dinsel Fundamentalizm Ölçeğinin Türkçe Çevirisinin Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (2010): 135-148.

2.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Veri toplama araçları, ilgili etik ve uygulama izinleri alındıktan sonra ders programını aksatmayacak şekilde örnekleme yer alan öğrencilere uygulanmıştır. Ölçeklerinin uygulanması ve çalışmanın amacı hakkında öğrencilere bilgi verilmiş ve çalışmaya katılmaya gönüllü olan öğrencilere ölçek formları verilerek kendilerine en uygun olan seçeneklerden birini işaretlemeleri istenmiştir. Ölçeklerin toplam uygulama süresi 15 dakika olarak belirlenmiş ve ölçekler araştırmacı tarafından elden dağıtılarak yine elden toplanmıştır. Elde edilen veriler SPSS programı ile analiz edilmiş, sonuçlar yorumunda anlamlılık düzeyi olarak 0.05 kullanılmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkiler incelenirken Spearman's Korelasyon Katsayısından yararlanılmıştır. Araştırmada korelasyon katsayısının mutlak değer olarak: .90-1.0 arası çok yüksek; .70-.89 arası yüksek; .50-.69 arası orta; .30-.49 arası düşük ve .30-.0 ise çok düşük ilişki olarak belirlenmiştir.³¹ Araştırmada kullanılan altı derecelendirme ölçekleri, üç kategoride değerlendirilmiş (düşük, orta ve yüksek) ve ölçümden elde edilen ağırlıklı ortalama puanların yorumlanması için: 4,00-6,00 (%66 ve üzeri) yüksek düzeyde (dinsel fundamentalizm/bilişsel esnekliğe yüksek düzeyde sahip), 2,01-3,99 (%34 ile %65,9 arası) orta düzeyde (dinsel fundamentalizm/bilişsel esnekliğe orta düzeyde sahip), 0,01- 2,00 (%0,1 ile %33,9 arası) düşük düzeyde (dinsel fundamentalizm/bilişsel esnekliğe düşük düzeyde sahip) aralıkları kullanılmıştır.

3. BULGULAR

Katılımcıların dinsel fundamentalizm eğilimleri ile bilişsel esneklik düzeylerine ilişkin bulgular Tablo 1'de görülmektedir.

Tablo 1. Katılımcıların dinsel fundamentalizm eğilimleri ile bilişsel esneklik düzeyleri

Boyutlar	Alt Boyutlar	Katılımcı Sayısı (N)	Ortalama (X)	Standart Sapma	Yüzdellik Oran (%)
Dinsel Fundamentalizm Eğilimi	Temellere dönüş	913	5,07	0,61	85
	Yeniliklere bakış	913	4,03	0,94	67
	Kendine bakış	913	4,11	1,04	69
	Ötekine bakış	913	4,67	0,93	78
	Dünyaya bakış	913	4,59	1,03	77
	Genel Dinsel Fundamentalizm		913	4,49	0,91
Bilişsel Esneklik Düzeyi	Seçeneklerin farkında olma	913	2,34	1,59	39
	İsteklilik	913	2,24	1,72	37
	Öz yeterlik	913	2,16	1,62	36
	Genel Bilişsel Esneklik	913	2,24	1,64	37

³¹ Wilfrd J. Dixon, Frank J. Massey, *Introduction To Statistical Analysis*, 3. Baskı (New York: McGraw-Hill Book, 1969), 11.

Tablo 1 incelendiğinde katılımcıların Genel Dinsel Fundamentalizm eğilimlerinin yüksek düzeyde (%75; $X=4,49$), olduğu belirlenmiştir. Temellere dönüş alt boyutu %85'lik bir oran ile katılımcıların en fazla fundamentalist eğilim gösterdiği alt boyuttur ($X=5,07$). Dinsel fundamentalizm eğilimleri Ötekine bakış boyutu için %78 ($X=4,67$), Dünyaya bakış boyutu için %77 ($X=4,59$), Kendine bakış boyutu için %69 ($X=4,11$) ve Yeniliklere bakış boyutu için ise %67 ($X=4,03$) olarak belirlenmiştir. Araştırma bulgularına göre katılımcılar, Genel Bilişsel Esnekliğe %37'lik bir oranda ($X=2,24$) yani düşük düzeyde sahiptirler. Bilişsel esnekliğin 'öz yeterlik' boyutunda katılımcılar %36'lık bir oran ile en düşük seviyeye ($X=2,16$) sahip iken; isteklilik boyutu için %37 ($X=2,24$) ve seçeneklerin farkında olma boyutu için ise %39'luk bir oran söz konusudur ($X=2,34$). Sonuçta katılımcıların bilişsel esneklik düzeylerinin düşük düzeyde olduğu söylenebilir.

3.1. Bilişsel Esneklik Faktör Bulguları

Katılımcıların bilişsel esneklik faktör maddelerine ait katılım düzeylerine gösteren bulgular aşağıdaki tablodadır.

Tablo 2. Katılımcıların bilişsel esneklik düzeyleri

Faktör	Soru No	Maddeler	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum
Seçeneklerin Farkında Olma	1	Bir fikri çok farklı yollarla ifade edebilirim.	%44	%21	%35
	5	Nasıl davranacağıma karar verirken pek fazla seçeneğim yoktur.	%28	%7	%65
	9	Herhangi bir durum karşısında, çok farklı davranış seçeneklerine sahibim.	%62	%27	%11
İsteklilik	2	Yeni ve alışılmadık durumları dışındaki durumlardan kaçınıyorum	%31	%20	%49
	3	Sanki hiç karar verememişim gibi hissediyorum.	%17	%14	%69
	6	Problemlere karşı yaratıcı çözümler üretmeye istekliyimdir.	%68	%18	%14
	11	Bir problemle uğraşırken, farklı seçenekleri dinlemeye ve gözden geçirmeye istekliyimdir.	%63	%20	%17
Öz Yeterlik	4	Çözumsuz gibi görünen problemlere karşı işe yarar çözümler bulabilirim.	%82	%11	%7
	7	Karşılaştığım herhangi bir durumda, duruma uygun davranabilirim.	%61	%22	%17
	8	Davranışlarımı verdiğim bilinçli kararların sonucudur.	%43	%28	%29
	10	Bilgilerimi gerçek yaşamda kullanmakta zorluk çekirim.	%7	%12	%81
	12	Farklı davranış biçimlerini deneyecek kadar öz güvenliyimdir.	%87	%7	%6

Tablo 2 incelendiğinde, bilişsel esnekliğin seçeneklerin farkında olma boyutundaki maddelere katılma oranları düşük düzeydedir. Katılımcıların %44'ü bir fikri farklı yollarla ifade edemeyeceklerini; %65'i davranışlarına yön verirken fazla seçenekleri olmadığını ve %62'si farklı durumlar karşısında farklı davranamayacaklarını bildirmişlerdir. Benzer şekilde katılımcılar, bilişsel esnekliğin isteklilik alt boyutundaki maddelere düşük düzeyde katılmaktadırlar. Katılımcıların %49'u yeni ve alışılmadık dışındaki durumlardan kaçındığını; %69'u karar vermekte zorlandıklarını; %68'i karşılaştığı problemlere karşı yaratıcı çözümler üretmeye istekli olmadığını; %63'ü bir problemle uğraşırken, farklı seçenekleri dinlemeye ve gözden geçirmeye istekli olmadığını bildirmiştir. Katılımcılar, bilişsel esnekliğin öz yeterlik alt boyutundaki maddelere düşük düzeyde katıldıklarını ifade etmişlerdir. Öz yeterlik alt boyutunda katılımcıların %82'si çözümsüz gibi görünen problemlere karşı işe yarar çözümler bulamayacağını; %62'si karşılaştığı herhangi bir durumda, duruma uygun davranamayacağını; %43'ü davranışlarının verdiği bilinçli kararların sonucu olmadığını; %81'i bilgilerini gerçek yaşamda kullanmakta zorluk çektiğini ve %87'si farklı davranış biçimlerini deneyecek kadar öz güvenli olmadıklarını beyan etmişlerdir.

3.2. Dinsel Fundamentalizm Faktör Bulguları

Katılımcıların dinsel fundamentalizm faktör maddelerine ait katılım düzeylerine gösteren bulgular aşağıdaki tablodadır.

Tablo 3. Katılımcıların temellere dönüş alt boyutuna yönelik eğilimleri

Faktör	Soru No	Maddeler	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum
Temellere Dönüş	1	Allah insanlığın mutluluk ve kurtuluşu için her zaman ve her yerde uyulması gereken, mükemmel ve kusursuz bir kitap göndermiştir	%2	%5	%93
	2	İyi bir insan olmak, Allah'a ve hak dine inanmaktan daha önemlidir.	%64	%14	%22
	3	Kutsal metinler genel hakikatleri bildirebilirler; ancak tamamıyla sözel gerçeklik olarak kesinlikle düşünülmemelidir.	%61	%12	%27
	4	Kişi, iyi ve anlamlı bir yaşam sürdürmek istiyorsa kökeni hakikate dayanan bir dine mensup olmalıdır.	%27	%10	%63
	5	Kurtuluş için, dinin ortaya çıktığı dönemdeki (Asr-ı Saadet) ideal şartları tekrar inşa etmek gerekir.	%32	%10	%58
	6	Hayatın tüm problemlerin çözen yegâne dinsel öğretiler kitabı yoktur.	%65	%17	%18
	7	Dinin insandan istediklerinin tamamı kutsal metinlerde yer alır.	%53	%5	%42

Dinsel fundamentalizmin temellere dönüş alt boyutunda katılımcıların verdikleri cevapların oranları Tablo 3'de görülmektedir. Buna göre katılımcıların %93'ü kutsal kitapların Allah tarafından gönderildiğini; %64'ü Allah'a ve hak dine inanmanın iyi bir insan olmaktan daha önemli olduğunu; %61'i kutsal metinlerin sözel gerçeklik olduğunu; %63'ü kişinin anlamlı bir yaşantı sürmesinin kökeni hak dine dayanan bir din ile mümkün olabileceğini; %58'i Asr-ı Saadet dönemindeki ideal şartların tekrar inşa edilmesi gerektiğini; %65'i hayatın tüm problemlerini çözen yegâne dinsel öğretiler kitabı olduğunu ve %53'ü dinin farklı kaynaklarının da olabileceğini ifade etmişlerdir.

Tablo 4. Katılımcıların yeniliklere bakış alt boyutuna yönelik eğilimleri

Faktör	Soru No	Maddeler	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum
Yeniliklere Bakış	8	İlahi dinin temel esasları, beşeri inançlarla asla karıştırılmamalı ve uzlaştırılmaya çalışılmamalıdır.	%21	%15	%64
	9	İnsanlığın ürettiği kültürler hakikat yolundan saptırıcı ve dini yaşantıya karşı birer tehdittir.	%26	%10	%64
	10	Bilim ve kutsal metin arasında bir çelişki ortaya çıktığında, muhtemelen bilim doğrudur.	%73	%11	%16
	11	Dini metinlerdeki hükümleri geldiği dönemdeki şekliyle harfiyen uygulamak ve yaşamak gerekir.	%23	%18	%59
	12	Değişim, gelişim, ihtiyaç ve zorunlulukların bir önemi yoktur; önemli olan dini öğretilerin uygulanmasıdır.	%23	%10	%67
	13	Kutsal metinlere tarihsel, bilimsel ve eleştirel yorumlar getirmek, dini yozlaştırır ve aslından uzaklaştırır.	%46	%6	%48
	14	Din, modern bilimin bulgularını ve yöntemlerini sınırlama yetkisine sahiptir.	%45	%2	%53
	15	İnanıyorum dinin öğretileri, Asr-ı Saadetten sonra yetim ve sahipsiz kalmıştır.	%26	%17	%57

Dinsel fundamentalizmin yeniliklere bakış alt boyutunda katılımcıların verdikleri cevapların oranları Tablo 4'te görülmektedir. Buna göre katılımcıların %64'ü ilahi dinin temel esaslarının beşeri inançlarla asla karıştırılmamasının ve uzlaştırılmaya çalışılmamasının gerektiğini; %64'ü insanlığın ürettiği kültürlerin hakikat yolundan saptırıcı ve dini yaşantıya karşı birer tehdit olduğunu; %73'ü bilim ve din arasındaki ihtilaflarda dinden yana tutum sergileyeceğini; %59'u dinin geleneklere uygun yaşanmasının gerektiğini; %67'si değişime ve gelişime karşı olduğunu; %48'i kutsal metinlerin herhangi bir şekilde yorumlanıp eleştirilemeyeceğini; %53'ü di-

nin bilimden öte ve bilimi kapsar nitelikte olduğunu ve %57'si Asr-ı Saadet döneminde yaşanan dini özlediğini bildirmişlerdir.

Tablo 5. Katılımcıların kendine bakış alt boyutuna yönelik eğilimleri

Faktör	Soru No	Maddeler	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum
Kendine Bakış	16	İnanıyorum dinin öğretileri, insanlık ve Allah hakkında yanılmaz hakikati açık bir biçimde içermektedir.	%16	%23	%61
	17	Bağlı olduğum dinin öğretilerine inananların ve bunları takip edenlerin Allah'la özel bir ilişkisi vardır.	%26	%10	%64
	18	İnancım bana mutlak hakikat ve kurtuluş için her zaman ve her yerde hazır reçeteler sunar.	%19	%30	%51
	19	Dünyayı kutsal bildiğim ilke ve normlara göre değiştirmek en büyük hedefimdir.	%27	%10	%63
	20	İnanıyorum dini öğretilere yönelik en ufak bir şüphe, belirsizlik veya muğlaklık hisleri taşımıyorum.	%17	%23	%60

Dinsel fundamentalizmin kendine bakış alt boyutundaki ifadeler katılımcıların verdikleri cevaplar Tablo5'te görülmektedir. Buna göre katılımcıların %61'i inandığı dinin Allah hakkında yeterli bilgi verdiğini; %64'ü inandığı dini takip edenlerin Allah ile özel bir ilişkisinin olduğu; %51'i inandığı dinin kendisine hayat hakkında çözüm yolları sunduğunu; %63'ü dünyayı inandığı şekilde değiştirmek istediğini ve %60'ı inancına yönelik şüphesinin olmadığını bildirmiştir.

Tablo 6. Katılımcıların ötekine bakış alt boyutuna yönelik eğilimleri

Faktör	Soru No	Maddeler	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum
Ötekine Bakış	21	Bakıldığında dünyada, bir kısmı cennetlik bir kısmı da cehennemlik olan iki tür insan grubu vardır.	%24	%22	%54
	22	Bağlı olduğum dini anlayışı benimsemeyenler gerçekte şeytanın güçleridir ki, onlarla mücadele edilmesi gerekir.	%13	%12	%75
	23	Amelsiz ve ibadetsiz yaşayanlar, inançlarını da kaybetmiş demektir.	%20	%17	%63

Dinsel fundamentalizmin ötekine bakış alt boyutundaki ifadeler katılımcıların verdikleri cevaplar Tablo 6'da görülmektedir. Katılımcıların %54'ü insanların cennetlik ve cehennemlik olduklarını düşünmekte; %75'i bağlı olduğu inancı benimsemeyenleri şeytanlaştırmakta ve %63'ü amelsiz ve ibadetsiz yaşayanların inançlarını kaybetmiş olduğunu bildirmektedir.

Tablo 7. Katılımcıların dünyaya bakış alt boyutuna yönelik eğilimleri

Faktör	Soru No	Maddeler	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum
Dünyaya Bakış	24	Allah'a karşı düşüncesizce isyan eden şeytan, geçmişte olduğu gibi bugün de bu dünyadaki kötülüklerin temel nedenidir.	%16	%16	%68
	25	Dünyada sürekli bir kötüyeye gidiş vardır ve kıyamet çok yakındır.	%17	%7	%76
	26	Dünyada meydana gelen afetlerin nedeni işlediğimiz günahlardır.	%32	%5	%63

Dinsel fundamentalizmin dünyaya bakış alt boyutundaki ifadelerle katılımcıların verdikleri cevaplar Tablo 7'de görülmektedir. Katılımcıların %68'i şeytanı dünyadaki tüm kötülüklerin kaynağı olarak görmekte; % 76'sı dünyada sürekli kötüyeye gidiş olduğunu ve kıyametin yakın olduğunu düşünmekte ve %63'ü günahlar ile afetler arasında ilişki olduğunu düşünmektedirler.

Tablo 8. Katılımcıların dinsel fundamentalizm eğilimleri ile bilişsel esneklik düzeyleri arasındaki ilişki

Değişkenler	X	ss	1
Dinsel Fundamentalizm	2,83	1,27	-
Bilişsel Esneklik Düzeyi	2,09	1,13	-.83**

Not: N = 913; ** p <.01; * p <.05

Tablo 8 incelendiğinde fundamentalizm eğilimi ile bilişsel esneklik düzeyi arasında yüksek düzeyde negatif yönlü anlamlı ilişki belirlenmiştir ($r = -.83$). Buna göre katılımcıların dinsel fundamentalizm eğilimi arttıkça bilişsel esneklik düzeyi düşmekte veya Bilişsel Esneklik Düzeyi arttıkça Dinsel fundamentalizm eğilimi düşmektedir. Bu durum dinsel fundamentalizmin, bilişsel esneklikle ilişkisinin negatif yönlü olduğunu belirlemektedir.

4. SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Her ne kadar dinsel fundamentalizm, modern felsefeye ve modern hayata bir tepki olarak Batı'da ortaya çıkmış dini bir akım olsa da küresel ve ulusal gelişmeler nedeniyle İslam dünyasını da etkilemiştir. Bununla birlikte kavram güncelliğini korumakta, devam eden sosyopolitik bir olgu olarak sosyal sistem içinde varlığını hissettirmektedir. Kişilerin dinsel fundamentalizm ile tanışmaları yaşamlarının farklı dönemlerinde olsa da bu noktada kendini fundamentalist olarak tanımlayanların çoğunluğu, formel veya enformel bir dini eğitim sürecinin dini fundamentalist olmalarında etkili olduğunu belirtmişlerdir. Kamu tarafından sunulan formel dini eğitimin birincil hedefi kişinin sağlıklı bir dini yaşantıya erişmesini kolaylaştırmak olarak belirlendiğinde, kişiyi dini fundamentalizm veya radikal düşüncelere yakınlaştıran dini eğitim kamusal eğitim sistemleri içinde istenmez.

Bu noktada kişiyi uç düşüncelere sürükleyen bir eğitim sisteminden ziyade sisteme sızan çeşitli güç odaklarının kişiyi radikalleştirdiği veya kişinin kendi isteği ile radikal düşünceleri benimsemesi de söz konusudur. Dini eğitimin verildiği her kurumda değişen oranlarda fundamentalist eğilimlerle karşılaşılabilir. Önümüzdeki yıllarda örgün ve yaygın din eğitimi alanında faaliyet gösterecek din eğitimi öğretmen adaylarının yetiştirildiği ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde de dinsel fundamentalizm eğilimleri olan öğrencilerin öğrenim görmesi olasıdır. Bu araştırma Türkiye genelinde faaliyet gösteren 8 ilahiyat veya İslami ilimler fakültesi öğrencilerinin dinsel fundamentalizm eğilimlerini tespit etmeye çalışmakta, ayrıca araştırma kapsamında söz konusu öğrencilerin bilişsel esneklik düzeyleri de belirlenmektedir. Araştırma sonucunda katılımcı öğrencilerin dini fundamentalizmin tüm alt boyutları itibarıyla yüksek düzeyde fundamentalist eğilimler gösterdikleri, bunun yanında düşük düzeyde bilişsel esnekliğe sahip oldukları görülmüştür.

Araştırma kapsamında öğrencilerin dinsel fundamentalizm eğilimleri ile bilişsel esneklik düzeyi arasında yüksek düzeyli, negatif yönlü ve güçlü bir ilişki (korelasyon) söz konusudur. Buna göre öğrencilerin bilişsel esneklik düzeyleri düştükçe dinsel fundamentalist eğilimleri yükselmektedir. Bu ilişki literatürde bahsedilen ancak herhangi bir çalışma ile geçerliği tespit edilemeyen, oldukça tutarlı ve anlaşılır bir duruma işaret etmektedir. Bilişsel esneklik, seçenek yaratabilmeyi ve her zaman kullanılagelen çözümlerden farklı düşünmeyi, ayrıca öz güven ve öz yeterliğe vurgu yapan önemli bir beceri dizgesidir. Bilişsel olarak esnek olan bireyler dikkatlerini herhangi bir duruma tam olarak odaklayabilmekte, çözümlenici ve yeniliklere açık bir zihinsel güce sahiptirler. Bilişsel esnekliği az olanlar ise bütüncül bir bakış açısına sahip, dikkatleri kısmen dağınık ve yaşamlarında oluşabilecek her tür yenilik ve değişikliğe direnme eğilimindedir.³² Bilişsel esnekliğe sahip bireyler, yeni bir duruma uyum sağlamak ya da bir problemi çözmek için, kişinin durum karşısındaki seçeneklerinin farkında olurlar, farklı davranış seçeneklerini istekli bir şekilde uygulayabilirler ve bu konuda kendini yeterli hissederler. Bu yeterliliği gösteremeyen bilişsel esneklik düzeyi nispeten düşük bireylerin dinsel fundamentalist eğilim göstermeleri tutarlı ve açıklanabilir bir durumdur. Çünkü fundamentalist gruplar; varlıklarını dayandırdıkları birtakım ilkeleri, kuralları ve normları, mutlak doğru ve değiştirilemez ilkeler bütünü olarak kabul ederler. Onlara göre bu norm ve kuralların yorumlanması, eleştirilmesi ve hatta değiştirilmesi bir tabudur ve bu tabuların tartışma konusu olması dahi söz konusu olamaz. Bağlı oldukları ilkelerin orijinal hallerinin korunmasına ve geleneksel yaşam ve düşünce tarzının sürdürülmesine büyük önem veren dinsel fundamentalistler, bu ilkelerin mutlak, kesin ve değişmez biçimde doğru olduğuna inanırlar. Mutlakçı bir zihniyet yapısı fundamentalizmin psikolojisinde en temel yapıyı oluşturur. Bu şekilde ya hep ya hiç tarzı “siyah-beyaz” düşünce yapısıyla kendilerini de, dünyayı da bölerler. Bunu yapmalarının ilkel kaygılara karşı koruyucu bir işlevi vardır. Pek çok

³² David H. Jonassen, Barbara L. Grabowski, *Handbook Of Individual Differences, Learning and Instruction* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1993), 56

fundamentalist yapılanmada ilkelerin mutlaklığına inanıldığından, bütün akıl yürütmelerin bu mutlak ilkelerin oluşumuyla birlikte tamamlandığı, ilkelerin modernleşmesinin veya zamana uygun hale getirilmesinin söz konusu olamayacağı düşünülür. Modernite veya popüler akımlar sadece bu ilkelerin bu temellerin mutlaklığını bozma eğilimindeymiş gibi algılanır. Dolayısıyla değişime, modernleşme, revizyon ve çağa ayak uydurma girişimlerine karşı bir duruş sergilenmesi, söz konusu dejeneratif etkenlere karşı mücadele alanlarının varlığını gerektirir.³³

Bu araştırmaya katılan öğrencilerin, tüm sınıf düzeylerinde aynı derecede ya da birbiri ile farklılaşmayan dini fundamentalist eğilim gösterdikleri, bilişsel esneklik düzeylerinin de sınıf değişkeni ile anlamlı olarak değişmediği belirlenmiştir. Ayrıca katılımcıların dinsel fundamentalizm eğilimleri ile bilişsel esneklik düzeylerinin cinsiyete göre anlamlı şekilde farklılaşmadığı da belirlenmiştir. Bu durum ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde verilen dini eğitimin, fundamentalist eğilimleri azaltmadığını ve öğrencilerin bilişsel esneklik düzeylerini geliştirmediği belirlenebilir. Yaklaşık 4 veya 5 sene süren din temelli eğitim sürecinin öğrencilerin fundamentalist eğilimleri üzerindeki etkisinin az olacağına ilişkin yaygın kanaat bu araştırma sonuçları ile çelişmektedir. Öğrenciler, din temelli eğitimin yapıldığı yükseköğretim kurumlarında aldıkları ılımlı ve uzlaşmacı eğitimin aksine, radikal düşüncelere kaymakta; gelenekçi bir tutum izlemektedirler. Buna özellikle öğrencilerin barındıkları özel yurtların veya mensubu oldukları dini cemaatlerin etkisinin olduğu söylenebilir. Dini cemaatler, koşulsuz bağlılık ilkesini şiar edinen ve üyelerinin bilişsel esneklik düzeylerine yatırım yapmak yerine onların koşulsuz biat etmesini isteyen yapılardır. Hal böyleyken, bu gruplar içinde sosyalleşen öğrencilerin bilişsel esneklik düzeylerinin düşük olması kaçınılmazdır. Benzer şekilde böylesi dini gruplar içinde radikal düşüncelerin yaygınlaşması, lider veya şeyh kültüne bağlı olarak koşulsuz teslimiyet gibi dini fundamentalist öğelerden etkilenme olasılığı da yüksektir. Sonuç olarak çok farklı din temelli yükseköğretim kurumlarının öğretim müfredatının gözden geçirilmesi ve müfredatta iyileştirmeler yapılması gereklidir. Üniversiteler, dini farklılaşmanın ve farklı görüşlere saygının merkeze alındığı bir dini eğitimi hedefler. Ancak güncel politiklardan etkilenen ve özerkliği tartışmalı kurumlar olan ilahiyat fakültelerinin, toplumu ayrıklaştıran ve dinsel fundamentalizmin ülke genelinde daha da yaygınlaşmasına neden olacak öğretimsel etkinliklerden kaçınması gereklidir.

Bu araştırma ile belirginleşen ve öğretmen adaylarının İslam tarihi konusunda Selefî ve oryantalist tezlerle yakın durması önemlidir. Çünkü Selefî ve radikal akımlar, İslam'ı Asr-ı saadet ile sınırlandırarak Asr-ı saadetten sonra İslam'ın hakiki ve gerçek manada yaşanmadığını, bozulduğunu ileri sürerler. Böylece Asr-ı saadetten sonra Müslümanların düşünce alanında yaptığı tüm katkıyı reddederek, onun bid'at/dinde olmayan uygulamalar olduğunu söylemiş olurlar. Eğer İslam yalnızca

³³ Frank Summers, "Fundamentalism, Psychoanalysis and Psychoanalytic Theories" *Psychoanalytic Review*, 93/2 (2006): 345.

belirli bir dönem hakkıyla yaşanabilmiş ise, ondan sonra gelen yüzlerce âlim, evliya ve umera görevlerini yapamayacak kadar acz içine düşmüş olmaz mı? Müslümanlar 13. asırdan sonra karanlık çağı yaşamaya başlamışlarsa, Selçuklular ve Osmanlılar dönemi İslam'ın en geri dönemleri kabul edilmez mi? Bu durumda çağdaş bir Müslüman için "Geleneğe" anlamsızlaşır, değersizleşir. Tarih kötülüklerin egemen olduğu değersiz bir çamura dönüşür. Geçmişle sağlıklı bir ilişki kuramayan toplumlar çürümeye başlar. Bu tıpkı toprağın köklerini reddettiği ağaçlar gibidir.³⁴

Selefi ve oryantalist tezlerin bizim neslimize bıraktığı en büyük kötülük, hiçbir şeyi kabul etmeyen, hiçbir şeye saygı duymayan, her şeyi ve herkesi insafsızca eleştiren ama kendine tapan bir çılgınlık bırakmasıdır. Bu nihilizmin sonucunda Geleneğe sağır ve dilsiz, tarih örneği alınması gereken bir miras değil bir ölü yığınına dönüşmüştür. Bunun sonu Kur'an ve Hadis mealciliğidir. Geleneğin bir süreklilik içinde sahil ve makul biçimde dine ilgi duyan yeni nesle aktarılabilmesi, onu terk ederek her şeyin düzelebileceği gibi yanlış bir inanca sevk etmiştir. Onlara göre zaten geçmişte gerçek İslam'ın yaşanmadığı bir yığın hurafeye doludur. Geleneği sırtından atan bu mealciler, yeni neslin bu topraklardaki kökleriyle yeniden temasa geçmesine engel olmakta, zihinleri bulanıklaştırmaktadır. Bu nedenle Kur'an ve Hadis mealciliği geleneğin ışığı olmadan karanlıklardan beslenen bir yarasa gibidir. Oysa tarihin bu kötümser ve nihilist yorumu, bizatihi Kur'an'ın ruhuna terstir. Allahü teala bize yalnızca belirli bir dönemde anlaşılabilen bir din indirmemiştir. İslam tüm zaman ve mekânlara hitap eden bir dindir. Tarih pozitivist ilerlemecilerin öne sürdüğü gibi sürekli ileriye doğru ilerlemez. Her asırda iyi ve kötü bir arada da bulunabilir. İbn Haldun'un ifadesiyle tarihte sürekli iniş ve çıkışlar vardır. Her iniş yeni bir çıkışın başlangıcıdır, her kriz yeni bir yükselişin habercisidir. Ne mutlak kötüye ne mutlak ileriye doğru hareket eder tarih. Fakat bu iniş ve çıkışlarla birlikte tarihin ilerleyişi ve arayışı tekâmüldür.³⁵

Tarihin bir tekâmül süreci olarak görülmesi iyimser bir gelecek fikrinin de temelidir. Dolayısıyla bu bakış geçmişini ne kuru kuruya yüceltmeyi ne de Geleneği tümünden karanlık bir çağ gibi atmamız gereken bir ölü yığınına dönüştürür. Aksine Geleneği süreklilik içinde kavrayarak, güçlü bir ağaç gibi bu topraklara kök salarak geleceği planlamayı gerektirir. Hazreti Peygamberin oluşturmayı arzu ettiği ideal toplumu kurma sorumluluğunu omuzlarımıza yükler. Bundandır ki, İslam sürekli bir ideal ve mükemmeliyet arayışının itici motorudur. Hiçbir dönemde, İslam'ın tüm hedefi ve amacını tüketen bir ideal durumun tümüyle gerçekleştiğini düşüneyiz. Bu imtihanın sonu olur. Oysaki her toplumun kendi imtihanı vardır. İnsanlığın imtihanı kıyametle son bulur. O ana dek, her çağ ve her çağın Müslümanları Ebu Hanife hazretlerinin deyişiyle imanda eşitlik ilkesiyle yaşadıkları ana bir eser bırakma yarışı içindedirler.

³⁴ Demir, H. (2019). Selefi ve Oryantalist Nihilizm, https://www.tepav.org.tr/tr/blog/s/6397/Selefi__+ve+oryantalist+nihilizm

³⁵ Demir, H. (2019). Selefi ve Oryantalist Nihilizm, https://www.tepav.org.tr/tr/blog/s/6397/Selefi__+ve+oryantalist+nihilizm

Bu nedenle Kur'ân iyimser bir tarih algısının en güçlü temellerini sunar. Bakara suresi 30. âyeti kerimede "Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" dedi. Onlar; "Seni övgüyle yüceltip takdis eden bizler dururken, orada bozgunculuğa ve yozlaşmaya yol açacak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" dediler. (Allah) "Sizin bilmediğiniz (çok şey var, onları) Ben bilirim!" diye cevapladı. İnsanın yaratılış aşamasında meleklerin kötümser bir gelecek düşüncesiyle İlahi fiili anlayamamaları karşısında Allah'ın onlara, bu düşüncelerinin bilgisizliklerinden kaynaklandığını söylemesi, insana olan güvenini ortaya koymuştur. Bundan dolayıdır ki, bakmasını, anlamasını bilene dün ve geçmişte birçok iyilik ve güzellik vardır. Müslümanlar, Selefi ve oryantalist nihilizmin tuzağına düşmeden geçmiş ve gelecek arasında anlamlı bir bağ kurmayı başarmalıdır. Bu araştırma ile belirlenen ve Üniversitede öğrenim gören din eğitimi öğretmen adayları arasında yaygın olduğu gözükken bu Selefi ve oryantalist nihilizmin nasıl ve neden yayıldığı üzerinde düşünmek ve çözüm önerileri geliştirmek önemlidir.³⁶

Bu araştırma ile dinsel fundamentalizmin sosyal bir olgu olmaktan öte, toplum için gerçek bir tehdit olduğu algısı belirginleşmiştir. Bu araştırma kısıtlı bir örneklemin, anket formlarında yer alan ifadelerle ilişkin görüşleri ile sınırlıdır. Sosyal olay ve olgular yaşam döngülerinden ve sosyal gerçeklikten etkilenirler, dolayısıyla bu araştırma 2019 yılı ocak-şubat aylarının dini ve ideolojik yapısını yansıtmaktadır. Farklı zaman dilimlerinde, farklı örneklem gruplarında bu araştırma sonuçlarından farklı bulgular elde edilebilir. İleride yapılacak çalışmaların dinsel fundamentalizmin nedenlerine eğilmesi ve öğrencilerde bilişsel esnekliği geliştirici modellere yer verilmesi önerilebilir.

KAYNAKLAR

- Albayrak, Şule Akbulut. Hıristiyan Fundamentalizmi. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.
- Altemeyer, Bob; Hunsberger, Bruce. "A Revised Religious Fundamentalism Scale: The Short and Sweet of It". *The International Journal for the Psychology of Religion* 14/1 (2004): 47-54.
- Altunkol, Fatma. Üniversite Öğrencilerinin Bilişsel Esneklikleri İle Algılanan Stres Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi, 2011.
- Arkoun, Muhammed. "Temellendirme Açmazı Karşısında Fundamentalizm". trc. Hayri Kırbaçoğlu, *İslamiyat*, 1/4 (1998): 77-85.
- Armstrong, Karen. *The Battle For God*. New York: Ballantine Books, 2001.
- Aydın, Cüneyd. Dinsel Fundamentalizm İle Yeni Çağ İnançlarına Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişkiler. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2008.
- Aydınalp, Halil. İntihar Eylemleri Ekseninde Din ve Terör İlişkisi. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2008.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri Ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme" *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/1 (2018): 231-274.
- Beyazyüz, Murat; Alkan, Fatma Sevinç Görel ve Göka, Erol. "Fundamentalizmin Psikolojisi". *Avrasya Dosyası*, 13/3 (2007): 355-384.

³⁶

Demir, H. (2019). Selefi ve Oryantalist Nihilizm, https://www.tepav.org.tr/blog/s/6397/Selef__+ve+oryantalist+nihilizm

- Buğa, Ahmet; Özkamalı, Eyüp; Altunkol, Fatma; Çekiç, Ali. "Üniversite Öğrencilerinin Bilişsel Esneklik Düzeylerine Göre Sosyal Problem Çözme Tarzlarının İncelenmesi". Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi, 2/1 (2018): 48-58.
- Büyükkara, Mehmet Ali (2004). "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye". Dini Araştırmalar 7/20 (2004): 205-234.
- Çelikkaleli, Öner. "Bilişsel Esneklik Ölçeği'nin Geçerlik ve Güvenirliği". Eğitim ve Bilim 39/176 (2014): 339-346.
- Dağ, İhsan; Gülüm, Volkan. "Yetişkin Bağlanma Örüntüleri İle Psikopatoloji Belirtileri Arasındaki İlişkide Bilişsel Özelliklerin Aracı Rolü: Bilişsel Esneklik". Türk Psikiyatri Dergisi, 24/4 (2013): 240-247.
- Demir, Hilmi. "Selefi ve Oryantalist Nihilizm", https://www.tepav.org.tr/tr/blog/s/6397/Selef__+ve+oryantalist+nihilizm. 2019
- Dixon, Wilfrid J. Massey, Frank J. Introduction To Statistical Analysis, ed 3. New York: McGraw-Hill Book, 1969.
- Hasanov, Bahram. "Dini Fundamentalizmi Ayakta Tutan Temel Faktörler". Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 16/3 (2016): 241-258.
- Hüseyin, Asaf (1996). İslami Köktencilik'in Ötesi. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.
- Iannaccone, Laurence R. "Toward an Economic Theory of Fundamentalism". Journal of Institutional and Theoretical Economics 153 (1997): 100-116.
- Jonassen, David; Grabowski, Barbara. Handbook of individual differences, learning and instruction. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1993.
- Kepel, Gilles. The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World. Cambridge: Polity Press, 1994.
- Martin, Matthew; Anderson, Carolyn. M. "The Relationship Between Cognitive Flexibility And Affinity-Seeking Strategies". Advances in Psychological Research, 4 (2001): 69-76.
- ~~Martin, Matthew; Anderson, Carolyn. M.~~ "The Cognitive Flexibility Scale: Three Validity Studies". Communication Reports, 11 (1998): 1-9.
- Martin, Matthew; Rubin, Rebecca. B. "A Newmeasure Of Cognitiveflexibility". Psychological Reports, 76 (1995): 623-626.
- Roy, Olivier. Küreselleşen İslam. trc. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Sezen, Abdulvahid. "İman Gelişimi-Dinsel Fundamentalizm İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Örneği". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28 (2008): 203-232.
- ~~Sezen Abdulvahid.~~ "Dinsel Fundamentalizm Ölçeğinin Türkçe Çevirisinin Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması." Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30/30 (2010): 135-148.
- Spiro, R. J. ve Jehng, J. C. (1990). Cognitive flexibility and hypertext: Theory and technology for the nonlinear and multidimensional traversal of complex subject matter. In Nix, D. and Spiro, R. J., (Eds.), Cognition, education, and multimedia: Exploring ideas in high technology (pp: 163-205). Hillsdale, NJ: Erlbaum Associates. Inc.
- Summers, Frank. "Fundamentalism, Psychoanalysis and Psychoanalytic Theories, Psychoanalytic Review 93/2 (2006): 329-352.
- Yaparel, Recep. (2007). "Dinsel Fundamentalizm: Modernitenin İstenmeyen Çocuğu". Din-Kültür ve Çağdaşlık 2004 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri. ed. Mehmet Bulut. 139-143. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Yeşilyurt, Temel. "İslam İmanı Fundamentalizmi Destekler mi?". Türkiye'nin Güvenliği Sempozyumu, Elazığ, 17-19 Ekim 2001. ed. Orhan Kılıç, Mehmet Çevik. 763-772. Elazığ: Fırat Üniversitesi Rektörlüğü, 2001.

ELEŞTİREL DÜŞÜNMENİN GELİŞTİRİLMESİNDE DİN EĞİTİMİNİN ROLÜ

Ayşe İNAN KILIÇ*

GİRİŞ

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en belirgin özellik “düşünme”dir. En basitinden en karmaşık düzeye kadar geniş bir anlam ağına sahip olan düşünme, aktif ve süregelen bir zihinsel çabayı ifade eder. Düşünme üzerine yapılan araştırmalar aslında düşünme denen şeyin tek bir karakterinin olmadığını ve pek çok düzeyde düşünme becerisinin olduğunu ortaya koymaktadır. Özden’e göre düşünme becerileri; eleştirel düşünme, problem çözme, okuduğunu anlama, yazma, bilimsel düşünme, yaratıcı düşünme ve yaratıcı problem çözme becerilerinden oluşmaktadır.¹ Bu düşünme becerileri arasında yer alan eleştirel düşünme son zamanlarda eğitimin hedefleri arasında ilk sıralarda yer alarak dikkat çekmektedir.

Yeni nesle kazandırılması hedeflenen bu düşünme becerisinin geliştirilmesinde din eğitiminden nasıl istifade edilebileceğini konu edinen bu tebliğde öncelikle eleştirel düşünmenin tanımına ve önemine yer verilmiştir. Ardından eleştirel düşünmenin geliştirilmesinde kullanılacak yöntem ve tekniklere değinilmiştir. Son bölümde ise konuyla ilgili önerilerde bulunulmuştur.

1. Eleştirel Düşünme Nedir?

Eleştiri kelimesi sözlükte; bir insanı, bir eseri, bir konuyu doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme işi, tenkit² olarak tanımlanmaktadır. Düşünmek; bir sonuca varmak amacıyla bilgileri incelemek, karşılaştırmak ve aradaki ilgilerden yararlanarak düşünce üretmek, zihinsel yetiler oluşturmak, muhakeme etmek³ demektir.

Eleştiri ve düşünme kavramlarının bir araya gelmesiyle oluşan eleştirel düşünme ise; Robert Ennis’e göre neye inanacağımıza veya ne yapacağımıza karar vermeye odaklanmış mantıklı yansıtıcı bir düşünmedir.⁴ Şu an felsefeden eğitime

* Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Sinop, ainan@sinop.edu.tr

¹ Yüksel Özden, *Öğrenme ve Öğretme*, (Ankara: PegemA Yayıncılık, 2000).

² Türk Dil urumu, “Eleştiri”, erişim: 06.02.2019, <http://www.tdk.gov.tr>

³ Türk Dil urumu, “Düşünmek”, erişim: 06.02.2019, <http://www.tdk.gov.tr>

⁴ Gerald M. Nosich, *Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi*, 4. Baskı, terc. Birsal Aybek, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 1.

kadar pek çok disiplinin ilgi alanına giren eleştirel düşünme kavramı tarihte ilk defa Sokrates tarafından kullanılmıştır. Ünlü filozof “Bir şeyi iyi ya da kötü yanlarıyla değerlendirme” olarak tanımladığı eleştirel düşünmeyi tüm dünyaya bir sorgulama yöntemi olarak tanıtmıştır. Bu yönde geliştirmiş olduğu “sorgulama tekniği” de günümüzün en iyi bilinen eleştirel düşünme tekniklerinden birisi olarak kabul edilmektedir.⁵

Eleştirel düşünmeyi kimi zaman yaratıcı düşünme, yöntemli düşünme, rasyonel düşünme, mantıklı düşünme, yargıda bulunma ve problem çözme becerilerinden birine ya da birkaçına indirgeyerek tanımlayanlar olmaktadır.⁶ Ancak eleştirel düşünme tüm bu düşünme biçimlerini içermekle birlikte sadece onlardan ibaret değildir. 1990 yılında Amerikan Psikoloji Derneğinin (APA) öncülüğünde Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada’dan 46 kuramcının katılımıyla yapılan çalışmalar sonunda eleştirel düşünme, “bireyin ne yapacağına ve neye inanacağına karar vermesi için çözümleyici, değerlendirmeye yönelik bilinçli yargılarda bulunması ve bu yargıları ifade etmesi” biçiminde tanımlanmıştır.⁷ Eleştirel düşünmeyi ilk kez “derinlemesine düşünme (reflective thinking)” olarak ifade eden John Dewey’in tanımına göre derinlemesine düşünme; bir inancın, görüşün veya iddianın içeriğine, oluşma koşullarına ve sonuçlarına dikkat eden bilinçli bir araştırmanın sonucu oluşan düşünme biçimidir.⁸ Yani eleştirel düşünme bireyin bir gayeye matuf olarak nasıl ve ne için düşündüğünün farkında olmasıdır. Eleştirel düşünme becerileri şunlardan oluşmaktadır; kanıtlanmış gerçekler ve öne sürülen iddialar arasındaki farklılığı yakalayabilme, elde edilen bilgilere ait kaynakların güvenilirliklerini test edebilme, ilişkisiz bilgileri kanıtlardan ayıklayabilme, önyargı ve bilişsel hataların farkında olabilme, tutarsız yargıların farkına varabilme, etkili soru sorabilme, sözlü ve yazılı dili etkili kullanabilme ve bireyin kendi düşüncelerinin farkına vardığı üst biliş.⁹

Eleştirel düşünmenin en temel yapıtaşları sorgulama ve açık görüşlülüktür. Sorgulama; iyi sorular sorabilmek demektir. Kim, ne, nasıl, niçin, nerede, ne zaman soruları ile bir olay ya da olguyu etraflıca araştırmak ve verilen cevaplar üzerinde doğru çıkarımlarda bulunmak düşünmenin sürecini oluşturur. Sorgulanan durum ya da eşyaya göre soruların önem ve anlamı da değişebilir. Örneğin niçin sorusu nasıl sorusundan daha öncelikli ve anlam içeren bir soru kalıbıdır. O yüzden eleştirel düşünme becerileri kazanmada özel bir anlama sahiptir.

⁵ Erkan Şenşekerci -Asude Bilgin, “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/14, (2008):15-43, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/214537>.

⁶ Hakan Gündoğdu, “Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılgılar”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1, (2009): 57-74.

⁷ Sadi Seferoğlu-Cenk Akbıyık, “Eleştirel Düşünme Ve Öğretimi”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/30, (2006): 193-200.

⁸ (Dewey 1910:5).

⁹ Doğan Kökdemir, “Eleştirel Düşünme: Kapsamı ve Eğitimi”, http://elyadal.org/docs/kokdemir_ed.pdf.

Eleştirel düşünme şüphe duymaktır ama asla bir şüphecilik değildir. Felsefi bir kavram olarak felsefe tarihinde sofistler ve septiklerle ortaya çıkan şüphecilik; bir karar ya da eyleme engel olan insanın hareket kabiliyetine ket vuran müzmin bir şüphe halidir. Onların anlayışına göre şüphenin kendisi amaç olup, insanın her şeyden şüphe etmesi ve herhangi bir konuda kesin yargıya varmaktan kaçınması gerekir. Bu anlamdaki her şüphe, inancı tersten pekiştirmektedir. Yani şüphecilik negatif dogmacılıktır.¹⁰ Eleştirel düşünmenin yapıtaşlarından olan şüphe duymak ise her şeyin yanılabilir ya da yanlış anlaşılabilir olduğu fikrine dayalı sınınamaya, irdelemeye ve araştırmaya kapı açan bir kavramdır. Bu anlamıyla şüpheyi Descartes ve Gazali gibi filozoflar gerçeği aramada bir yöntem olarak kullanmışlardır. Yapıcı olan bu şüphe çeşidine “metodik şüphe” adı verilmektedir.¹¹

Eleştirel düşünme bir fikri hemen reddetmek ya da karşı çıkmak değildir. Daha açık bir ifadeyle eleştirel düşünen insanlar karşılaştığı bir fikir ya da görüş hakkında detaylı bilgi edinme ve üzerinde değerlendirme yapmaksızın onu peşinen kabul etmez ya da reddetmezler. Bunun yerine söz konusu fikrin olumlu ve olumsuz yanlarını ortaya koyar, mantıklı ve tutarlı olup olmadığına bakar ardından değerlendirmeye tabi tutarak ya kabul eder ya da reddederler. Tüm bu işlem basamakları belli bir takım mantık kriterlerine uygun olarak gerçekleştirilir.

Eleştirel düşünme sıg bir rasyonalizm yani katı akılcılık da değildir. Rasyonalizme göre doğru bilgiye ancak akıl aracılığıyla ulaşılabilir. Duyusal deneyim ve tecrübeyi göz ardı eden rasyonalizm, bu anlayışıyla akli mutlaklaştırmaktadır. Aklın, düşünme eylemi için en önemli faktör olduğu malumdur. Bununla birlikte akıl yürütmenin, akli kullanmanın, çok çeşitli unsurlardan etkilendiği göz önüne alındığında ve aklın her şeyi ihata edemeyeceği gerçeği dikkate alındığında katı akılcılığın sıg bir düşünme biçimi olduğu görülecektir. Eleştirel düşünme ise akli yine akıl aracılığıyla eleştirebilmek, sınırlarının farkına varmak ve başka bilgi kaynaklarına da açık kapı bırakmak anlamına gelir.

Eleştirel düşünme; duyguları hiçe saymak değildir. Aksine duyguların insanın herhangi bir konuda karar verirken ya da eyleme geçerken ne kadar etkili olduğunu fark etmesi ve ona göre duyguları hesaba katmasıdır. Duygular ile akıl arasında karşılıklı bir etkileşimin olduğu bilinen bir gerçektir. Duyguların da tıpkı akıl gibi beyin tarafından kontrol edildiği nöropsikoloji bilimi tarafından ortaya koyulmuştur.¹² Hatta insanın farklı bir zekâ türüne işaret eden duygusal zekâ kavramı; akıl üzerinde duyguların ya da duygular üzerinde aklın önemine işaret etmektedir. Aklın vicdanından ya da duyguların aklından söz etmek insan davranışlarını anlama ve anlamlandırmada artık hayli önemli görünmektedir. Doğuştan meraklı, sorgulayıcı olan insanın daha sonra kazandığı edinimler onun düşünme becerileri-

¹⁰ Hacı Mustafa Açıköz, *Sextus Empiricus ve Şüphe*, (Ankara: Elis yayınları, 2006), 10.

¹¹ Feyza Ceyhan Çoştu, “Şüphe”, erişim: 06.02.2019, <http://otteg.blogspot.com/2012/12/suphe.html>,

¹² Sinan Canan, *Değişen Beynim*, 2. Baskı, (İstanbul: Tuti Kitap, 2016).

ne etki eder. Öyle ki insan hayat karşısında tecrübe edindikçe karşılaştığı benzer uyarıcılar karşısında benzer tepkiler vermeye, genelleme yapmaya, alışık olduğu tepkiler/davranışlar ortaya koymaya başlamaktadır. Bu durum insanın çaba sarf etmeksizin ya da en az eforla sonuca varma isteği ve zihinsel konforu için daha pratik hale gelmektedir. Ayrıca önyargılar, hata yapma korkusu, hatalı eğitim uygulamaları, benmerkezcilik, haberler, reklamlar gibi bireysel ve çevresel faktörler de eleştirel düşünme üzerinde engel oluşturan hususlardır. İnsan doğduğu andan itibaren çevre ile girdiği etkileşim sonucu bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde düşünme biçimini oluşturur. İçinde yetiştiği aile, toplum ve kültürden büyük oranda etkilenen insan, kişiliğin bir parçası olan düşünme biçimini de yine bunlar vasıtasıyla şekillendirmektedir. Eğer sorgulamayan, otoriter ve baskıcı bir eğitim almışsa o da öyle düşünmeye meyleder. Fakat daha sonraki süreçte de eleştirel düşünme becerisi kazanılabilir ve birey kendi düşünmesini yönetebilir.

2. Eleştirel Düşünmenin Önemi

21. yüzyıl insanlığın bilgi, bilişim, iletişim ve teknoloji alanında zirve yaptığı değişimin son derece hızlı olduğu bir zaman dilimidir. Ekonomi, siyaset, sağlık, kültür-sanat, edebiyat, eğitim vb. alanlarda ortaya çıkan her yeni bilgi, internet aracılığıyla anında tüm dünyaya ulaşmaktadır. İnternete ulaşımın çok kolay olması, bu bilgi bombardımanına karşı insanları savunmasız bırakmaktadır. İşte eleştirel düşünme tam da bu noktada insanları pasif alıcılar olmaktan kurtarıp, seçici karar vericilere dönüştürmeyi amaçlayan önemli becerilerden biridir. Bu nedenle eleştirel düşünme, her şeyden önce insan düşüncesi üzerindeki manipülasyonları önleyen zihinsel bir hijyen işlevi görür.¹³ Zira söz konusu beceri sayesinde insan maruz kaldığı bu bilgi yığını arasından doğru, faydalı ve pratik bilgileri seçip ayırabilir. Kısaca eleştirel düşünebilme becerisi kazanıldığı takdirde insanların yanlış ve yalan bilgilerle aldatılma ve istismar edilme ihtimali de azalacaktır.

Eleştirel düşünme becerisine sahip olan insanlar;

Gelişmiş soru sorma becerilerine sahiptir,

Durum ve tartışmaları değerlendirebilmekte, bilgi ya da kavrama eksikliği olduğunda bunu itiraf edebilmektedir,

Oldukça meraklı ve yeni çözüm yolları bulmaya isteklidir,

Düşünceyi çözümleyebilmek için ölçütlerden, kanıtlardan ve karşılaştırmalardan yararlanmaya çalışır,

Başkalarını dinler ve dönüt verir,

Kararını tüm bu süreçlerin sonuna dek erteler ve gerekiyorsa doğru olmayan ya da ilgisiz bilgiyi reddeder.¹⁴

¹³ Gündoğdu, "Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılgılar", 57-74.

¹⁴ Ferrett'ten aktaran; Şenşekerci - Bilgin, 15-43.

Görüldüğü gibi bu özellikler insanın yaşadığı çevre ile uyumlu olmasına ve toplum içerisinde birey olarak kendi olabilmesine imkân veren temel niteliklerdir. Evrende sabit ve durağan hiçbir şey olmadığı için değişime bağlı olarak ortaya çıkan sorunlar karşısında çözüm üretmek ya da yeni durumlara adapte olmak eleştirel düşünme becerisi gerektirmektedir. Yani insanın yaşam boyu karşılaştığı yeni olay veya durumlara farklı bakış açısı getirebilmesi, esnek olması, yaratıcı olması, çözüm odaklı olması ve böylelikle hayata uyum gösterebilmesi için eleştirel düşünme zorunluluktur.

İnsanın varoluşsal problemlerinden biri hakikat arayışıdır. İnsanın hakikati bilme ihtiyacını gidermek için sahip olduğu merak, şüphe, sorgulama, reddetme, ikna olmama gibi özellikler aklın rehberliğinde devreye girerek onu sürekli bir arayışa sevk eder. Fakat hakikat, aklın kendi kavrayış sınırları ile sınırlandırılacak bir şey olmadığından aklın işlevi, dilde ve fiziksel dünyada ortaya çıkan sembolik varlıkları yorumlayarak hakikatin izini sürmeye çalışmaktan geçer.¹⁵ İşte eleştirel düşünme aklın kavramlar yardımıyla görünen ile görünmeyen arasında ilişki kurmasına ve gerçekliğin olabildiğince ortaya çıkmasına kaynaklık eden düşünme biçimidir.

Aklın sınırlılıklarını yine aklı ile fark eden insan bu gerçek ile yüzleşerek, hakikatin daima yeniden bir oluş içerisinde olduğunu idrak eder. Aklın refakatiyle gerçekleşen bu fark ediş, insanların ötekine olan bakış açısını da etkileyecektir. İşte o zaman başkalarının hakikat algısına/doğrusuna müdahale etmekten ve negatif (yıkıcı) eleştiriden vazgeçerek, önyargılardan uzak, düşünme ve yaşama biçimlerini anlamaya dayalı daha yapıcı ve onarıcı, daha isabetli ahlaki tutum ve davranışlar sergileyebilecektir. Böylelikle eleştirel düşünmenin geliştirilmesi toplumda insaflı ve empatiye dayalı bir eleştiri ahlakının ortaya çıkmasına ve toplum bazında eleştiri kültürünün oluşmasına zemin hazırlayacaktır.

Eleştirel düşünme becerisi zaman içinde eleştiri ahlakının parametrelerini de inşa eder. Zira eleştirel düşünme becerisi kazanan bireyler aynı zamanda sabır, alçakgönüllülük, saygı, empati, nezaket, cesaret, açık fikirlilik, tevazu gibi değerleri de öğrenmiş olmaktadır. Eleştirel düşünme becerisi ile elde edilecek en değerli şeylerden biri insanın kendi düşünme tarzındaki benmerkezciliği görebilme yeteneğinin artmasıdır.¹⁶ Bu nedenle eleştirel düşünme becerisi kişinin kendisi ve kendi kararları üzerinde özeleştiri yapmasına imkân tanıdığı için çok değerli bir kazanımdır.

¹⁵ Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2009), 56.

¹⁶ Nosich, *Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi*, 24.

3. Din Eğitimi Aracılığıyla Eleştirel Düşüncenin Geliştirilmesi

Eleştirel düşünme becerisinin geliştirilmesi hususunda iki temel yaklaşımdan söz edilebilir. Bunlardan ilki eleştirel düşünmenin ayrı bir ders şeklinde verilmesini ikincisi ise diğer derslerin konuları ve kapsamı içerisinde verilmesini savunur.¹⁷ Biz bu bölümde ikinci yaklaşımı baz alarak eleştirel düşünmenin din eğitimi derslerinin içerisinde verilmesi gereği üzerinde duracağız. Çünkü din ve din eğitimi sahası eleştirel düşünmenin geliştirilmesi için oldukça zengin bir kaynak niteliğindedir. Çünkü vahyin sistematik hali olan din; itikat, ibadet ve ahlak boyutuyla insanın anlam ufkunun sınırlarını genişletir. Zira düşünen ve inanma ihtiyacı içerisinde olan insan, rasyonel olan dünya ile irrasyonel olan vahiy arasındaki geçişkenliği aklı sayesinde gerçekleştirmeye çalışır. Yani fizik ve metafizik dünyayı anlama, ilişkilendirme, değer biçme, seçme ve yaşama aktarma sürecinde aklın işlevi ve yol göstericiliği son derece hayatidir. İnsan inanmak için önce neye niçin inanacağını bilmek ister. Bilme eylemi gündeme gelince bilgi nesnesi (vahiy), bilme aracı (akıl) ve bu ikisi arasında cereyan eden düşünme, muhakeme etme, yargıda bulunma, karar verme ve ikna olma (inanma) süreci devreye girer ki tüm bunlar bilme-inanma arasındaki sürecin temel parçalarıdır. Bu nedenle insanın maddi ve manevi yanının keşif noktası olan akla ilahi dinlerde büyük önem verilmiştir. Hatta düşünen ve aklını kullanan insan bu niteliği sayesinde yeryüzünde özgür ve sorumlu olan tek varlıktır. Bu bağlamda inanca giden yolun taşlarının akla örüldüğünü söyleyebiliriz.

Bununla birlikte vahiy, iman, ibadet, soyut varlıklara inanmak gibi dinin bir parçasını oluşturan her unsur, insan zihni tarafından tamamen kuşatılarak kavranamaz. İnsan zihni içinde bulunduğu bu kompleks durumun idrakinde yani kendi faniliğinin kendi dışında kalan sonsuzluğu tastamam kavrayamayacağını bilincinde olarak daima somut-soyut, maddi-manevi, tarihi-tarih ötesi, reel ve ideal arasında salınım yapmak suretiyle dinamik kalmaktadır. Özellikle aklın kavrama alanının dışında kalan ama aynı zamanda mantık dışı olmayan, metaforik, mucizevi olay ve olgular, insanı daima kendi ontolojisi ve epistemolojisiyle yüzleştirmektedir. Vahyin insan ve Tanrı arasında kurduğu bağ, her insanı hem kendisiyle hem diğer varlıklarla hem de Yaratıcıyla konuşma halinde tutmak suretiyle dil ve düşünme arasındaki ilişkiyi beslemektedir.

Tüm bunlardan hareketle aslında dinin eğitimin konusu edilmesi başlı başına insan düşünce yapısını her an yeniden inşa etmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda dini bilgi, hem insandan bağımsız hem insan tarafından her an oluşturulmaya devam eden, insanla anlam kazanan paradoksal bir görünüm arz eder. İman da insanın bulduğu ve elinde tuttuğu değersiz bir nesne değil, kendi aklı, arayışı ve çabasıyla kendi içinde deşifre ettiği, sürekli oluşum halinde olan gizil güçtür. Bu net olmama ve sürekli eşikte olma hali paranoya ve septik bir şüpheciliğe asla indirge-

¹⁷ Ahmet Kurnaz, *Eleştirel Düşünme Öğretimi Etkinlikleri*, 2. Baskı, (Konya: Eğitim Yayınevi, 2013), 46.

nemez. Zira buradaki kaypak zemin her an verileri yeniden okuma, araştırma, sormaya devam etme, aramaya gayret etme arzu ve heyecanı üretir.

Dini anlama ve yaşama aktarmada akli referans edinmek bir takım itikadi endişeleri de beraberinde getirdiği için İslam düşünce tarihinde akıl ile imanın bağdaşıp bağdaşmadığı sorunu çok erken dönemlerden itibaren tartışılmaya başlanmıştır.¹⁸ Nakilciler ve reyciler arasında başlayan bu tartışmaların izdüşümleri günümüzde de farklı cihetlerde görülmeye devam etmektedir. Klasik ve modern zamanlarda yapılan bu tartışmalar, hem eleştirel düşünmenin gelişmesine hem de akıl ve vahiy arasındaki uzlaşma kültürünün günümüze dek taşınmasına olanak sağlamıştır. Malumdur ki insan akli sayesinde vahyin anlamı, bilgi değeri, batıl ya da hak oluşu, inanmaya değer oluşu, ihtiyaçlarıyla ne kadar örtüştüğü, inanılacaksa yaşama nasıl dâhil edileceği gibi sorulara makul cevaplar üretir ve bunun sonucunda bir karara varır. Bu karar içsel bir niyet olarak iman şeklinde tezahür edebileceği gibi tam tersi de olabilir. Fakat her halükarda ortaya konan niyet ve yargıları temellendirme yani makul delillerle savunma ihtiyacı hâsıl olur. Dolayısıyla inanç nesnesini bilme ve kavrama, anlamlı ya da anlamsız bulma gibi değer yargılarını oluşturacak olan en önemli faktör yine düşünmedir.

Gelenek içerisinde önemli bir tartışma zeminine tekabül eden din-akıl ilişkisi günümüzde iyice önemli hale gelen düşünme becerileri için de zengin bir içerik hüviyetindedir. Bu bağlamda öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin geliştirilmesi noktasında mevcut dini gelenekten ve dersler aracılığıyla öğretim konusu edilen dini bilgilerden hareket etmek faydalı olacaktır. Dini alanda eleştirel düşünme becerisi kazanmak öğrencilerin akıl ve vahyin birbiriyle olan ilişkisini doğru kurabilmesi için çok önemlidir. Din alanında eleştirel düşünme becerisi insanı katı akılcılık ya da katı imancılık (fideizm) aşırılıklarından koruyarak makul inanç sahibi (akıllı-inançlı) bir varlık olma yolunda geliştirir.

Din alanına yönelik olarak eleştirel düşünmenin dayandığı temel felsefe Karl Popper'in gündeme getirdiği eleştirel akılcılıktır. Eleştirel akılcılık, dinlerin eleştirel olarak değerlendirilmesinin mümkün ve gerekli olduğunu, ancak değerlendirme sonucunun herkesi bağlayıcı bir kesinlikte olmasının ne mümkün ne de gerekli olduğunu savunan bir dini epistemoloji anlayışıdır.¹⁹ Bu bağlamda din alanına yönelik eleştirel düşünme ifadesinden maksat; dinin Yaratici, vahiy, nübüvvet, ahiret vb. konularından oluşan epistemolojisine önyargısız ve doğru bilgiye ulaşma niyetiyle sorgulayıcı şekilde yaklaşmaktır. Burada eleştirel düşünceye değer ve anlam kazandıran en önemli şeyin "niyet" olduğunu ifade edebiliriz. Din alanında eleştirel düşünme becerisi kazanmak; doğru bilgiye ulaşma niyetiyle bireyin inancına ya da inanmamasına kaynaklık eden gerekçelere vakıf olmasını, inancını rasyonel çerçevede delillendirebilmesini, düşünceleri ve duyguları üzerine düşünebilmesini, düşündüklerini dil aracılığıyla anlatabilmek demektir.

¹⁸ Hilmi Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, 5. Baskı, (İstanbul: Timaş, 2014), 137.

¹⁹ Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 75.

Din alanına yönelik eleştirel düşünme becerisinin geliştirilmesi hem inanan hem de inanmayan insanlar için son derece önemli bir husustur. Zira insan her türlü düşünce ve eyleminin ardında mantıklı bir açıklama bulmak ister. Daha açık bir ifadeyle insan neden inandığını ya da neden inanmadığını makul gerekçelerle önce kendine izah etmek ve buna ikna olmak ister. Çünkü inanmak sadece his boyutunda kalan içsel bir hadise olmayıp bireyin doğumundan ölümüne dek gündelik, sosyal ve ahlaki yaşamının tümüne yön veren etkili bir motivasyondur. Hal böyle olunca yaşamı sınırlı olan insanın yanılmamak için hayatına istikamet ve anlam katan, hal ve hareketlerinin itici gücü olan inancı hakkında daha fazla düşünmesi ve araştırması hem doğal hem zorunludur. Din sahasında eleştirel düşünebilme melekesi kazanmış öğrenciler karşlarına çıkan her türlü fikir, ideoloji ve inanç hakkında derinlemesine düşünebilme ve onlar hakkında değerlendirme yapabilme gücüne kavuşmuş olurlar. Böylelikle eleştirel düşünme insanları daima yanlış/marjinal fikir ve akımlardan uzak tutmuş olur.

Din eğitiminin en önemli hedefi insanları aşkın olan Yaratıcı ile buluşturmak, inanç, ibadet ve ahlak konularında mantıklı ve tutarlı bir yaşam felsefesi kazandırmak olduğuna göre bunu yaparken akıl ögesini azami derecede ve etkin bir şekilde kullanması için öğrencilerde eleştirel düşünme becerilerini geliştirmesi son derece önemlidir. Çünkü imanının ve kararlarının sorumluluğunu alabilen bireyler bu melekenin geliştirilmesiyle yetişebilir. Eleştirel düşünebilen insanlar, gerçek ile batıl inanışların ayrımını daha kolay yapabilir ve kendi inanma tercihini cesurca ortaya koyabilir. Böylelikle eleştirel düşünme, inançsızlıktan inanca, taklidi imandan tahkiki imana geçiş aşamasında bir eşik de olabilir.

Ayrıca içinde yaşadığımız çağ insanların kendi inançları dışında var olan inanma biçimlerinden zorunlu olarak haberdar olduğu ya da farklı inanç sahipleriyle bir arada yaşadığı enformasyon çağıdır. Bu kadar inanç çeşitliliğinin olduğu bir dünyada insanın doğru (hak) dini seçebilmesi ancak eleştirel düşünme becerisi sayesinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla çoğulcu toplumlarda ortaya çıkan çoğulcu din eğitimi paradigmasının öğrencilerde kafa karışıklığı oluşturma yerine fikir çeşitliliği ve iç görü kazandırabilmesi için din derslerinde eleştirel düşünme becerilerine yönelik etkinliklere muhakkak yer verilmelidir.

Dini koruma altına almak adına eleştirel düşünmeye karşı çıkmak doğru değildir. Özellikle de akla ve düşünmeye büyük önem veren İslam dini için bu durum oldukça yersiz ve gereksizdir. Çünkü İslam dini inananları her şeyi sır ve mucizelerle açıklayan bir mistik olmaya yönlendirmez. Aksine Allah Kur'an'da inananları, çevrelerinden hareketle akıllarını kullanmaya ve yeryüzünü mamur etmeye, görünen varlık âlemi üzerinde tefekkür ederek görünmeyene ulaşmaya teşvik etmektedir. Kur'an'da sıklıkla geçen tefekkür, tezekkür, tedebbür, taakkul, tafakkuh gibi 700 civarında kavram, aralarında derinlik açısından farklar bulunan düşünmenin

farklı boyutlarına ilişkin kavramlardır.²⁰ Kur’anda akıl ve düşünme ile ilgili olan ayetlerden bazıları şunlardır: “Allah pislîği, aklını kullanmayanlar üzerine bırakır.” (el-Yunus Sûresi 10/100), “Aklını ve gönlünü işletenler o kişilerdir ki, ayakta, otururken, yan yatarken hep Allah’ı hatırlarlar; göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler... (el-Âl-i İmrân Sûresi 3/191).

Benzer şekilde Hz. Peygamber de “Hiç kimse kendisini hidayete götürecektir ya da tehlikeden alıkoyacak akıldan daha faziletli bir şey kazanmamıştır.”²¹ diyerek aklın insanın gayreti sonucu kazandığı bir edim olduğuna ve insanı dünya ve ahiretin tehlikelerinden koruyucu özelliğine vurgu yapmaktadır. “Akıllı kimse nefsinin kontrol altına alıp (her türlü günahlardan korunmaya çalışarak) ölümden sonraki hayat için hazırlık yapan; Âciz (aklını gereği gibi kullanmayan) insan da, nefsinin hevâsına (istek ve tutkularına, kötü arzularına) uyup da Allah’tan (olmayacak şeyleri ve cenneti) temenni eden kimselerdir.”²² hadisinde de akıllı insanı kendisini sonsuz hayat için hazırlayan, nefsinin kölesi olmayan biri olarak tanımlamaktadır. Bu dünyanın ve insanın ölümlü olduğu gerçeğinden hareketle İslam inancında akıl, ölümsüzlüğe kanatlandıran bir vasıta olarak işlev görmektedir. Yani insan dünya hayatında işlerini kolaylaştıran, sorunların üstesinden gelmeye yarayan aklını doğru biçimde işletmek suretiyle yaşamın ve ölümün anlamı hakkında ipuçları bulabilir.

4. Eleştirel Düşünmenin Geliştirilmesinde Din Eğitiminin Nasıl İstifade Edilebilir?

4.1. Eleştirel düşünmeyi destekleyen din eğitimi yaklaşımları ile

Eğitim bilimleri alanında ortaya çıkan yeni gelişmeler sonucunda öğrenmede bilgiyi işleme kuramı, beyin temelli öğrenme, nörofizyolojik öğrenme kuramı gibi bilişsel kuramlar daha ön plana çıkmıştır. İnsanın her zaman ilgi duyduğu bilgi ve öğrenme konuları yaşadığımız çağda daha bilimsel olarak açıklanmakta ve anlamlandırılmaktadır. Buna paralel olarak şu an dünya genelinde örgün eğitim sahasında yaygın olarak yapılandırmacı yaklaşım benimsenmiştir. Nesnelci yaklaşımın tam zıttı olan yapılandırmacı anlayışına göre birey bilgiyi kendi içinde bulunduğu sosyal ve kültürel şartların etkisiyle zihninde kendisi oluşturmaktadır. Öğrenmede bireyi ve bireyin algısını ön plana çıkaran bu yaklaşım, anlam ya da bilginin kişinin kendi bilincinde inşa ettiği/ oluşturduğu yapı olarak nitelendirdiği için dış dünyada gerçeklik ve bilgi diye bir şeyin varlığını kabul etmemektedir. Bu özelliği nedeniyle yapılandırmacılık her ne kadar dinin epistemolojisiyle tamamen örtüşmese de örgün eğitim kurumları içerisinde yer alan din eğitimi yaklaşımları yapılandırmacı anlayışa göre dizayn edilmiştir. Ayrıca yapılandırmacı yaklaşım bireylerin algısını

²⁰ Nejdet Karakaya, “Kur’anda Sembolik Eylemler-Düşünmeye Dair Kavramlar Bağlamında”, *Bitlis Eren Üniversitesi SBED* 5/1, (2016), 171-188.

²¹ Ragıp el-İsfahani, Müfredat, 342.

²² İbn Mâce, Zühd 31.

ve içlerinde anlamlandırdıkları bilgileri muhatap aldığı için pedagojik açıdan çoğulcu yaklaşımlara daha fazla imkân sunmaktadır.²³ Bu nedenle çoğulculuğun kaçınılmaz olduğu günümüz şartlarında din öğretimi programlarında da yapılandırma- cılığa zorunlu olarak yer verilmektedir.

Tüm dünyada din eğitimi alanında yaygın olarak kullanılan iki yaklaşım vardır. Bunlar confessional (bir dine dayalı) ve non-confessional (bir dine dayalı olmayan) yaklaşımlardır.²⁴ Fakat küreselleşme ve sekülerleşmenin hızla yayılması sonucu mevcut din eğitimi yaklaşımları insanların ihtiyaçlarına cevap vermede yetersiz kalmakta ve bu nedenle din eğitimi yaklaşımlarında yeni arayışlara gidilmektedir.²⁵ Bu bağlamda ünlü din felsefecisi John Hick ile adını duyuran “dini çoğulculuk kavramı” din eğitimi anlayışlarını derinden sarsmış ve etkilemiştir. Temel tezi- ni, tüm dinlerin merkezde yer alan Tanrı karşısında eşit bir konuma/değere sahip olduğu fikri üzerine oturtan bu felsefi yaklaşım, din eğitiminde yeni modellerin çıkmasına kaynaklık etmiştir.²⁶ Dünyadaki çoğulluk gerçeğine paralel olarak ortaya çıkan dini çoğulculuk kimilerine göre bütün dinlerin ya da büyük dinlerin inançları- nın aynı gerçekliğe delalet ettiğini ve böylece her birinin insanları eşit ölçüde kurtuluşa götürebileceğini ileri sürerek dini inançlar arasındaki farklılıkların aşıla- bileceğini savunan bir yaklaşım²⁷ olarak tanımlansa da “çoğulluğa duyarlı olmak” ve “çoğulluğa olumlu yaklaşmak” şeklinde daha kapsayıcı olarak da tanımlanabil- mektedir.²⁸ Bu şekildeki genel bir tanımlama hem kavramın sebep olduğu teolojik sorunları²⁹ bertaraf etmekte hem farklı dinlerin illaki öğretimine yönelik zorunlu- luğu ortadan kaldırmaktadır. Böylelikle de dünya gerçekliğine uygun olarak barış, empati ve sağduyuyu öne çıkaran yaklaşımıyla toplumsal açıdan pratik faydalar sağlamaktadır.

Dinamik hayatın içinde statik bir din algısı gerçeklerden uzak ve yaşanmayan bir din fikrine insanları götüreceğinden yeni yetişen nesle bu konuda iç görü ka- zandırmak oldukça önemlidir. Takrir ve ezber gibi geleneksel din eğitimi yöntemle- ri sıkıcı olmasının yanı sıra öğrencilerin gündelik hayatta karşılaştıkları problemlere cevap veremediği için dinle ilişkili dersler ve dahi dinin kendisi ilgi çekmemekte-

²³ Recep Kaymakcan, “Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmaçılık: Türkiye Örneği”, *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, 2. Baskı, ed. Mustafa Köylü, (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 81-102.

²⁴ Mehmet Zeki Aydın, “Dünyada Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Din Eğitimi El Kitabı*, 4. Baskı, ed. Recai Doğan, Remziye Ege, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 201-235.

²⁵ M. Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 353.

²⁶ Mustafa Köylü, “Dini Çoğulculuk ve Din Eğitimi”, *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, 2. Baskı, ed. Mustafa Köylü, (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 47-80.

²⁷ M. Sait Reçber, “Dini Çeşitlilik”, *Din ve Ahlak Felsefesi*, ed. Recep Kılıç., (Ankara: Ankuzem Yay., 2006), 159.

²⁸ M. Şevki Aydın - Cemil Osmanoglu, “Kültürlerarası Din Eğitimi”, *Din Eğitimi El Kitabı*, 4. Baskı, ed. Recai Doğan, Remziye Ege, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 239-278.

²⁹ Kazım Arıcan, “Dini Çoğulculuk Paradigması ve Eleştirisi (John Hick Ekslenli Dini Çoğulculuğun Eleştirisi)”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2011), 21-38.

dir. Bilimin ve teknolojinin kucağına doğan yeni nesil, hayatı onların zaviyesinden değerlendirmekte, onlarla örtüşmeyen ya da onlarla aynı dili konuşmayan diğer unsurlara çok kolayca sırtını dönebilmektedir. Bu nedenle din derslerinde dinin hayatı kuşatan ve aşkın yönüne insanı yücelten akıl ve irade aracılığıyla vakıf olunabileceği fikrini koyarak başlayabiliriz. Bu bağlamda Türkiye’de ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan başta zorunlu DKAB dersleri olmak üzere seçmeli din dersleri de öğrencilerin eleştirel düşünme melekelerini destekleyen yöntem ve teknikler ile işlenmelidir. DKAB ilköğretim eğitim programının vizyonu; “Dinin hayatı anlamlandırmadaki rolünü fark eden; millî, manevî ve ahlaki değerleri benimseyen; farklılıklarla bir arada yaşama becerisi kazanmış bireyler yetiştirmektir.”³⁰ olarak açıklanmıştır. Bu ibareye göre öğrencilerde bilişsel, duyuşsal ve davranışsal olarak dine yönelik tutum ve beceri kazandırma hedeflenirken öteki insanlarla bir arada yaşama unsurunun ihmal edilmediği göze çarpmaktadır. İletişim araçları sayesinde çoğulluğun her şeklinin (felsefi, kültürel, dini, etnik) kendini iyice hissettirdiği günümüzde öğrencilerin kendilerini ve başkalarını tanıyabilmeleri ve saygıya dayalı bir iletişim dili yakalayabilmeleri için çoğulcu din eğitimi yaklaşımlarından istifade etmek gereklidir. İster zorunlu DKAB dersleri ister seçmeli dini derslerde eleştirel düşünme becerisi sayesinde kendi dinine inanma gerekçelerini ifade edebilen ve savunabilen, dininin diğer dinlerden farkını ve benzer yönlerini fark edebilen, farklı inanç ve yaşam biçimlerinin nedenini anlayabilen, çoğulluğa duyarlı, din ile dünya arasındaki münasebeti rasyonel olarak açıklayabilen, dini içselleştirerek iç huzuru bulabilen öğrenciler yetiştirebilmelidir.

4.2. Din Dersi Öğretmenleri Aracılığı İle

Eleştirel düşünme becerilerinin öğretilmesinde en önemli faktör öğretmenlerdir.³¹ Milli Eğitim Bakanlığı öğretmenin görevini şöyle açıklar: “Eleştirel düşünme, problem çözme ve performanslarına ait gelişmelerini özendirmek için çeşitli öğretim stratejileri uygular.”³² Bir öğretmenin öğrencilerine eleştirel düşünme becerisi kazandırabilmesi için öncelikli olarak kendisinin bu konuda bilgisinin ve pratiğinin olması gerekir. Fakat yüksek din öğretimi yapan İlahiyat Fakültelerinde eleştirel düşünme üzerine verilen bir ders bulunmamaktadır. Mantık, kelim gibi derslerde akıl ve işlevi üzerine kısmen durulsa da öğretmen adaylarının tam olarak eleştirel düşünme becerisi kazandıkları söylenemez. Dolayısıyla öğretmenlerin eleştirel düşünme ve eleştirel düşünme becerisi kazandırma konusunda eğitim almadan istihdam edilmeleri eleştirel düşünen öğrencileri yetiştirme bir yana mevcut eğitim sorunlarını daha da kronik hale getirmektedir. Zira din dersleri ezber bilgilerin

³⁰ Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, erişim: 05.03.2019, https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_10/02114432_vizyonBelgesi2017.pdf

³¹ Birsal Aybek, “Eleştirel Düşünmenin Öğretiminde Öğretmenin Rolü”, <http://www.kayserekent.com/site>

³² *MEB Öğretmen Yeterlilikleri, Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü.* (Ankara: MEB Yayınları, 2002)

tekrarlatıldığı, emir ve yasakların sorgulamaya açık olmadığı dogmatik dersler haline dönüşmektedir.

Din dersi öğretmenleri öğrenme-öğretme ortamlarını, kullandıkları yöntem ve teknikleri, ölçme ve değerlendirme araçlarını eleştirel düşünme becerisini geliştirici mahiyette düzenleyebilmeli ve yönetebilmelidir.

4.3. Öğrencilerde Anadil ve Din Dilinin Geliştirilmesi İle

Dil ve düşünme arasındaki sıkı bir bağ vardır. Düşünmek için dile, dil için düşünmeye ihtiyaç vardır. İnsanların belli bir nesne ya da olay için belli kavramları belirlemesiyle oluşan dil, düşünmenin temel malzemelerini oluşturur. Dolayısıyla din derslerinde öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerinin geliştirilebilmesi için öncelikli olarak anadillerine ardından da din diline hâkimiyetleri geliştirilmelidir. Bu nedenle diğer derslerden farklı olarak DKAB dersleri ve seçmeli din dersleri, öğrencilerin sözlü ve yazılı ifade yeteneklerini desteklemeye dönük olmalıdır. Öğrenciler çoktan seçmeli sorular arasından doğru cevabı seçerek din dilini ve dini bilgilerini genişletemezler. İmanın ve İslam'ın şartlarını ezbere saymak suretiyle İslam dininin temel felsefesini ve hayatlarındaki karşılığını bulamazlar. Hayat ile dinin kesişim kümesi olan bu dersler, öğrencilerin gündelik ve ileriki yaşamları için anlamlı öğeler içermelidir. Anlamı ortaya çıkarabilmek için ifade etmek, ifade edebilmek için düşünmek gerekir. Dolayısıyla okullarda verilen din dersleri de öğrencilerin kazanımlarına uygun olarak sözlü sunum ya da yazılı kompozisyon ödevleri şeklindeki ders ve değerlendirmelerden oluştuğunda eleştirel düşünmenin geliştirilmesinde çok daha etkili olacaktır.

4.4. Eleştirel Düşünmenin Geliştirilmesi İçin Din Eğitiminde Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Yapılan deneysel çalışmalar, zihinsel dogmaların aşılmasını, problemlerin iyi tanımlanmasını ve olabildiğince farklı açılardan ele alınmasını, yaratıcılık sabrının gösterilmesini, akılcı riskler alınmasını sağlayan eleştirel düşünmenin eğitim yoluyla geliştirilebileceğini göstermektedir. Eleştirel düşünmeye ilişkin beceriler çocukluk yıllarında ve yaşamın çeşitli alanlarında harekete geçirilerek kullanılmadıklarında körelip yok olmaktadır. Bu nedenle okul öncesi eğitim kurumlarından başlayarak yükseköğretim kurumlarına varıncaya dek her kademede eleştirel düşünme becerisinin geliştirilmesine yönelik etkinlikler yapılmalıdır. Bu etkinliklerden biri de şüphesiz ki derslerde kullanılan yöntem ve tekniklerdir. Dersin ya da konunun yapısına göre kullanılan yöntemler değişmekle birlikte eleştirel düşünme öğretiminde kullanılacak yöntemlerin ortak özellikleri; öğrencilerin kendi öğretimlerinde etkin olmalarını, bir olay ya da olguya birden fazla bakış açısıyla bakabilmelerini ve işbirliğini destekleyen gurup çalışmaları içinde etkin olabilmelerini sağlayan yöntemler olmalarıdır. Eleştirel düşünme öğretiminde etkin ve verimli sonuçlar doğurduğu kanıtlanmış çeşitli yöntemler vardır. Bunlar:

Altı şapka yöntemi, beyin fırtınası yöntemi, soru sorma yöntemi, entelektüel normlar etkinliği ve eleştirel medya okur-yazarlığı eğitimi yöntemidir.³³

4.4.1. Soru Cevap Yöntemi

Soru sorma becerisi gelişmeksizin düşünme becerileri geliştirilemez. Soru sorma becerilerinin başında da hiç kuşkusuz bir problemi parçalarına ayırmaya ve problemi oluşturan alt problemleri keşfetmeye olanak tanıyan “analitik sorular” gelir.³⁴ Nasıl sorusunun modern bilimle öne çıkması din alanında da etkili olmuş ve nasıl namaz, oruç, hac gibi eylemlere indirgenmiş bir din eğitimi yaklaşımına dönüşmüştür. Onun yerine eleştirel düşüncenin geliştirilmesinde niçin veya neden sorusu daha anlamlıdır.³⁵ Bu bağlamda din derslerinde öncelikle öğrencilerin sorularını önemsemek, onları güzel ve derin soru sormaya teşvik etmek, sorulan sorulara tez ve antitez hazırlamak faydalıdır. Din derslerinde öğrencilere iyi soru sorma becerisinin kazandırılması gerekir. Özellikle ergenlikle başlayan sorgulama ve şüphe dönemi daha çok akli tellendirmelere ihtiyaç duyulan bir dönemdir. Öğrencilere halihazırda zihinlerinde olan soruları ortaya koyma noktasında cesaretlendirmekle işe başlanabilir. Bunun için her derste iyi bir soru sorma egzersizi yaptırılabilir. Sorulan soruyu evde etraflıca düşünme ödevi verilebilir. Sorulması gereken ama sorulmayan soruları öğretmen çocuklara yönelterek nasıl soru sorulacağını gösterebilir? Ortaya çıkan sorular etraflı bir şekilde mantık çerçevesinde değerlendirilmelidir.

4.4.2. Altı Şapkalı Düşünme Yöntemi

Altı şapka düşünme tekniği, düşünce ve önerilerin belirli bir düzen içinde sunulması ve sistematikleştirilmesi için kullanılan bir yöntemdir. Düşüncelerin farklılığını vurgulamak için sembolik olarak kullanılan şapkalarda her renk değişik bir düşünme biçimini yansıtır. Beyaz şapka; tarafsızlığı yansıtır ve nesnel bilgi, olgu ve verileri içerir. Kırmızı şapka; duyguları yansıtır ve önsezi ve sezgileri içerir. Sarı şapka; iyimserliği yansıtır ve olumlu ve yapıcı fırsat ve görünümleri içerir. Siyah şapka; kötümserlik ve karamsarlığı yansıtır ve riskleri içerir. Yeşil şapka; yaratıcılığı yansıtır ve farklı alternatif ve olasılıkları içerir. Mavi şapka; düşünce üzerindeki egemenliği yansıtır ve düşünceyi yönlendirip özetler ister, karar almaya çağırır.³⁶

Bu yöntem özellikle aynı olay hakkında farklı düşünme biçimlerinin ortaya çıkabileceğini, başka açılardan bakmanın insana neler düşündürtüğünün ve hissettirdiğini öğreten etkili bir yöntem olması sebebiyle önemlidir. Farklı din, inanç, mezhep ve yorum farklılıklarının oluşum sürecini göstermek için kullanılabilir.

³³ Şenşekerci -Bilgin, “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”, 15-43.

³⁴ Şenşekerci -Bilgin, “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”, 15-43.

³⁵ İsmail Hacınebioglu, “Eleştirel Düşünme Üzerine Mülâhazalar”, <https://www.youtube.com/watch>, erişim: 4.02.2019.

³⁶ Özcan Demirel, *Planlamadan Değerlendirmeye Öğretim Sanatı*, 3. Baskı, (Ankara: PegemA Yayıncılık, 2002), 120.

Şapkalar kişileri, zamanı ve kültürleri de simgeleyebilir. Böylece öğrenciler zaman içinde ya da kültür içinde oluşan düşünme farklılıklarını daha kolay anlayabilir ve fikirlere objektif yaklaşabilir. Bu yöntemin en önemli kazanımlarından biri aynı kişinin farklı şapka taktığında yani içinde bulunduğu konum değiştiğinde düşüncesinin de nasıl değişebileceğini somut olarak görebilmesine imkan sunmasıdır.

4.4.3. Beyin Fırtınası

Bir konu, olay ya da sorun üzerine düşünerek akla gelen çok sayıda fikri özgürce ortaya koymayı hedefleyen bir tekniktir. Fikir üretme ve değerlendirme olmak üzere iki aşamalıdır. İlk aşamada grupta konuyla ilgili ifade edilen her fikir yargılanmadan ve yorumlanmadan bir yere yazılır. Ardından ortaya çıkan fikirler sınıflandırılır, ilişkilendirilir ve değerlendirme yapılır.³⁷ Bu esnada çok farklı, yaratıcı, daha önce düşünülmemiş fikirler de ortaya çıkabilir. Bu teknik kısa sürede çok sayıda fikre ulaşmayı sağlar. Öğrencilerde reddedilme, küçük düşme gibi kaygıları ortadan kaldırıp yerine özgüven ve cesaret duygularını aşılır. Grup etkinliği olduğu için paylaşım ve grup içinde kendini ifade etme becerisini de geliştirir. Ardından herkesin ne kadar farklı, uçuk, çlgın ve yaratıcı fikirler ortaya koyabileceğini deneyimlemesine fırsat sağlar.

4.4.4. Entelektüel Normlar Etkinliği

Evrensel entelektüel normlar bir kişinin herhangi bir konu hakkında düşünürken düşüncesine uygulaması gereken normlardır. Bunlar; açıklık, kesinlik, belirginlik, akla uygunluk, derinlik, yoğunluk, mantıklılık, anlamlılık ve dürüstlüktür.³⁸

Açıklık normu: Bu normun kazandırılmasındaki temel amaç, öğrencilerin açık ve açık olmayan ifadeler arasındaki ayrımı yapma becerileri kazanmalarınıdır. Yapılan etkinliklerde, öğrencilere açık olmayan ifadeler verilerek, ifadenin içerebileceği olası anlamları formüle etmeleri istenir.

Kesinlik normu: Bu normun kazandırılmasındaki temel amaç, öğrencilerin her açık ifadenin kesin olmayabileceğini keşfetmelerini sağlamaktır. Öğrencilere açık olmasına karşın kesin olmayan olgusal bildirgeler verilerek, bildirgenin içeriğini araştırmaları ve elde edilen bulguları sözlü ya da yazılı olarak ifade etmeleri istenir.

Belirginlik normu: Bu normun kazandırılmasındaki temel amaç, öğrencilerin belirli bir probleme yönelik belirgin bir bilgi birikimi olmaksızın problem çözmenin olanaksız olduğunu keşfetmelerini sağlamaktır. Öğrencilerin etkili düşünebilmek için ihtiyaç duydukları ayrıntılara sahip olmamaktan kaynaklanan olumsuz durumları düşünmeleri ardından düşüncelerini sözlü ya da yazılı olarak sunmaları istenir.

³⁷ Hasan Can Oktaylar, *Öğretim Yöntem ve Teknikleri*, (Ankara: Yargı Yayınevi, 2015), 140.

³⁸ Şenşekerci- Bilgin, "Eleştirel Düşünme ve Öğretimi", 15-43.

Akla uygunluk normu: Bu normun kazandırılmasına yönelik etkinliklerde, öğrencilerden önce belirli bir koşul, sorun ya da tartışmalı durum tanımlamaları; ardından açık, kesin ve belirgin olmasına karşın koşullara, soruna ya da tartışmalı duruma uygun olmayan bir durum düşünmeleri istenir.

Derinlik normu: Bu normun kazandırılmasına yönelik etkinliklerde, öğrencilerin açık, kesin, belirgin, koşullara uygun fakat yüzeysel ifade içeren bir gazete makalesi üzerinde çalışmaları ve bu makalede yer alan temel problemi ifade etmeleri sağlanır. Ardından, makalenin problemi nasıl aktardığının ve yaklaşımın neden yüzeysel olduğunun açıklanması ve problemin başka nasıl ifade edilebileceğinin sözlü ya da yazılı olarak tanımlanması istenir.

Yoğunluk normu: Bu normun kazandırılmasına yönelik etkinliklerde, öğrencilerin farklı argümanlara göre farklı yargılar geliştirilebilen bir ifade üzerinde çalışmaları sağlanır. Ardından, her bir yargı için ayrıntılara girilmesi ve kişisel görüş bir kenara konularak her bir yanıtın formüle edilmesi istenir. Daha sonra yargılardan her birinin bu yargıyı benimseyen birinin gözüyle sunulması sağlanır.

Mantıklılık normu: Bu normun kazandırılmasına yönelik etkinliklerde, öğrencilerin mantıksız bir düşünce içeren bir gazete makalesi üzerinde çalışmaları sağlanır. Ardından, düşüncenin dayandığı konunun, mantıksız olduğuna inanılan düşüncenin neden öyle olduğunu ve bu düşüncenin temel bulgularının açıklanması istenir.

Anlamlılık normu: Bu normun kazandırılmasına yönelik etkinliklerde, öğrencilerin öncelikle alışılmış etkinliklere karşı anlamlı etkinliklere ne kadar zaman harcadıklarını düşünmeleri sağlanır.

Dürüstlük normu: Bu normun kazandırılmasına yönelik etkinliklerde, öğrencilerden evrensel entelektüel normlar konusunda geliştirmiş oldukları varsayımları gözden geçirmeleri ve bu varsayımların duruma uygun olup olmadıklarına karar vermeleri istenir. Ardından, duruma uymayan varsayımların her biri için, bağlama uygun yeni varsayımlar geliştirmeleri sağlanır.

4.4.5. Eleştirel Medya Okuryazarlığı Eğitimi Yöntemi

Medya; mesajı gönderen ile mesajı alan arasındaki aracı anlamına gelmekte olup, gazeteden kitaba, sinema filminden videoya, üzerinde mesajın iletildiği devasa bir alanı kapsamaktadır.³⁹ Günümüzde gazete, televizyon, internet gibi yazılı ve görsel medya araçlarının insanlar üzerinde ne kadar etkili olduğu aşikârdır. Bununla birlikte haber, tartışma ve diğer bilgi değeri taşıyan programlarda aktarılanların ne kadarının doğru ve yansız olduğunu tespit etmek pek mümkün değildir. Bu nedenle öğrencilerde medya karşısında edilgen alıcılar olmak yerine sorgulayıcı, seçici, eleştirel bir aktif bilinç oluşturmak önemlidir. İşte bu sebeple eleştirel med-

³⁹ Akademilist Dijital Kültür Akademisi, <http://academilist.com/medya-okuryazarligi-dersi-zorunlu-olmali/>, erişim: 4.4.2019.

ya okuryazarlığı eğitimi yöntemi, öğrencilerde medya yoluyla yayılan bilgilere karşı eleştirel bir tutum geliştirmek amacıyla ortaya çıkmıştır. 2002 yılında Kanada'nın Quebec eyaletinde Kültür ve İletişim Bakanlığı'nın desteğiyle yürütülen ve toplam 39 okulda uygulanan bir proje çalışması, medyanın bir toplumsallaşma aracı olarak değerlendirilebileceğini ve bu yöndeki eğitim çalışmalarının eleştirel düşünme becerilerini de geliştirdiğini göstermiştir. Proje, öğrencilerin medya üzerinde dört temel soruya yönelik bir sorgulama çalışması yapmasına dayandırılmıştır. Bu bilginin anlamı nedir? Bu bilgi kime hitap etmektedir? Bilgi nasıl aktarılıyor? Bu bilgi ile kim ilgileniyor? İlk okuma düzeyinde sorulan bu soruların ardından, aşamalar ilerledikçe "bilgiyi üretenin açık ve örtük niyeti; bilgiyi alanın beklenti, çıkar, alışkanlık ve bilgileri; bilginin yayılıp edinilme biçimini etkileyen diğer bağlamlar" gibi konular da sorgulanmıştır.⁴⁰

Türkiye'de bazı okullarda seçmeli olarak yer alan medya okuryazarlığı dersinden her öğrenci istifade edememektedir. Bu yüzden din dersleri gibi diğer kültür derslerinin içerisinde eleştirel medya okuryazarlığı yöntemi ile eleştirel düşünme becerileri kazandırılabilir. Özellikle de dini meselelerin çok fazla konuşulup tartışıldığı medyada bu konuya yönelik pek çok malzeme bulunmaktadır. Öğrencilere bireysel ve grup ödevleri verilerek medyada yer alan verileri seçme, takip etme, verileri toplama ve sınıflandırma gibi etkinlikler yaptırılabilir.

SONUÇ

Bilginin çok çeşitli olduğu ve hızlı bir şekilde yayıldığı günümüz dünyasında doğru karar verebilmek, manipülasyonlara kapılmamak ve istismar edilmemek için insanların her konuda eleştirel düşünebilmesi gerekmektedir. İnsanlar ancak bu becerileri sayesinde doğru ile yanlış ayırabilir, bilgi alternatifleri arasında özgürce tercihte bulunabilir ve kararlarının gerektirdiği şekilde yaşayabilirler. İnsanın yaşamında önemli bir işleve sahip olan din ve inanç tercihi de eleştirel düşünme becerisi sayesinde daha makul bir çerçevede temellendirilmek suretiyle savunulabilir ve yaşanabilir hale gelir. Eleştirel düşünme becerisinin kazanılması ile toplumda eleştiri kültürünün oluşumu ve yaygınlaşması daha da kolaylaşacaktır.

Din eğitimi disiplini gerek yaklaşımlarıyla gerekse eğitim pratiklerinde kullandığı yöntem ve teknikleriyle öğrencilerde eleştirel düşünmeyi geliştirebilir. Bu gerçekleştiği takdirde insan fideizm (imancılık) ya da katı akılcılık aşırılıklarından uzaklaşarak dengeli bir inanma biçimi kazanacaktır. Bunun için öncelikle din dersi öğretmenlerinin eleştirel düşünme konusu hakkında kendilerini geliştirmeleri gerekmektedir. Eğitim ortamlarının başat unsuru olan öğretmenler bunu içselleştirdiklerinde öğrencilerde eleştirel düşünme melekesi de kazandırabilirler.

⁴⁰ Piette' den aktaran; Şenşekerci -Bilgin, "Eleştirel Düşünme ve Öğretimi", 15-43.

ÖNERİLER

Din eğitimi sahasında eleştirel düşünme becerisini geliştirmek için şu önerilerde bulunulabilir:

Çocuklarda var olan merak ve sorgulamanın köreltilmemesi gerekir. Bunun için küçük yaşlardan itibaren çocukları soru sormaya teşvik etmek gerekir.

DKAB derslerinde öğrencilere empati ve özeleştiri becerisi kazanma fırsatı sunan etkinliklere yer verilmelidir.

Dersler altı şapka, beyin fırtınası, gibi zıt taraflı düşünebilme becerisi kazandıran yöntemler eşliğinde işlenmelidir.

Öğrencilerin düşünme becerilerini artırmak için metaforlardan ve mecazlardan yararlanılmalıdır. Özellikle mesnevi hikayeleri gibi.

Derslerde düşünmeyi destekleyen konuşma ve yazma becerilerinin geliştirilmesi amaçlanmalıdır.

Din derslerinde test ya da yazılı yoklama yerine sunum-kompozisyon-şii-resim-hikâye gibi farklı değerlendirme araçları kullanılabilir.

Çocukluk dönemi kolay inanırlık ve şüphesiz inanma dönemidir. Burada zaten inanılan dinin akla ve düşünmeye verdiği önemden dolayı duyuşsal boyut ön plana çıkarılarak sevgi, adalet, iyilik ve merhamet gibi değerlerin dünyaya nasıl yaygınlaştırılabileceği hususunda öğrenciler düşünmeye sevk edilebilir.

KAYNAKLAR

Açıköz, Hacı Mustafa. Sextus Empirikus ve Şüphe. Ankara: Elis yayınları, 2006.

Akademilist Dijital Kültür Akademisi, <http://akademilist.com/medya-okuryazarligi-dersi-zorunlu-olmali/>, erişim: 4.4.2019.

Arıcan, Kazım. "Dini Çoğulculuk Paradigması ve Eleştirisi (John Hick Eksensli Dini Çoğulculuğun Eleştirisi)", C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (2011), 21-38.

Aybek, Birsal. "Eleştirel Düşünmenin Öğretiminde Öğretmenin Rolü", <http://www.kayserikent.com/site>

Aydın, M. Şevki - Osmanoğlu, Cemil. "Kültürlerarası Din Eğitimi", Din Eğitimi El Kitabı, 4. Baskı, ed. Recai Doğan, Remziye Ege, 239-278. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

~~Aydın, M. Şevki.~~ Din Eğitimi Bilimi. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017

Aydın, Mehmet Zeki. "Dünyada Din Eğitimi ve Öğretimi". Din Eğitimi El Kitabı. 4. Baskı, ed. Recai Doğan, Remziye Ege. 201-235. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Canan, Sinan. Değişen Beynim, 2. Baskı. İstanbul:Tuti Kitap, 2016.

Çoştu, Feyza Ceyhan. "Şüphe". <http://otteg.blogspot.com/2012/12/suphe.html>,

Demirel, Özcan. Planlamadan Değerlendirmeye Öğretim Sanatı, 3. Baskı. Ankara: PegemA Yayıncılık, 2002.

- Gerald M. Nosich, Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi. 4. Baskı, terc. Birsal Aybek, Ankara: Anı Yayıncılık, 2018.
- Gündoğdu, Hakan. "Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılgılar". Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 7/1, (2009): 57-74.
- Hacnebioglu, İsmail. "Eleştirel Düşünme Üzerine Mülahazalar". <https://www.youtube.com/watch>, erişim: 4.02.2019.
- Karakaya, Nejdet. "Kur'anda Sembolik Eylemler-Düşünmeye Dair Kavramlar Bağlamında", Bitlis Eren Üniversitesi SBED 5/1, (2016): 171-188.
- Kaymakcan, Recep. "Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık: Türkiye Örneği". Din Eğitiminde Çağdaş Konular. 2. Baskı, ed. Mustafa Köylü. 81-102. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Kökdemir, Doğan. "Eleştirel Düşünme: Kapsamı ve Eğitimi", http://elyadal.org/docs/kokdemir_ed.pdf.
- Köylü, Mustafa. "Dini Çoğulculuk ve Din Eğitimi", Din Eğitiminde Çağdaş Konular, 2. Baskı, ed. Mustafa Köylü, 47-80. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Kurnaz, Ahmet. Eleştirel Düşünme Öğretimi Etkinlikleri, 2. Baskı, Konya: Eğitim Yayınevi, 2013.
- MEB Öğretmen yeterlilikleri, Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü. Ankara: MEB Yayınları, 2002.
- Mili Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü,
https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_10/02114432_vizyonBelgesi2017.pdf
- Oktaylar, Hasan Can. Öğretim Yöntem ve Teknikleri, Ankara: Yargı Yayınevi, 2015.
- Özden, Yüksel. Öğrenme ve öğretme. Ankara: Pegem-A Yayıncılık, 2000.
- Reçber, M. Sait. "Dini Çeşitlilik". Din ve Ahlak Felsefesi. ed. Recep Kılıç. Ankara: Ankuzem Yay., 2006.
- Seferoğlu, Sadi - Akbıyık, Cenk. "Eleştirel Düşünme Ve Öğretimi". Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 30/30, (2006): 193-200.
- Şenşekerci, Erkan. Bilgin, Asude. "Eleştirel Düşünme ve Öğretimi". U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 9/14. (2008):1. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/214537>.
- Tatar, Burhanettin. İslam Düşüncesine Giriş. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.
- Türk Dil urumu, "Düşünmek", erişim: 06.02.2019, <http://www.tdk.gov.tr>.
- Türk Dil urumu, "Eleştiri", erişim: 06.02.2019, <http://www.tdk.gov.tr>
- Yaran, Cafer Sadık. Bilgelik Peşinde. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Yavuz, Hilmi. İslam'ın Zihin Tarihi, 5. Baskı, İstanbul: Timaş, 2014

DİN EĞİTİMİNDE ELEŞTİREL DÜŞÜNME VE ELEŞTİRİ

Teceli KARASU*

GİRİŞ

Küreselleşme ile birlikte yaygınlık kazanan televizyon, internet, reklam ve video oyunları gibi unsurlar insanların düşünmelerini ve yaşamlarını ciddi derecede etkilemektedir.¹ Maalesef bu etkilenmeden Müslümanlar paylarını almışlardır. Kendi tarihlerine, kültürlerine ve en önemlisi bağlı oldukları dinin buyruklarına yabancılaşmışlardır.² Bu durumun temel nedeni, bilgi kaynaklarının fazla, bilgi akışının hızlı ve bilgiye ulaşmanın kolay olduğu bu dönemde “derin düşünmeden hareket etmek” olduğu ileri sürülebilir. Zira kendi haline bırakıldığında düşünce sistemi çoğu zaman ön yargılı, taraflı, indirgemeci ve yüzeysel bir yapı gösterir. Dahası propaganda ile şekillenerek kişisel özgürlüğünü kaybeder.³ Bundan dolayı düşüncede bağımsız duruma ve daha iyi seviyeye ancak onu sistematik bir şekilde işleterek gelinebilir.⁴

Derin (eleştirel) düşünmeden uzaklaşmak; insanların konuşmalarına, dinlemelerine, okumalarına, yazmalarına en önemlisi inanmalarına yansımaktadır. Günümüz Müslüman dünyasında eleştirel düşünme eksikliğinin doğurduğu sıkıntıları görmek mümkündür. Örneğin, kimi insanlar taklit ederek ve eskiyi kutsallaştırarak mensubu bulunduğu mezhep, tarikat, cemaat ya da dini liderin fikirlerini eleştirmeksizin olduğu gibi kabul etmektedir. Kimileri en doğru İslami yaşayışa sahip olduklarını belirterek kendilerinden farklı düşünen Müslüman kişi ya da grupları tekfir edebilmektedir. Kimileri de dini, kendi siyasi emelleri doğrultusunda kullananlara kanarak onları desteklemektedir.⁵

Bilginin doğru anlamlandırılması bu dünyanın huzuru için önemli olduğu kadar ahiret dünyasının kurtuluşu için de zaruridir. Allah insandan kendilerine ve evrene hikmetle bakmalarını, bir bakıma kendilerini ve evreni anlama ve anlamlandırma çabasına girmelerini istemektedir. Hz. İbrahim'in ölülerin

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Muş, Turkey, t.karasu@alparslan.edu.tr., ORCID orcid.org/0000-0003-4218-2802

¹ Lisa Mendelman, "Critical Thinking And Reading", Journal Of Adolescent & Adult Literacy 51:4 (2007):300-302. erişim:29 Temmuz 2019. <https://studyres.com/doc/22688464/critical-thinking-and-reading?page=1>

² Konda, "Gündelik Yaşamda Din, Laiklik Ve Türban Araştırması". erişim: 22 Ocak 2019.

³ Muhammed Mümtaz Ali, "Eleştirel Düşünme ve İslami Yöntem", çev. Hülya Çınar. *Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2014): 156-172.

⁴ Richard Paul- Linda Elder. Critical Thinking Competency Standart, 2007, 3. erişim: 01 Şubat 2019. http://www.criticalthinking.org/files/SAM_Comp%20Stand_07opt.pdf

⁵ Abdulkarim Bingöl- Mehmet Salmazzem, "Sahabenin Hatalarına Dönük Kur'an'daki Uyarılar". *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı*. ed. Mehmet Bilen, Fuat İstemi, Bayram Kanarya, Veysel Gürhan. 14-17 Eylül/September 2017 Diyarbakır. 179-187.

diriltirmesini öğrenmek istemesine, Allah'ın yanıt vermesi de bu minvalde anlaşılabilir (Bakara 2/260). Benzer şekilde Allah'ın iman etme ile teslim olmanın farklılığını vurgulaması da akli ve kalbi temellendirme ile anlamlandırmaya işaret sayılabilir (Hucurat, 49/14). Anlamlandırma ise ancak zihinsel becerilerin üst düzeyde kullanılması ile mümkündür. Zira günümüz dünyasında bilgi hızla artmakta ve yayılmaktadır. Bilgi okuryazarlığı özellikle dini bilgi okuryazarlığı olmadan başka bir ifade ile dini sabitelere dayalı derin düşünülmeden doğru bilgiyi ayırt etmek zordur.⁶

Eleştirel düşünme, olay ve olgulara bakış açısını belirleyen ve hayat boyu devam eden bir yaklaşım biçimidir. Günümüzde bu yaklaşımın bireye kazandırılması gereken ortamların en önemlisi okullardır. Okullar; öğrencilerin öz denetim kazanabilecekleri, kendi hak ve sorumluluklarının yanı sıra diğer insanların hak ve sorumluluklarını kavrayabilecekleri, duygu ve düşüncelerini yönetebilecekleri, kendilerini özgürce ifade edebilecekleri, kendileri için istediklerini başkası için de istediği ve akıllarını kullanabildikleri eğitim ortamları olmalıdır.⁷

Eleştirel düşünmenin din eğitimine konu edinmesi ile ilgili son yıllarda bir kaç bilimsel çalışma yapılmıştır. Yapılan çalışmaların önemli bir kısmı din eğitimi ile ilgili derslere girecek öğretmenlerin eleştirel düşünme becerilerini konu edinmiştir.⁸ Bir çalışma DKAB programını eleştirel düşünme bağlamında değerlendirirken⁹ diğer bir çalışma ise eleştirel düşünmenin din eğitiminde nasıl işlenebileceğine yoğunlaşmıştır.¹⁰ Öte yandan "Kur'an'da eleştiri" konusunda yapılan çalışmalar da vardır.¹¹ Bu çalışmanın amacı eleştirel düşünme ve eleştirinin ne olduğunu belirleyerek din eğitimindeki yerlerini tespit etmektir. Bu temel amaç doğrultusunda çalışmanın alt hedefleri aşağıdaki gibi belirlenmiştir.

⁶ Ayşe Zişan Furat, "Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram", *Marife*, (Kış 2012): 15.

⁷ Hacer Ev, *Eleştirel Düşünme ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012), 426.

⁸ Ev, *Eleştirel Düşünme ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi*, 426; İrfan Erdoğan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015). Kamil Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat Eğitimi DKAB Karşılaştırması)", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17/1 (2013).

⁹ Nail Karagöz-Ahmet Doğan, "Eleştirel Düşünme Bağlamında DKAB Dersi Programlarının Temel Eğitim Yaklaşımı Yapılandırıcılığın Uygulanmasının Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar*, 19/48 (Ocak-Haziran 2016): 77-102.

¹⁰ Çetin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi", 137-168.

¹¹ Abdulkerim Bingöl. "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yöneltilen Eleştiriler", *Şırnak İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/13 (2016): 47-72. Abdulkerim Bingöl, *Kur'an'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatapları* (Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015); İhsan Arslan, *Kur'an'da Eleştiri Kültürü: Peygamber Örneği*, *EKEV Akademi Dergisi*, 15/8 (2011): 91-106

Eleştirel düşünme nedir?

Eleştirel düşünme ve eleştiri arasındaki ilişki nedir?

Dinin eleştirel düşünme ve eleştiriye bakış açısı nasıldır?

Din eğitiminde eleştirel düşünme nasıl işlenebilir?

1. Eleştirel Düşünme ve Eleştiri

Eleştiri ve eleştirmek halk arasında “bir kişiye yöneltilen olumsuz değerlendirmeler” şeklinde algılanmaktadır. Eleştirel düşünce bu olumsuz algıdan nasiplenmiş olarak “bir olgunun ya da fikrin kusurlarını ortaya çıkarmaktan ibaret” bir etkinlik olarak görülmektedir.¹² Oysa Latince “criticus”, Yunanca “yargılama”, “hüküm verme”, “değerlendirme”, “ayırt etme” anlamlarına gelen “kritike” kelimesinin (İngilizcesi critical) Türkçe karşılığı olan “eleştiri” gerçekte bu olumsuz anlamlardan oldukça farklıdır.¹³ Eleştiri bir insanın, bir eserin, bir konunun doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme işi olarak tanımlanmaktadır.¹⁴ Eleştiri kelimesinin karşılığı olarak Arapçada kullanılan “tenkit” kavramı da benzer anlamdadır. (N-k-d) kökünden mastarı olan tenkid, sağlamları bozuk olanlarından ayırmak anlamında kullanılmaktadır.¹⁵ Eleştirel düşünme ise doğru ve yanlış ayırt etmek amacı ile¹⁶ kişinin kendi düşünce sistemindeki yapıları ustaca yöneterek ve bu yapılara entelektüel standartlar getirerek düşünme yönteminin kalitesinin artırıldığı bir süreçtir.¹⁷

İnsanı diğer varlıklardan ayıran temel özellik, düşünmektir. Çünkü düşünmek, bilgiyi kullanarak ve işleyerek yeni bilgi üretmenin yoludur. Düşünmenin daha derin ve sistemli olan kısmını ifade eden eleştirel düşünme ise insanın sağlıklı düşünmesine, düşüncelerini geliştirmesine ve üretmesine katkıda bulunan bir süreçtir. Doğan Cüceloğlu bu süreci şöyle tanımlamaktadır: “Kendi düşünme sürecimizin farkında olarak, aynı zamanda başkasının düşünme süreçlerini de göz önünde bulundurarak, öğrendiklerimizi uygulayıp etrafımızdaki olayları anlayabilmemizi sağlayan aktif ve bilinçli zihinsel süreçtir.”¹⁸

¹² Çetin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi”, 142-143.

¹³ Hülya Kaya, *Üniversite Öğrencilerinde Eleştirel Akıl Yürütme Gücü*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1997), 8.

¹⁴ Türk Dil Kurumu, “Eleştiri” Maddesi. erişim: 22 Ocak 2019.
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts.

¹⁵ İbni Manzur, *Lisanül Arap*, ngd Maddesi, (Kahire: Darul Maarif, 1708). 4517; M. Mustafa Azami, *Münhecün- Nakdi*, (Riyad: Mektebetül Kevser, 1990), 5.

¹⁶ Mümtaz Ali, Muhammed. “Eleştirel Düşünme ve İslami Yöntem”. çev: Hülya Çınar. *Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2014b): 158.

¹⁷ Paul-Elder, *Critical Thinkinig Competency Standart*, 3.

¹⁸ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 255-256.

Eleştirel düşünme kanıtı dayanan, kavramsal, metodolojik, mantıksal ölçütü olan ve amaca yönelik yargıyı düzenleyen bir düşünme şeklidir.¹⁹ Başka bir ifade ile eleştirel düşünme öz disiplin ve denetimin olduğu, derin ve akıllıca düşünerek kendini ve karşısındakini doğrulama yoludur. Çünkü bu düşünme usulünde niçin ve nasıl düşündüğünün farkında olan eleştirel düşünür, hem kendi düşünme sürecinin hem de başkalarının düşünme süreçlerinin farkında olur. Bu şekilde eleştirel düşünür, empati kazanarak olaylara farklı açılardan bakma yeteneği kazanır, ufku genişler ve problemlere daha doğru çözümler bulabilir.

Değerlendirmeler; duygu, arzu ve düşünmenin olduğu üç işlevli bir dizi içerisinde gerçekleşir. Ancak düşünme, kendini düzenleyebilen ve denetleyebilen bir işlev görmenin yanında aynı özellikleri göstermeyen duygu ve arzuları düzeltme işlevine de sahiptir. Bu bağlamda düşünme yeterliliklerinin geliştirilmesi konusu, bir beceri eksikliği olmaktan öte, doğurduğu sonuçlar açısından bireyin tüm davranışlarına ve becerilerine yön verecek bir konu olarak düşünülmelidir.²⁰ Ayrıca eleştirel düşünce zihinsel sağlığın kaçınılmaz ve zorunlu bir unsuru olarak kabul edilebilir.

Eleştirel düşünme sayesinde, ben merkezlikten ve sosyal merkezlikten uzaklaşılır.²¹ İletişimde başkalarının hak ve gereksinimleri dikkate alınarak günümüz toplumunda bir sıkıntı olan “başkalarına egemen olma” veya “başkalarına boyun eğme” ikilemi dışındaki gerçek görülebilir. Aynı şekilde taraflı, ön yargılı, basmakalıp ve yüzeysel değerlendirmelerden uzaklaşılarak, disipline olmuş bir düşünme ile etkili iletişim ve problem çözme yeteneği kazanılır. Eleştirel düşünenler, kendi düşüncelerinin farkına varıp sosyal hayatta barışçıl, mütevazı, empatik, özgür olurlar.²²

Düşünceyi sistematik hale getirmede “analiz etme süreci”²³ (içerisinde şüphecilik, kanıt, varsayım, sebep-sonuç ve akıl yürütmelerin olduğu) olan eleştirel düşünme, bireyi kendi öğrenmesinin bilinçli ve aktif bir parçası olmasını sağlayabilmektedir.²⁴ Allah tarafından zihinlere ve kalplere aşılana kıymetli bir yetenek olan eleştirel düşünme, bilgili ve bilinçli olarak hakikat peşinde olmayı

¹⁹ Peter A Facione, “Delphi Report”, Critical Thinking: A Statement of Expert Consensus for Purposes of Educational Assessment and Instruction. erişim: 23.Ocak 2018.
<http://www.qcc.cuny.edu/SocialSciences/ppecorino/CT-Expert-Report.pdf>.

²⁰ Erkan Şenşekerci - Asude Bilgin, “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”. *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/14 (2008): 16-17.

²¹ Richard Paul, - Linda Elder, *Minik Eleştirel Düşünme Kılavuzu Kavramlar ve Araçlar*, çev. Merih Bektaş Fidan, 1. Erişim 29 Temmuz 2019.
<https://www.criticalthinking.org/data/pages/15/0dd60e987cbcd57c689a721d880478e85535532d5b5b0.pdf>.

²² Paul-Elder, *Critical Thinking Competency Standart*, 7-9.

²³ Paul-Elder, *Critical Thinking Competency Standart*, 7.

²⁴ Ryan D. Shaw, “How Critical Is Critical Thinking?”. *Music Educators Journal*, 101/2 (December 2014): 65.

öngördüğünden²⁵ problemlere yaklaşım ve karar vermenin en sağlam yoludur. Bu yolu takip etmemek sadece israf değil, aynı zamanda Allah'ın halifesi konumuna ihanettir.²⁶

Eleştirel düşünmenin bir boyutunu oluşturan eleştiri²⁷ bir konu hakkında olumlu ve olumsuz düşüncelerin beyan edilmesi şeklinde ifade edilebilir. Başka bir ifade ile doğruyu bulmak amacıyla bir olay, olgu ya da durum ile ilgili fikirlerin, çözümlerinin ve analizlerin yapılmasıdır. Türk Dil Kurumuna göre eleştiri; “Bir insanı, bir eseri, bir konuyu doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme işidir.”²⁸ Eleştiri; mantıklı, adil ve derin düşünmeye dayalı sözlü ya da yazılı yapılabilir. Eleştiri esas itibariyle, iyiyi kötünden ayırma sanatıdır. Bu sanatta önemli iki unsur vardır. Bunların ilki niyettir. Eleştiride niyet hakkı ortaya çıkararak Allah rızasını kazanmak olmalıdır.²⁹ Eleştiride dikkat edilmesi gereken diğer önemli husus ise üsluptur. Rencide ederek, kara çalarak, muteber olanı itibarsızlaştırmaya çalışarak, ölçsüz davranarak ve en önemlisi bilgiye dayanmadan yazarak ya da konuşarak davranmak eleştirinin değil düşmanlığın konusudur. Bunun bir ileriki safhası tekfirdir. Ayrıca eleştiren kişinin kendisini ‘üstün insan’ olarak ve hakikatin temsilcisi olarak görmemesi gerekir. Çünkü üstünlük ancak takva ile mümkündür (Hucurât, 49/13).

Eleştiri son dönemlerde amacından saparak, bir konu hakkında hakikati ortaya çıkarmaktan ziyade çoğunlukla, sadece yermek anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Şahsi hesaplar, hırslar, ihtiraslar, kıskançlıklar, eleştirinin çıkış noktasını oluşturur duruma gelmiştir.³⁰ Bu durum hastalıklı metinler ve konuşmaların ortaya çıkmasına ve toplumun yanlış şekilde yol almasına neden olabilmektedir. Oysa eleştirinin amacı yaralamak veya yaranmak değil, onarmak ve olabilenin en iyisine ulaşmayı hedeflemektir.

Eleştiride takip edilmesi gereken bu usul/üslup vardır. Güler “ihtilaf ahlakı” adı altında bu usulu 7 maddede açıklamaktadır. Bu maddeler, 1. Hakikat peşinde olmak, 2. Bilgili ve bilinçli olmak, 3. Muhataba kötü duygu beslememek, 4. Tahkir, tel'in ve tekfir gibi olumsuz tutum ve davranışlardan sakınmak, 5. Muhataba değer

²⁵ Zekeriya Güler, “Tartışma Usulü ve Adabı”, *Diyanet*, 314 (2017), 41. erişim: 29 Temmuz 2019. https://www2.diyanet.gov.tr/DiniYayınlarGenelMudurlugu/DergiDokumanlar/Aylik/2017/aylik_subat_2017.pdf

²⁶ Muhammed Mümtaz Ali, “Eleştirel Düşünme ve İslami Yöntem”. çev: Hülya Çınar. *Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2014): 158.

²⁷ Paul-Elder, *Critical Thinking Competency Standart*, 2.

²⁸ Türk Dil Kurumu, “Eleştiri” Maddesi. erişim: 22 Ocak 2019. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts.

²⁹ İbrahim Tenekeci, “Eleştiri Ahlâkı”. *Yeni Şafak* (30 Aralık 2015). erişim: 23 Ocak 2018. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ibrahimtenekeci/eletiri-ahlki-2024904>.

³⁰ Tenekeci, “Eleştiri Ahlâkı”.

vermek, nazik, mütevazı ve sabırlı davranmak, 6. Hassas olduğu noktalarda muhatabı kıskırtmamak, 7. Gerektiğinde tavakkuf etmek.³¹

Eleştiriden bağımsız düşünilemeyen bir kavram ise tahammüldür. Türk Dil Kurumu tahammülü “kötü, zorlayıcı, güçlü dış etkenlere ve güç durumlara karşı katlanma”³² şeklinde tanımlamaktadır. Kişi, toplum ya da kurum, kendilerini muhasebe etmeye, geldikleri noktayı gözden geçirmeye, geleceğe yönelik potansiyellerini bilmeye ihtiyaç duyarlar. Bunun için en uygun ve gerekli mekanizmalardan biri de eleştiri ve eleştiriye karşılama biçimi bir bakıma tahammüldür. Eleştirel düşünme becerisi elde edildiğinde eleştiri ve tahammül dengesini korumak daha kolay olur. Bu beceri ile eleştirilere karşı alınganlık gösterilmez, bilakis muhasebe adına eleştiriler bir değer olarak görülür.³³

2. Dinde eleştirel düşünme ve eleştiri

Allah insana dış dünyadan veri toplama araçları olan duyu organları (Secde, 32/9; Mülk, 67/23) ve bu verileri analiz eden düşünme becerileri (Bakara, 2/31) vermiştir. Din eğitiminin temel hedeflerinden birisi Allah’ın verdiği bu becerileri hakıyla kullanan insan yetiştirmektir.³⁴ Zira Allah pek çok ayette insanın düşünmesi, akletmesi, fikir yürütmesi (Bakara, 2/242; Mü’minun, 40/67; Ali İmran, 3/190, Ankebut, 29/35, Rum, 30/24), sözleri dinleyip en iyisine uyması gerektiğini (Zümer, 3 9/18) belirtmiştir. Kur’an tefekkür, tedebbür, nazar, ta’akkul, tezekkür, teemmül, tevessüm, tefakkuh, i’tibar, re’y, basar, sem’, kalp gibi kelimeler ile düşünme becerisi üzerinde durmakta, insanı diğer canlılardan ayıran akıl gücüne vurgu yapmaktadır.³⁵

Kur’an ayetleri değişmez ancak ayetlerin anlaşılması akıl ile mümkündür. Akıl ayetlerin ve dolayısıyla dinin hakıyla anlaşılmasının en önemli unsur olduğundan inancı; heva ve hevese, zanna, şartlanmışlığa ve eksik bilgiye dayanan temelsiz bir kabul olmaktan kurtarmaktadır. Eleştirel düşünme kurallarının eğitime konu edilmesi ile Allah’ın insandan kullanılmasını istediği söz konusu beceriler işlerlik kazanacaktır. Nitekim İslam’ın normatif yönünü temsil eden İslam hukuk metinlerinin de zihnin kullanılmasını gerekli kıldığı söylenebilir. Örneğin İslam hukukunda bir disiplin olarak ortaya çıkan “Furuk ‘û Fıkhiye” insan aklının kullanılma biçimini ele almaktadır.³⁶

³¹ Zekeriya Güler, “Tartışma Usulü ve Adabı”, 41-42.

³² Türk Dil Kurumu, “Tahammül” Maddesi. erişim: 23 Ocak 2018.
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts.

³³ Yusuf Kaplan, “Eleştiri ve Paradigma”. Yeni Şafak (8 Ocak 2000). erişim: 23 Ocak 2018.
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/elestiri-ve-paradigma-45607>.

³⁴ Çetin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi”, 143.

³⁵ Ahmet Koç, “Düşünen İnsan Yetiştirmede Din Eğitiminin Rolü”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999): 74.

³⁶ Muhammet Bağçivan, Nevevî’nin Minhâcü’t-Tâlibîn Adlı Eserinde Furûk-U Fıkhiyye Türü Meselelerin Tespit Ve Tahlili (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2018).

Din akıl sahibi insanları muhatap alır. Onlara iman etme ve iman etmenin gerektirdiği ibadeti yerine getirme ve ahlaklı davranma mesuliyeti yükler. Müslüman bireyin bu mesuliyeti hakkıyla yerine getirebilmesi, evreni ve evrendekini düşünerek yaratılmıştan hareketle yaratana bilmesine bağlıdır.³⁷ Eleştirel düşünme becerisinin Müslüman bireye katkılarından biri, onun aklını kullanmasını sağlayarak haddini bilmesini, yaratan karşısında acizliğinin farkında olmasını sağlamasıdır. Kendini bilen kişi de dünya işlerinde her şeye muktedir yaratanın rehberliğini bilinçli kabul eder.³⁸ Dini doğru anlamak, gerçeği farklı açılardan incelemek, mantıklı düşünmek, doğru bilgi ve inançları hurafe ve batıl inançlardan ayırt edebilmek gibi özellikler dinin bireyde olmasını istediği niteliklerdir. Bu nitelikler, bireyin dışarıdan aldığı bilgiyi sahih metodolojinin mihengine vurarak değerlendirmesini sağlar.³⁹ Dinin özünün yakalanabilmesi için din eğitiminde “akla işlerlik kazandıracak uygulamalara yer verilmesi” gerekir. Şentürk ise, akıl kelimesinin Kur’an’da fiil olarak yer aldığını belirterek, Kur’an’ın işlevsel akla verdiği öneme dikkat çekmektedir.⁴⁰

İslam dininin eleştirel düşünmeye verdiği önemin en önemli sonuçlarından biri içtihat metodunun varlığıdır. Bu metot, düşüncenin geçerliliğini doğrulamak için kullanılmaktadır. Hz. Muhammed döneminden itibaren kullanıla gelen ve Muaz bin Cebel ile özdeşleşen bu metot, eleştirel düşünme sistemine kalan en büyük İslami mirastır. Çünkü içtihat insan düşüncesinin metodolojisidir.⁴¹ Günümüzde en büyük gereklilik, bu metodun sadece şeriat kurallarıyla sınırlı kalmaması tüm yaşam alanlarına aktarılması olduğu söylenebilir. Çünkü içtihat, insanın tüm enerji ve gücünü kullanarak anlamasını nitelikli hale getirmesine ve ahirette mutlu olarak yaşayabilmesine ciddi katkı sağlamaktadır. Benzer şekilde şura (istişare), gerçeğin farklı cephelerdeki görüntülerine vakıf olmayı sağlayan ve İslami gelenek içerisinde önemli yer tutan akla işlerlik kazanma yollarından biridir. Vahyin kesin olarak işaret etmediği konularda, en iyiye ulaşmak ve sonraki insanlara hakikati arama usulünü göstermek için Hz. Muhammed’in sıklıkla başvurduğu yoldur. Çünkü şuralarda yapılan tartışma ve eleştirilerle gerçeğin görünürlüğü daha netleşir.

Allah insanlara doğru yolu göstermek için peygamberler görevlendirmiştir. Hz. Muhammed vahyin doğrultusunda insanlara model olarak görevlendirilen peygamberlerin sonuncusu olduğundan, söz ve eylemleri Müslümanları yakinen ilgilendirmektedir. Müslümanların ilahi hüküm ile kayıt altına alınan Hz. Muhammed’in örneklik durumlarını dikkate almaları önemlidir.⁴² Eleştirel düşünme-

³⁷ Çetin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi”, 146.

³⁸ Mümtaz Ali, “İslami Dirilişin Eleştirel Metodu”, 97.

³⁹ M. Faruk Bayraktar, “Eğitimin En Önemli Hedefi Düşünmek ve Düşünmeyi Öğretmek”, *MEB Din Öğretimi Dergisi* (Mayıs -Haziran 1991): 16-17.

⁴⁰ Mustafa Şentürk, *Kur’an’da Akıl*, (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), 13.

⁴¹ Mümtaz Ali, “İslami Dirilişin Eleştirel Metodu”, 194-195.

⁴² Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirlerinden oluşan hadislerin hükümlerin kaynağı olması için bk. Bekir Karadağ, “Bedruddin Aynî’nin “el-Binâye Şerhu’l-Hidâye” Adlı Eserinde Hadisle İstidlal Metodu”, *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (2016): 203-215.

nin ve eleştirinin varlığı ile ilgili Kur'an'da insanlara örnek olarak gönderilen Hz. Muhammed İfk (Nur, 24/11-12, ila (Tahrim, 66/1), Bedir esirlerine muamele (Enfal, 8/67-68) ve ama kişi (Abese, 80/1-10) ile ilgili tasarrufları konusunda uyarılmıştır.⁴³ Allah'ın peygamberini uyarması; vahiy muhatap olsa da onun bir ilâh gibi yanılığsız sayılmaması gerektiğini göstermesi bakımından son derece anlamlıdır.⁴⁴ Benzer şekilde pek çok yerde sahabe de eleştirilmiştir.⁴⁵ Bu durum Müslümanlarının eleştiriye acık olmaları gerektiği noktasında önemli bir örneği temsil etmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in bu ilahi uyarını ortaya koyuş üslubu da eşsiz bir üsluptur. Bu üslup Müslümanların eleştiri ve uyarılarında dikkate alması gereken önemli bir noktadır. Örneğin Abese süresinde geçen "Surat astı ve döndü, yanına âmâ geldi diye." İfadeye sanki muhataptan başka üçüncü bir şahıstan söz edilmektedir. Seyid Kutup'a göre bu üslup Allah'ın Hz. Peygamberi uyarırken kırmak da istememesinin göstergesidir.⁴⁶ Eleştiri üslubu ile ilgili olarak "Sen Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlar ile en güzel şekilde mücadele et (Nahl 16/25)." ...Firavuna gidin o iyice azdı. Ona tatlı dil ile konuşun belki o aklını başına alır ve korkar." Ayetleri de benzer şekilde Müslümanların eleştirilerinde muhataplarını dikkate alan bir üslup takip etmeleri gerektiğini ortaya koymaktadır. Hz. Muhammed'in yukarıda bahsi geçen uyarılardan sonraki tavrı da yine günümüz Müslümanları için önemli ilkeler barındırmaktadır. O, ayete konu olan Abdullah İbni Ümmi Mektum'a daha çok değer vermiş ve hürmet babında kürkünü ona sermiştir. Ne zaman onu görse "Merhaba! Ey Rabbinin beni onun için eleştirdiği kişi bir ihtiyacın var mı? Şeklinde kendisine iltifat etmiştir.⁴⁷

⁴³ Bingöl (2016, 49-69) Hz. Peygamberin davranışlarını üç bölümde incelenebileceğini söylemektedir. Ona göre birincisi ümmeti bağlamayan sadece kendisini ilgilendiren davranışlar. İkincisi vahiy kaynaklı olan ve hata kabul etmeyen davranışlardır. Üçüncüsü ümmeti alakadar eden ancak emir içermeyen davranışlardır. Bu davranışlar tebliğ ile alakalı örneklik teşkil eden davranışlardır. Kur'an'da Hz. Muhammed'e yönelik uyarılar daha çok bu son grupta değerlendirilen davranışlar ile ilgilidir. Peygamberin insan olmasından kaynaklı günah derecesinde olmayan bu tip küçük hatalarının (Karaman, 2006, 711-712) Kur'an'da ifade edilmesi Ümmetin farklı zamanlarda yaşayabileceği benzer sorunlara karşı rehberlik görevi icra etmektedir.

⁴⁴ Bingöl, "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yöneltilen Eleştiriler", 49. Er-Râzi, Fahrüddin. *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*. çev. Lutfullah Cebeci, Sadık Kılıç - Cafer Sadık Doğru. erişim: 24 Ocak 2019. <https://kurandanhayatayansimalar.tr.gg/%7C-Kur-h-an-Meal-%7C-Tefsir-%7C.htm>.

⁴⁵ Bingöl - Salmazzem, "Sahabenin Hatalarına Dönük Kur'an'daki Uyarılar", 179-187.

⁴⁶ Seyid Kutup, *Fizilâl-il Kur'an*, çev: Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bakir Karlığa, (İstanbul: Çelik Yayinevi, 1993.) C.16, 17-22.

⁴⁷ Kutup, *Fizilâl-il Kur'an*, 17-22.

3. Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Eleştiri

Eğitim, bireyi belli bir amaç doğrultusunda yetiştirmek amacıyla kasıtlı ve planlı olarak oluşturulan düzenlemeleri ve yaşantıları ifade ederken⁴⁸ Din; bilgi, kültür, inanç ve eylem alanı olarak kutsal ile olan ilişkiyi tanımlamaktadır. Din ve eğitimin ortak amaçlarını kapsayan⁴⁹ din eğitimi ise bireyin ilahi iradeye uygun olarak ihtiyaç duyduğu bilgiyi edinmesi sürecidir.⁵⁰ Ülkemizde din eğitimi, örgün ve yaygın olarak verilmektedir. Bu eğitim, örgün olarak Milli Eğitim Bakanlığına bağlı olarak okullar, yaygın olarak ise Diyanete bağlı Camiler ve Kur'an Kursları aracılığı ile verilmektedir. Bunun dışında informal olarak aile ve çevreden de din eğitimi alınabilmektedir. Tüm bu eğitimlerin bireyin herhangi bir dini konu ile ilgili delilli çıkarımlarda bulunmasına katkı sağlaması gerekmektedir.

Eğitimin temel amacı, öğrencilere bilgiye dayalı nasıl düşünceleri gerektiğini ve hakikati nasıl bulacaklarını öğretmek olmalıdır.⁵¹ Din eğitiminin de ilk hedefi Allah'ın yarattığı akli kullanmayı öğrenmek olmalıdır.⁵² Başka bir ifade ile din eğitimi, bireyin din ile ilgili düşünmesini sağlayarak eleştiren ve farklı düşüncelere tahammül gösteren, seçme hakkını ve sorumluluk görevini bilinçli yerine getiren birey yetiştirmeye çalışmalıdır.⁵³ Bilgiyi elde etme yollarını ve aklını kullanabilme yeteneğini geliştirecek bir süreç olan din eğitimi, öğrencilerin yeni şeylere uyum sağlamada gerekli esneklik ve beceri kazanmalarına, farklı bakış açıları geliştirerek dinin farklı yorumlarını anlama becerisini geliştirmesine katkı sağlamalıdır.⁵⁴ Dahası din eğitimi öğrencinin bilginin ne niyetle, kimler için ve nasıl bir dünyada kullanılabileceğini sorgulayabilecek düzeye gelmesine vesile olmalıdır.

Din eğitiminde eleştirel düşünme ve eleştiriye yer vermek eğitimi daha nitelikli hale getirir. Çünkü eleştirel düşünme ve eleştirinin din eğitimine konu edinilmesi ile vahyin faklı yorumlarına karşı dışlayıcı bir tavırdan vazgeçilir. İlimde ve takvada ehil olmayan kişilerden bilgi alımında dikkatli olunarak maddi ve manevi istismardan uzak durulur. İslami bakış açısıyla olay ve olgular değerlendirilir.⁵⁵ Eleştirel düşünme becerisini kazanma ile Kur'an'da tavsiye edilen derin kavrayış sahibi olma

⁴⁸ Nurullah Altaş - İsmail. Arıcı, "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü- Nurullah Altaş, 48-81 (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 50.

⁴⁹ Altaş -Arıcı, "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci", 69.

⁵⁰ Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 30.

⁵¹ N. G. Holmes- Carl E Wieman - D. A Bonn, "Teaching Critical Thinking". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 112/36 (September, 2015): 11199. erişim: 28 Ocak 2019.
<https://www.jstor.org/stable/pdf/26464969.pdf?refreqid=excelsior%3A39821d3a340b6a3740181cdf0eaf01>

⁵² Bayraktar Bayraklı. "Din Eğitiminde Aklın Yeri". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999): 45.

⁵³ Ahmet Koç, *Kur'an'da İnsan ve Hz. Muhammed*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 199.

⁵⁴ Ev, Eleştirel Düşünme ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, 64.

⁵⁵ Mümtaz Ali, "İslami Dirilişin Eleştirel Metodu, 98.214.

(Tevbe, 9/122) mümkün hale gelir. Derin ve incelikli kavrama kişiyi sağlam imana ulaştırdığı gibi neyin doğru, neyin yanlış neyin çirkin olduğu bilgisine de ulaştırır.⁵⁶ Eleştirel düşünen birey kendini tanır, yetersizliğini bilir ve Allah'ın kudretini daha iyi fark eder.

Ülkemizde din eğitiminin örgün olarak yapıldığı yer okullardır. Okullarda yapılacak din eğitiminin çerçevesini DKAB ve İHL programları belirlemektedir. Programda yer alan “anlama, sıralama, sınıflandırma, sorgulama, ilişki kurma, eleştirme, tahmin etme, analiz-sentez yapma ve değerlendirme, bilgiyi araştırma, yorumlama ve zihinde yapılandırma, akıl, tartışma bakış açısı geliştirme gibi kavramlar eleştirel düşünme ile ilgili kavramlardır.⁵⁷ Programın temel ilkeleri arasında insana, düşünceye ve hürriyete saygının yer alması programın eleştirel düşünceye bakışını ortaya koymaktadır.⁵⁸ Programın vizyonu bölümünde eleştirel düşünme ile ilgili olarak “araştırma ve öğrenmekten zevk alma, dini doğru anlama, sorma, sorgulama, eleştirme, anlayışlı davranma, yapılandırmacı öğrenme anlayışı benimseme, görüş alışverişi yapmaya özendirme gibi ifadeler yer almaktadır.⁵⁹ Programın amaçları bölümünde yer alan; “Doğru dinî bilgiler ile batıl inanç ve hurafeleri ayırt etme”, “Akıl, dinî sorumluluğun temel şartı olduğunu, dinin akıl kullanılmasını istediğini kavrama”, “Toplumdaki farklı dinî anlayış ve yaşayışların sosyal bir olgu olduğu bilincine varma”, “Başkalarının inanç ve yaşayışlarına hoşgörü ile yaklaşabilme”, “Toplum içindeki hurafelere dayalı sağlıklı dinî oluşumları ayırt etme”, “Doğru dinî bilgiler yardımıyla nesiller arası anlayış farklılıklarına sağlıklı bir şekilde yaklaşma”, “Diğer dinleri temel özellikleriyle tanıyarak mensuplarına hoşgörüyle yaklaşma” gibi maddelerin eleştirel düşünmeyle ilgisi bulunmaktadır.⁶⁰ Tüm bunlar programın eleştirel düşünmeyi ve eleştiriye desteklediği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Çetin DKAB programının “bağımsız düşünme”, “zihinsel cesareti geliştirme”, “benzer durumları karşılaştırma”, “sözcüklerin veya söz öbeklerinin açık hale getirilmesi ve analiz edilmesi”, “değerlendirme için ölçüt geliştirme”, “bilgi kaynaklarının güvenilirliğini değerlendirme”, “görüşleri, yorumları, inançları veya kuramları analiz etme ya da değerlendirme”, “eleştirel okuma”, “düşünme hakkında kusursuz düşünme”, “sayılıtları inceleme ve değerlendirme” ve “akılcı çıkarımlar,

⁵⁶ Muammer Esen, “Kur’an’da Akıl İman İlişkisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011): 85.

⁵⁷ Milli Eğitim Bakanlığı, İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı Ve Kılavuzu, 2 erişim: https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17174424_DinKulturu_4-8.siniflar_2010.pdf

⁵⁸ Milli Eğitim Bakanlığı, İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı Ve Kılavuzu, 12.

⁵⁹ Milli Eğitim Bakanlığı, İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı Ve Kılavuzu, 8.

⁶⁰ Milli Eğitim Bakanlığı, İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı Ve Kılavuzu, 12-13.

kestirmeler veya yorumlar oluşturma”⁶¹ gibi eleştirel düşünme stratejilerinin kullanılmasına imkân verdiğini belirtmektedir. Bununla birlikte yeni metinler, yöntem ve teknikler ve sorular ile zenginleştirilebileceğini ifade etmektedir.

Din eğitiminde akli kullanmayı öğrenmek olan eleştirel düşünme ve eleştiri usulünün öğrencilere nasıl kazandırılacağı ile ilgili tartışmalar devam etmektedir. Kimileri felsefe dersleri ile kimileri müstakil düşünme becerileri adlı dersler ile kimileri de bütün derslerde kullanılmak üzere geliştirilebilecek teknikler ile bu becerilerin öğrencilere kazandırılacağına belirtmektedir. Eleştirel düşünme ve eleştiri becerisinin öğrencilere kazandırılması ile çok farklı teknikler geliştirilmiştir. Bunlardan en önde gelenleri, Altı Şapka Yöntemi, Beyin Fırtınası Yöntemi, Soru Sorma yöntemi, Entelektüel Normlar Etkinliği, Eleştirel Medya Okuryazarlığı Yöntemi ve Altı şapka yöntemi. Bu teknik/ yöntem ile problemin farklı görünüşleri ele alındığından birlikte çalışma ve farklı duygular ile probleme yaklaşma öğrenilir.⁶² Beyin fırtınası yöntemi, özgür bir ortamda ve sınırlandırılma olmaksızın olabildiğince farklı düşüncenin üretilmesine imkân verdiğinden, ele alınan konunun pek çok yönden görünümü mümkün hale gelir. Soru sorma yöntemi, öğrenciye analitik sorular sorma becerisi kazandırarak, gerçeği kimi zaman analiz edilerek kimi zaman da sentezlenerek öğrenilmesine katkı sağlar. Entelektüel normlar etkinliği; açıklık, kesinlik, belirginlik, akla uygunluk, derinlik, yoğunluk, mantıklılık, anlamlılık ve dürüstlük normları ile öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerin geliştirilmesine katkı sağlar. Eleştirel medya okuryazarlığı, günümüz öğrencilerin sürekli hemhal olduğu medyayı ve onun aracılığı ile gelen bilgileri nasıl değerlendirmesi gerektiği noktasında öğrencilere katkı sağlar.⁶³ Bununla birlikte öğrencilere eleştirel düşünme becerilerin kazandırmada en önemli öge öğretmenlerdir. Öğretmenlerin bu yöntemleri kullanabilecek şekilde yetiştirilmeleri önemlidir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bilgiye ulaşmanın kolay olduğu günümüzde hakikat, potansiyeline sahip olunan akla işlerlik kazandırılarak anlaşılabilir. Eleştirel düşünme ve ona bağlı olarak yapılan eleştiri ise, hakikati ortaya çıkarmanın en önemli yoludur. Allah, Kur’an’da insanlara verdiği akli kullanarak başka bir ifade ile eleştirel düşünerek ve eleştirileri dikkate alarak hakikati aramaları gerektiğini bildirmektedir.

Allah, peygamber vasıtası ile doğru yolu göstermiş ve insanların bu yolu takip etmeleri gerektiğini bildirmiştir. Allah’ın insanlara doğru yolu göstermek için kullandığı yollardan biri de eleştiridir. İnsanlara rehber olarak görevlendirdiği ve insanların en değerlisi olan Hz. Muhammed’i uyarması da bu minvalde anlaşılmalıdır.

⁶¹ Çetin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi”, 165-167.

⁶² Şenşekerci- Bilgin, “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”, 30.

⁶³ Şenşekerci- Bilgin “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”, 30-37.

Abese süresinin ilk 10 ayetinde Hz. Peygamberi uyarması ve bu uyarılardan sonra Hz. Peygamberin Abdullah İbni Ümmi Mektum'a daha çok değer vermesi uyarı ve eleştirilere karşı gösterilmesi gereken tavra örneklik teşkil etmektedir.

İslam tarihinde Hz. Peygamber döneminden itibaren var olagelen içtihat ve şura müessesleri en iyiyi elde etmede akla işlerlik kazandırma yollarıdır. Bu uygulamaların geliştirilerek devam ettirilmesi önem arz etmektedir.

Ülkemizde örgün din eğitiminde eleştirel düşünmeye önemli yer ayrılmaktadır. Bunun için öğretmenlerden öğrencilere akla işlerlik kazandırmaları istenmektedir. Din eğitiminde pek çok farklı yol ile öğrencilerin eleştirel düşünme becerileri geliştirilebilir. Altı Şapka Yöntemi, Beyin Fırtınası Yöntemi, Soru Sorma yöntemi, Entelektüel Normlar Etkinliği, Eleştirel Medya Okuryazarlığı Yöntemi bu yolların başlıcalarıdır.

Yukarıda yer alan sonuçlara bağlı olarak; eleştirel din eğitimi ve eleştiri ile ilgili olarak aşağıdaki öneriler geliştirilmiştir.

1. Eleştiri yapmak için değil, Allah rızasını elde etmek ve en iyiye ulaşmak için yapılmalıdır.
2. Hakikati göstermek için yapılan dini uyarılar anlayış ile karşılanmalı gerekirse dikkate alınmalıdır.
3. Eleştiri yapılırken muhatap dikkate alınarak, üsluba dikkat edilmelidir.
4. Eleştirel düşünme ve eleştiri tüm eğitim kademelerinde din eğitiminde tercih edilmelidir.

KAYNAKLAR

- Altaş Nurullah -Arıcı, İsmail. "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci". 48-81. Din Eğitimi, Ed. Mustafa Köylü- Nurullah Altaş). İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Azami, M. Mustafa. Münhecün- Nakdi. Riyad: Mektebetül Kevser, 1990.
- Bayraklı, Bayraktar. "Din Eğitiminde Aklın Yeri". Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi 6 (1999): 45-54
- Bayraktar, M. Faruk. "Eğitimin En Önemli Hedefi Düşünmek ve Düşünmeyi Öğretmek", MEB Din Öğretimi Dergisi (Mayıs -Haziran 1991): 16-20.
- Bağcıvan, Muhammet. Nevevî'nin Minhâcû't-tâlibîn adlı Eserinde Furûk-U Fıkhiyye Türü Meselelerin Tespit Ve Tahlili. Yüksek lisans tezi. Atatürk Üniversitesi, 2018.
- Bingöl, Abdulkemim. "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yöneltilen Eleştiriler". Şırnak İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/13 (2016): 47-72.
- Bingöl, Abdulkemim. Kur'an'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatapları. Doktora Tezi. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015.
- Bingöl, Abdulkemim- Salmazzem, Mehmet. "Sahabenin Hatalarına Dönük Kur'an'daki Uyarılar". Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı. Ed. Mehmet Bilen, Fuat İstemi, Bayram Kanarya, Veysel Gürhan. 14-17 Eylül/September 2017 Diyarbakır.
- Cebeci, Suat. Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.

- Coşkun, Kamil. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat Eğitim DKAB Karşılaştırması)". Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 17/1 (2013): 143-162.
- Cüceloğlu, Doğan. İnsan ve Davranışı. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993.
- Çetin, Mustafa. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi". Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 (2013): 137-168.
- Erdoğan, İrfan. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilim Düzeylerinin İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015.
- Er-Râzi, Fahrüddin. Tefsir-i Kebir Mefâtihi'l-Gayb. çev. Lutfullah Cebeci, Sadık Kılıç ve Cafer Sadık Doğru. Erişim: 24 Ocak 2019. <https://kurandanhayatayansimalar.tr.gg/%7C-Kur-h-an-Meal-%7C-Tefsir-%7C.htm>.
- Esen, Muammer. "Kur'an'da Akıl İman İlişkisi". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 52/2 (2011): 85-96.
- Ev, Hacer. Eleştirel Düşünme ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi. İzmir: Tıbyan yayıncılık, 2012.
- Facione, Peter A. "Delphi Report", Critical Thinking: A Statement of Expert Consensus for Purposes of Educational Assessment and Instruction. Erişim: 23.Ocak 2018.
<http://www.qcc.cuny.edu/SocialSciences/ppecorino/CT-Expert-Report.pdf>.
- Furat, Ayşe Zişan. "Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram" Marife, (Kış 2012): 9-24.
- Güler, Zekeriya. "Tartışma Usulü ve Adabı". Diyanet, 314 (2017): 41-44. erişim: 29 Temmuz 2019. https://www2.diyanet.gov.tr/DiniYayinlarGenelMudurlugu/DergiDokumanlar/Aylik/2017/aylik_subat_2017.pdf.
- Holmes, N. G- Wieman Carl E- Bonn, D. A. "Teaching Critical Thinking". Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, 112/36 (September, 2015): 11199-11204. Erişim: 28 Ocak 2019.
<https://www.jstor.org/stable/pdf/26464969.pdf?refreqid=excelsior%3A39821d3a340b6a3740181cdf0eaf01>
- İbni Manzur, Lisanül Arap, ngd Maddesi. Kahire: Darul Maarif, 1708.
- Kaplan, Yusuf. "Eleştiri ve Paradigma". Yeni Şafak (8 Ocak 2000). Erişim: 23 Ocak 2018. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/eletiri-ve-paradigma-45607>.
- Karadağ, Bekir. "Bedruddin Aynî'nin "el-Binâye Şerhu'l-Hidâye" Adlı Eserinde Hadisle İstidial Metodu", Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 4 (2016):201-224.
- Karagöz, Nail - Doğan, Ahmet. "Eleştirel Düşünme Bağlamında DKAB Dersi Programlarının Temel Eğitim Yaklaşımı Yapılandırıcılığın Uygulanmasının Değerlendirilmesi", Dini Araştırmalar 19/48 (Ocak-Haziran 2016): 77-102.
- Kaya, Hülya. Üniversite Öğrencilerinde Eleştirel Akıl Yürütme Gücü. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi. 1997.
- Koç, Ahmet. "Düşünen İnsan Yetiştirmede Din Eğitiminin Rolü". Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi. 6 (1999): 73-80.
- ~~Koç, Ahmet.~~ Kur'an'da İnsan ve Hz. Muhammed, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Konda, "Gündelik Yaşamda Din, Laiklik Ve Türban Araştırması". Erişim: 22 Ocak 2019.

- https://konda.com.tr/wpcontent/uploads/2017/02/2007_09G%C3%BCndelikHayattaDinLaiklikT%C3%BCrban.pdf.
- Kutup, Seyit. Fi Zilal-il Kuran Kur'an Gölgesinde. çev. Emin Saraç-İ. Hakkı Şengüller- Bekir Karlığa. İstanbul: Medve Yayınları. Erişim: 26 Ocak 2019.
file:///C:/Users/HP%202017/Desktop/ele%C5%9Ftiri%20k%C3%BCit%C3%BCr%C3%BC/Seyid%20Kutup%20-%20Fi%20Zilalil%20Kuran.pdf.
- Lisa Mendelman, "Critical Thinking And Reading", Journal Of Adolescent & Adult Literacy 51:4 (2007):300-302. Erişim:29 Temmuz 2019. <https://studyres.com/doc/22688464/critical-thinking-and-reading?page=1>.
- Milli Eğitim Bakanlığı, İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı Ve Kılavuzu Erişim:
https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17174424_DinKulturu_4-8.siniflar_2010.pdf
- Mümtaz Ali, Muhammed. "İslami Dirilişin Eleştirel Metodu". çev. Aysun Güzey, Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi 3/2 (2014a): 194-219.
- Mümtaz Ali, Muhammed. "Eleştirel Düşünme ve İslami Yöntem". çev: Hülya Çınar. Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi 3/2 (2014b): 156-172.
- Paul, Richard- Elder, Linda. Minik Eleştirel Düşünme Kılavuzu Kavramlar ve Araçlar. Çev. Merih Bektaş Fidan.
<https://www.criticalthinking.org/data/pages/15/0dd60e987cbcd57c689a721d880478e85535532d5b5b0.pdf>.
- ~~Paul, Richard- Elder, Linda.~~ Critical Thinkinig Competency Standart. Erişim: 01 Şubat 2019.
http://www.criticalthinking.org/files/SAM_Comp%20Stand_07opt.pdf.
- Tenekeci, İbrahim. "Eleştiri Ahlâki". Yeni Şafak (30 Aralık 2015). Erişim: 23 Ocak 2018.
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/ibrahimtenekeci/eletiri-ahlki-2024904>.
- Tük Dil Kurumu, "Eleştiri" Maddesi. Erişim: 22 Ocak 2019.
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts.
- ~~Türk Dil Kurumu,~~ "Tahammül" Maddesi. Erişim: 23 Ocak 2018.
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts.
- Shaw, Ryan D. "How Critical Is Critical Thinking?". Music Educators Journal, 101/2 (December 2014): 65-70. Erişim: 28 Ocak 2019.
file:///C:/Users/HP%202017/Desktop/elestiri%20kulturu/untitled11.pdf.
- Şentürk, Mustafa. Kur'an'da Akıl. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.
- Şenşekerçi, Erkan- Bilgin, Asude. "Eleştirel Düşünme ve Öğretimi". Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 9/14 (2008): 15-42.
- Kutup Seyid, Fizilâl-il Kur'an. Çev: Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bakir Karlığa. C:16. İstanbul: Çelik Yayınevi, 1993.

TANZİMAT SONRASI TÜRK MODERNLEŞMESİNDE POZİTİVİSTLERİN DİNE YAKLAŞIMLARI

Nurullah ULUTAŞ*

GİRİŞ

Tanzimat sonrası yüzünü Batı'ya dönen Osmanlı; sosyal, siyasal, ekonomik ve geleneksel anlamda bir kriz yaşar. Her sosyal ve siyasal değişimin toplumda yarattığı kriz bu dönemde de yaşanır. Kaçınılmaz olan bu süreçte aydınların kendi değer yargılarına ve inanç unsurlarına yönelik eleştiri getirmeleri son derece doğal bir süreçtir. Osmanlı'da modernleşme Karlofça Antlaşmasıyla başlayan ve askeri / siyasi yenilginin sonucu olarak Batı'nın üstünlüğünün kesinkes kabul edilmesiyle ilişkilendirilebilir. Başka toplumlarda değişim halk tarafından talep edildiği halde Osmanlı'nın bu döneminde hem yönetimin hem de halkın bu bağlamda büyük bir çaba sarf etmesi modernleşmeyi hızlandırır: "Modernleşme, Batı dışı toplumların kendilerine ait olmayan tarihi yaşamaya çalışma çabasıdır. Türk modernleşmesinin ana unsurları olan Batılılaşma, kalkınma ve yeni bir kültür yaratma çabaları hep bu yeni tarih yaratma yönünde gelişmiştir. Modernleşme bu olgulara indirgenmiştir ve bu yönde yapılan devrimlerle toplumsal değişim öngörülmüştür."¹

Osmanlı'da bizatihi Padişah tarafından oluşturulan Kanuni Esasi komisyonu, yeni bir anayasa hazırlayarak demokratik anlamda güçlü ve eleştirilebilir bir yönetim sistemini devreye sokar.² Modernizm, siyasal alanda demokrasi, bilimsel alanda pozitivizm, ekonomik alanda ise kapitalizmle ilişkilendirilebilir. Eğer modernleşme, modern olan modele göre bütünüyle bir değişmeyi ifade ediyorsa, bunun bir yönünün de kapitalist gelişme biçiminin olması kaçınılmazdır. Bu anlamda, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinin yönetici ve aydın kadroları Batı uygarlığının temellerini kapitalist yoldan sanayileşmeye dayandırır.³ Bu modernleşme, zihniyet değişimini de beraberinde getirecektir. Önceki dönem dogmatik anlayışı yerine Nâmık Kemâl'le başlayan eleştiren, sorgulayan ve değiştirmek için çaba harcayan aydın bir nesil toplumu ve yönetimi modernleştirmenin önünü açar. Bu eksende yüzlerce makale değişik aydınlar tarafından gazetelerde yayınlanır. Gazetenin bir iletişim aracı olarak ortaya çıkması tüm bu düşüncelerin kısa sürede halka ulaşması ve

* Doç. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, nurullahulutas@gmail.com

1 Halis, Çetin, (2003). "Gelenek ve Değişim Arasındaki Kriz: Türk Modernleşmesi", *Doğu Batı Dergisi Modernliğin Gölgesinde Gelenek*, Yıl: 7, Sayı: 25: 25

2 Nurullah Ulutaş, *Roman ve Hukuk*. (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012): 76-77.

3 Çetin, "Gelenek ve Değişim Arasındaki Kriz: Türk Modernleşmesi", 29.

etkin bir protesto aracı olarak kullanılmasını beraberinde getirir. Doğmatik düşüncelerin eleştirilmeye başlanması pozitivismle birlikte daha sistematik bir hal alır: “Modernleştirici devlet geleneği, modernleşmenin rasyonalite ve öznellik ilkelerinden sadece rasyonaliteye yönelmekte ve bu yönelimin sonucu olarak da pozitivismden beslenmektedir. Toplumsal olayların evrensel bir gerçeklik olarak evrimleştiğine olan pozitivist inanç belirli ve özgül bir değişim biçimi olan Batı modernleşmesini diğer değişim biçimlerinin evrimlerinin yöneldiği nihâî hedef olarak algılanması sonucunu doğurur. Bu anlayış her toplumun kendine özgü mutlak değişim yasalarına / Batı modeline “göre” ve ona “yönelik” “dönüşümler” olarak kavranması ve böyle bir kavrayışın pozitivist bilim anlayışı doğrultusunda “mutlak gerçek”i yansıttığının benimsenmesi ve bunun topluma dönük düzenlemelere meşruiyet kazandırması mümkün olmaktadır.”⁴

Pozitivizmin Doğuşu ve Etkileri

Pozitivizm, aslında Batı'nın köhneleşen ve halkı sömüren din anlayışına karşı bir isyan halinde yükselen Reform ve Rönesans gibi iki büyük değişim referansının sonucu ortaya çıkan ve kısaca doğru bilgiye olayların incelenmesiyle ulaşılabileceğini ve bu tür bilgileri yalnızca deneysel bilimlerin sağlayabileceğini ileri süren bir felsefe sistemi⁵ olarak tanımlanabilir. Batı'da pozitivismin yayılması beraberinde bilim - din çatışmasını da ortaya çıkarır: “Kökleri Francis Bacon ile 17. ve 18. yüzyıl İngiliz ampirizmine uzanan pozitivism teoloji ile metafiziğe bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre, gerçek bilgi bilimsel bilgidir; bilimsel yöntemle çözülemeyen hiçbir probleme başka yoldan çözüm getirilemez. Bu nedenle bilim, hayatı anlamada din, felsefe, sanat v.b. etkinliklerin problemlerine de çözüm bulabilir ve insanlara 'bilimsel bir dünya görüşü' sunabilir. Bu yaklaşım bilime bilimsel değil ideolojik bir yaklaşım olarak görülmektedir.”Bilimciliğin bilime din, felsefe, hattâ belki de, sanat işlevlerini yüklemeye, bilimi anlamlı yaşamın biricik değeri olarak sunma çabasını temsil ettiği ölçüde ideolojik bir görünüm sergilediği söylenebilir.”⁶ August Comte, felsefeyi üç bölüme ayırır: İlahiyatçı felsefe, metafizik felsefe, pozitif felsefe. Ona göre, pozitif felsefe insan zekâsının varacağı son felsefedir. İlk felsefe olan ilahiyatçı felsefe, pozitif felsefeyi hazırlamakta önemli rol oynamıştır. İlahiyatçı felsefeden pozitif felsefeye geçmek için insan zekâsı zaruri olarak metafizik felsefeyi kullanmıştır.⁷

Bilim - Din çatışmasında, bilimin galip gelmesi ve iktidarı ele geçirmesiyle birlikte insana, doğaya ve evrene dair söylemler de değişmeye başlar. Bilimin daha ideolojik bir çizgiye doğru kayması ve materyalist bir dünya görüşünün hâkim olmaya başlamasıyla, özellikle epistemolojik anlamda sadece fiziksel gerçeklikler

⁴ Çetin, “Gelenek ve Değişim Arasındaki Kriz: Türk Modernleşmesi”, 37.

⁵ Veysel Sönmez, “Auguste Comte (1798-1857) Pozitivizm (Olguculuk) “. *DEUHYO ED 3 (3)*, 2010:161.

⁶ Cemal Yıldırım, *Bilimsel Düşünce Yöntemi*, (Ankara: Bilgi Yayınları,1997),57.

⁷ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 4. Baskı (Ankara: Kadim Yayınları, 2018), 5.

hakikat uğraşı olarak kabul edilir. Gerçek olan sadece görünenler ve deneysel alana girenlerdir, düşüncesi Batı düşüncesinde hâkim felsefi görüş haline gelir.⁸

Ortaçağ'dan itibaren Batılı filozof ve din adamlarının bilime yaklaşımı farklı kulvarlarda ilerler. Hıristiyan Ortaçağında düşünürler, akli ve bilgiyi tanrısal olana ulaşmak için kullanırken İslam dünyasında bilim insanları, doğayı incelerken Tanrı'nın evrendeki yasalarını bulmayı amaçlar. Bacon'la beraber, doğayı anlamak yerine onun efendisi olma anlayışı ortaya çıkar. Bacon'un fikirlerini daha ileriye taşıyan Mantıkçı Pozitivistler, bilimin evreni açıklayabilecek tek yol olduğunu iddia edecek kadar ileri gider.⁹ Bilimsel görüşlerin öne çıkması beraberinde dine yönelik eleştirileri getirir. Artık dinsel vahyin insanların hayatlarına müdahale edemeyeceği anlayışı yayılır: "Aydınlanma düşüncesiyle birlikte, Batı düşünce dünyasında, insanın özgür olduğunun ve bunun kutsal kitap ya da dini bir otorite tarafından yönetilemeyeceği, aklın insana rehber olduğu fikri ortaya çıktı. Bu anlamda geleneksel düşünce tarzı yerini yavaş yavaş özgür akla bıraktı. Dönemin ünlü düşünürlerinden Diderot ve Voltaire, geleneksel düşünce ve imanı rasyonel olmadıkları gerekçesiyle iptal ederek, katı bir şekilde akli ön plana çıkarıp duygu ve hissi devre dışı bırakmayı hedeflemişlerdi. Yine bu düşünürler kutsal kitabın ve geleneksel düşüncenin aksine akla aykırı olmayan rasyonel bir din ortaya konulması gerektiğini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla aydınlanma döneminde dine toptan bir karşı çıkış yerine Descartes'te de görüldüğü gibi daha akla yatkın bir din anlayışı oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu dönemin en önemli temel düşüncesi ise bozulmuş ve batıl inançların karıştığı dinin inanç önermelerine akıl ile ulaşılacağı fikridir. Yani günümüz bilimci anlayışının aksine aydınlanma döneminde bilimin ortadan kaldırılması değil, ama daha rasyonel temellere oturtulması gerektiği fikri ön plan çıkmıştır. "Dolayısıyla aydınlanma düşüncesinde akılcı, doktrinel ve dogmatik bir din anlayışı öne çıkar." Bu anlamda vahyin yerini, insanın kendi yetisi olan akıl almıştır. Bu akıl evreni nesnel ve inançlardan bağımsız bir şekilde anlayabilecek ve insanlık için bir ışık olacaktır. Aklın ve nesnellüğün bu tarihsel seyri özellikle bilimci kanat tarafından kutsal kavramlar haline getirilir. Pozitivist ve natüralist bilim anlayışına göre akıl, insanın evreni anlama ve bilgi edinmedeki en önemli anahtarıdır. Öyle ki onlara göre "insan aklına egemen olan kurallar ile evrene egemen olan kurallar aynıdır. Bu aynılık ise aklın her şeyin standardı olduğunun bir göstergesidir."¹⁰ Pozitivizm, akli öne çıkarıp dinin insanın hayatının ekseninden çıkması gerektiği düşüncesini yayarken Yeni Ateist Görüş, işi daha da abartarak tüm dinleri hedef alan ve onlara savaş açan bir yola başvurur: "Dinlerle mücadele edilmelidir ve bu mücadelenin en önemli silahı da bilim olmalıdır" diyen yeni-ateist görüş, dinlere

⁸ Mazhar Bağlı, "Klasik Fizik Newton Paradigması İlkeleri Bağlamında Modern Bilincin ve İktidarın İmkanları: Özgürlük ve Yetkinlik", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4/ 3, 2002: 34.

⁹ Bilal Bekalp, *Bilim - Din İlişkisi Açısından Bilimin Kutsallığı Problemi*. (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017), 53.

¹⁰ Bekalp, *Bilim - Din İlişkisi Açısından Bilimin Kutsallığı Problemi*: 68-69.

olan düşmanlıkların en sağlam kanıtının bilimde bulunabileceğini iddia ederler. Yine yeni-ateistler dinlere saldırırken tutarsız ve asılsız iddialarla bu konuda insanları yanıltırlar. Zira onlar denebilir ki neredeyse sadece dinlerle mücadele içindedir.¹¹ Ernest Renan, günün birinde bilimin inancın yerini alacağını iddia eder: “Evet, bir gün gelecek, insanlık artık inanmayacak fakat bilecektir. Şimdi fizik âlemi bildiği gibi metafizik ve manevi âlemi bildiği gün de gelecektir.”¹² Renan’ın bu tarz görüşlerine bilindiği üzere edebiyatımızda ilk karşı çıkan ve İslami referanslarla onun görüşlerini çürüten Namık Kemal’dir.¹³ Pozitivizm, temelde ilahi bir sistem yerine insanı eksene koyan bir sistem önerir: “İlahiyat ilkesine bağlı olmayı gericilik kabul eden pozitivizme göre insanlığın ALLAH yerine geçmesi gereği şöyle açıklanır: Bugün sadece iki grup vardır. Biri karma karışık biçimde ALLAH’ ın başkanlık ettiği gerici ve anarşik kamp, diğeri sistemli olarak insanlığa sunulmuş olan düzenli (organique) ve ilerici kamp. Bundan böyle eşit olarak ilahiyat ilkesine bağlı olan gericilik ve anarşi arasında iki nesilden beri batıyı kararsızlık içine atan öldürücü krizden doğmuş insanlığın kesin hükümdarlığını ALLAH’ın geçici hükümdarlığıyla değiştirmek lazımdır. Pozitivizme göre “İnsanlık” Allah’ın güçsüzlüğünü onarmak mecburiyetindedir. Her çeşit kuvveti düzeltmeye ayrılmış pozitif din ilk defa onları sağlamlaştırmakla yükümlüdür.”¹⁴ Bu anlayış sonraki dönemde en belirgin olarak Tevfik Fikret’in şiir ve düşüncelerinde ortaya çıkacaktır. O, özellikle “Haluk’un Amentüsü”, “Tarih-i Kadim” ve “Tarih-i Kadim’e Zeyl” şiirlerinde bu düşüncelerini dile getirecektir. O, fen /bilimin dinlerin yapamadığını yaparak insanlık dininin dünyaya huzur ve refah getireceğine inanır ve bu konuda oğlu Haluk’a öğütler verir. Onun bu görüşleri onunla Mehmet Akif Ersoy’un arasını açar.¹⁵ Pozitivizmin ilmihali¹⁶ ve “insanlık dini” ideali Şinasi’den başlayıp Fikret’e gelinceye kadar birçok pozitivist aydınımızı etkilemiştir.

Osmanlı ve Sonrası Ülkemizde Pozitivizmin Etkileri

Osmanlı elitleri pozitivist düşünceyle ilk kez, Auguste Comte’un “İnsanlık Dini”ni Doğu’ya tanıtmaya karar vermesiyle başlar. Bu yeni dine göre siyaset, bilimin ışığında ilerlemeli, halk bilimden mahrum edilmemelidir.¹⁷ Comte, bu dini tebliğ için aynı zamanda ülkelerin devlet adamlarına da mektuplar gönderir. Bu amaçla reformcu kişiliğiyle dikkatini çeken Mustafa Reşid Paşa’ya da pozitivist felsefeyi

¹¹ Alper Bilgili, *Bilim Ne Değildir*, (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2017), 44.

¹² Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, 11.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Namık Kemal, Renan Müdâfaanâmesi (İslamiyet ve Maârif), (Yayımlayan Ord. Prof. M. Fuad Köprülü), Milli Kültür Yayınları, Ankara: Güven Matbaası, 1962.

¹⁴ Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, 21.

¹⁵ Hasan Akay, “Halûk’un Âmentüsü’ndeki İnsanlık İdealine Dair”, *İlmi Araştırmalar*, 9 (İstanbul, 2000):23-30.

¹⁶ Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali (Le Catéchisme Positiviste)*, (Çeviren Peyami Erman), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986).

¹⁷ Enes Kabakçı, “Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmet Rıza’nın ‘Pozitivizm’i”, *Sosyoloji Dergisi*, 28, (2014), 27-58.

tanıtan 11 Kasım 1852 tarihli bir mektup yollamayı ihmal etmez. Comte, bu mektupta toplumsal hareketi yönlendirmede yetersiz kalan Batı'daki devlet adamlarını eleştirirken, Doğu'da devlet adamlarının her hükümet için yerine getirmekle yükümlü olduğu, tebaasını hayra sevk etmek ve şerden muhafaza etme görevini hakıyla yerine getirdiklerini söyler. Doğu'da onu etkileyen en önemli şeyin "nizam" olduğunu belirtir. Ona göre, anarşist ortamın hâkim olduğu Avrupa'ya göre pozitivizmin yayılması Doğu'da daha elverişlidir. O, İslâm'ın akla uygun, sahici, yalın ve gerçeklikten kopuk olmayan bir din olmasından dolayı Müslüman toplumların pozitivizme geçiş sürecinin daha kolay olacağı inancındadır.¹⁸

Auguste Comte'un bu girişimi kısa sürede hem yönetimde hem de aydınlar arasında karşılık bulur ve Osmanlı aydını pozitivizme yönelir. Batı'da daha çok bilimsel gelişme ve siyasal tartışmaların odağında gelişen pozitivizm, ülkemizde toplumsal değişimin tetikleyicisi olur. Yüzlerce yıl, dini ve geleneksel unsurların belirlediği yaşam standartları, pozitivizmle birlikte daha çağdaş bir görünüm kazanır. Aydınlar, artık sorgulayan ve eleştiren kimlikleriyle toplumu değiştirmeyi önleyen bir misyon kazansalar da onların bu konuda çok da etkili oldukları söylenemez: "Batı dünyasında bir dizi bilimsel, düşünsel ve ekonomik gelişmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan Pozitivizm, Türk düşünce hayatında ise toplumu kökten değiştirmenin bir yolu olması bakımından siyasi bir proje olarak anlaşılır. Başka deyişle Osmanlı aydınları Aydınlanma'nın ve pozitivizmin Batı'da ortaya çıkmasını sağlayan epistemolojik temelleriyle ilgilenmek yerine bu epistemolojinin yarattığı sonuçlarla veya bu temellerin uygulandığı siyasi sonuçlarıyla ilgilenmişlerdir. Bu nedenle de Batı düşüncesinde meydana gelen değişim ve yenilenmeyi kavrayacak kavramsal bir çerçeve, daha doğrusu eleştirel bir düşünme geleneği oluşturulamamıştır. Öyle ki Türk aydın ve düşünürlerinin pozitivizm karşısındaki tutumu eleştirel olmaktan çok takipçilik ve öğrencilik düzeyinde kalmıştır."¹⁹ Aslında tam da burada bilim - din çatışmalarında İslâm'ın ilme yaklaşımı hususunda Fuad Sezgin'in görüşlerini sıraladıktan sonra pozitivizmin ülkemizdeki etkilerine geçebiliriz. Sezgin, Türk-İslâm dünyasında bilimsel geriliğin nedeninin din ve/veya İslâm olduğu iddiasını reddederek şunları söyler: "O, Batı dünyası ile bilim ve teknik alanındaki gittikçe büyümekte olan farkın sebeplerinin İslâm dininin kendisi olduğu şeklindeki düşünce Türk aydınlarının arasında yayılmaya yüz tutmuştu. Bu düşünce günümüze kadar genişlemeye devam ediyor. Bu düşüncenin öncüleri ve onları takip edenler, dini organizasyonların ve din adamlarının geri kalmış olmasına bakarak verilmiş olan ve gittikçe gelişmekte olan yargıyla hareket ederken hemen hemen bütün müesseselerdeki geriliği gözden kaçırıyorlar veya bu gerçeği görüyorlarsa da onun da sorumlusunu din olarak görüyorlardı."²⁰ Oysa Sezgin'e göre Müs-

¹⁸ Kabakçı, "Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmet Rıza'nın 'Pozitivizm'i", 27-58.

¹⁹ Mehmet Ali Sarı, "Türkiye'de Pozitivizm ve İlk Yansımaları", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10/14 (2015): 635.

²⁰ Fuat Sezgin, "Bilimler Tarihi Açısından Bugünün Türkiyesi'ne Bakış". *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, (Editörler: Zeynep Berktaş-Tuğçe İnceoğlu), (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012): 63-64.

lümanlar öncülleri Yunanlılar, Babilonyalılar, Sasaniler ve Hintlilerden aldıkları bilimleri geliştirip ardılları Avrupalılara kılavuzluk ettiler. O, 9. yüzyılda İslam dünyasında başlayan bilimsel gelişmelerin 15. yüzyıldan sonra durakladığını ve 17. yüzyıldan sonra da üstünlüğün tamamen Avrupalılara geçtiğini belirtir.²¹

Edebiyatımızda Önemli Pozitivistler

Pozitivist düşüncenin ülkemizde yayılmasında en önemli isimlerden biri Ahmet Rıza'dır. Aynı zamanda İttihat ve Terakki'nin lider kadrosu arasında yer alan bu şahsiyetin hemen tüm yazılarında ve kurduğu derneklerde bu akımın ilkelerini esas aldığı görülür. Ahmet Rıza'nın Meşveret'te şiddet unsuruna bu denli karşı çıkışının temel kaynağını, Comte'un ihtilal aleyhtarlığı oluşturur. Pozitivist düşünceyle bağdaşmayan ihtilal kavramı, yabancı müdahaleye sebep olacağından sakıncalı ve zararlı görülür.²² Meşveret'in ilk sayısından itibaren pozitivizm görüşlerini Türkiye'ye tatbik etmek amacıyla yayımlanan yazılarında Doğu kültürünün özünü kaybetmeden Batıdan alınacak ilimle yoğrulması gerektiğine dair açıklamalar yapılır, eğitim seviyesini yükseltmeyi öngören bir program hazırlanır. Yine devlet ve toplumun ilerlemesinin ve her türlü sorunun çözümünde şiddete başvurulmaması gerektiği söylenir.²³

Ahmet Rıza'nın en çok tartışılan ve siyasi hayatını da etkileyen yönlerinden biri dine bakışıdır. Din hakkındaki söylemleri olumsuz olmasa da referans aldığı Batılı aydınların, dine yaklaşımlarının olumsuz olması ona karşı tepki yaratır. Birçok konuda tartıştığı İttihat ve Terakki üyeleri, onu bu noktadan vurarak etkisizleştirmeye çalışırlar: "Din, taraflar arasında belli başlı ayrılık konularından biriydi. Çünkü Ahmet Rıza ile cemiyetin bazı kurucuları Thomas Paine'nin din hakkındaki "Tanrı'ya inanıyorum o kadar. Öteki dünyada da saadete inanıyorum İnsanların eşitliğine inanıyorum ve inanıyorum ki din, vazifeler, adalet, sevgi, af ve hemcinsimizin saadetini istemekten ibarettir. Bundan başka, bu yolda birçok şeylere daha inanıyorum. Fakat kendimi daha iyi tanıtmak için inanmadığım şeyleri de söylemeliyim. İnanmadıklarım, Yahudi kilisesinin, Katolik kilisesinin, Ortodoks kilisesinin, Protestan kilisesinin veya herhangi bir kilisenin talim ve telkin etmekte olduğu gerçeklerdir. Yahudi olsun, Hıristiyan veya Müslüman olsun, bunlar insanlığı ürkütmeğe esir etmek ve iktidarı menfaati bir elde toplamak için icat olunmuştur," çizgisindeki fikirlerini benimsemişlerdi. Ahmet Rıza'nın bu düşüncede olduğunu yayması, kendisine karşı güvensizlik uyandırmış, tepkilere yol açmıştı. Öyle ki İbrahim Temo, bölünmeyi ve tepkileri önlemek için bir arkadaşına gönderdiği bir

²¹ Sezgin, Fuat. "Müslümanların Bilimler tarihinde 800 Yıl Süren Yaratıcı Merhalesini Ne Kadar Tanıyoruz". *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, (Editörler: Zeynep Berktaş-Tuççe İnceoğlu), (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012): 46-47.

²² Melis Ergenekan, "Ahmet Rıza ve Meşveret Gazetesi", *Yeditepe Üniversitesi Global Media Journal*, 1 / 2, 2011: 106-120.

²³ Mustafa, Gündüz & Musa Bardak. *Eğitimi Bir Jön Türk Lider: Ahmet Rıza Bey ve "Vazife ve Mesuliyet" Eserleri*, (Ankara: Divan Kitap Yayınları, 2010).

mektupta Ahmet Rıza'nın dinsiz olmadığını ispatlamaya çalışmış ve şu satırları yazmıştı: "... Rıza Bey ben dinsizim... demiş. Haşa, o adam dinsiz değildir. Çünkü din, iman demektir. Bir şeye inanmaktır. Zaten iman inanmaktır. O halde, Ahmet Rıza da Ogüst Kont'un mesleğine inanmış. Demek ki imanı var."²⁴

Ahmet Rıza yazılarında İslam ahlakı ve bu dinin sosyalleşmeye yönelik pozitif katkısını dile getirmeye çalışarak hakkındaki olumsuz yargıları bir nebze olsun gidermeye çalışır: Ahmet Rıza yayınladığı yazılarında ahlak eğitimine dair -daha çok şarklı düşünceye bağlı görünen- kimi düşünceler ileri sürmüşse de bunların ne pozitivism ile ne de A. Comte'un eserleri ile doğrudan bir ilişkisi olmadığı görülür.²⁵ Ahmet Rıza'nın yazılarında İslam'ı savunması da bu yönde değerlendirilebilir. O, İslama bir vahyi ilahi olarak hiç değer vermemekle birlikte, toplumsal bir harç olarak bu dini son derece önemli görmekte ve yapısı bakımından bu dinin toplumsal gelişmeye Hıristiyanlık'tan daha elverişli olduğu düşüncesindedir.²⁶

Ahmet Rıza'nın laik düşünce tarzı da cemiyetle ters düştüğü konulardan biridir. Bu bağlamda onu ilk eleştirenlerden biri 1896'da Paris'e gelen Mizancı Murat'tır. Böylece cemiyette ilk büyük çatlak da başlamış olur. Mizancı Murat, imparatorluğun İslami niteliğine Rıza'dan daha fazla önem vermektedir.²⁷ Ahmet Rıza, bugünkü anlamıyla laikliği savunan ve din işlerinin devlet işlerine karıştırılmaması gerektiğini savunan ilk fikir adamlarımızdan biridir. Her ne kadar çeşitli platformlarda din düşmanı olarak lanse edilse de yazdığı yazılarda İslam'a çok büyük değer veren aydınlarımızdan biridir: "Ahmet Rıza'nın sürekli dinsizlik ve tekdirlikle suçlanması sebebi şeriat hükümlerinin geçerli olduğu bir devirde dini devletin düzenini sağlayacak bir olgu olarak kullanılmasına karşı çıkmış, dini şahsi bir inanç olarak kişisel bir alana sığdırmış olmasından kaynaklanıyordu. Yine pozitivist olduğundan dolayı dinsizlikle suçlayanlar olmuştur. Fakat bu görüşlerine rağmen Ahmet Rıza gerek Meşveret'te gerekse diğer dergilerde yazdıkları makalelerin hemen hemen hepsinde İslam dininin dinlerin en mükemmeli ve en makulü olarak tanımlamıştır. Ayrıca İslam'ın insana değer veren bir din olduğunu, sosyal hakları ve sosyal değerlere önem veren tek din olduğunu belirtmiştir. Yine "cennet anaların ayakları altındadır," diyecek kadar kadına önem veren ve yücelten başka bir din olmadığını söylemiştir."²⁸

²⁴ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. VIII, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 516'dan aktaran Eminalp Malkoç, "Doğu - Batı Ekseninde Bir Osmanlı Aydını: Ahmet Rıza Yaşamı ve Düşünce Dünyası", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları, İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Dergisi*, 11/ 6 (2007), 103.

²⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi I-I*, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1966'dan aktaran Sarı, "Türkiye'de Pozitivism ve İlk Yansımaları", 645-646.

²⁶ Malkoç, "Doğu-Batı Ekseninde Bir Osmanlı Aydını: Ahmet Rıza Yaşamı ve Düşünce Dünyası", 93-162.

²⁷ Melis Ergenekan, "Ahmet Rıza ve Meşveret Gazetesi", *Yeditepe Üniversitesi Global Media Journal*, 1/2, 2011, 106-120.

²⁸ Ziyad, Ebuzziya. "Ahmet Rıza", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 2, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989).

Açıktan kendini pozitivist olarak tanımlamasa da Beşir Fuad, yapmış olduğu çalışmalar ve yayınladığı yazılarla ilk Türk pozitivistlerinden biri olarak anılabilir. Voltaire'in Papazlara karşı İslam'ı savunmasını tercüme ettiği bir yazısının yanına yazının orijinal Fransızcasını da ekleyerek gösterir. Bu yazıda Voltaire, İslam'da çok eşliliğin kulaktan duyma yanlış bilgilerle eleştirildiğini ve gerçeğin çok farklı olduğunu ispatlarla ortaya koyar. Yine Batılıların Kur'an'a yabancı olmalarını eleştirir.²⁹

İkinci meşrutiyetin (1908) başında Ahmet Şuayb, Rıza Tevfik ve Mehmed Cavid bir araya gelerek "Ulum-i İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası" adlı bir dergi çıkararak Türkiye'de ilk felsefi hareketi başlatır. Bu toplulukta bulunanlardan Ahmet Şuayb, Edebiyat Fakültesinde sosyolog ve hukuk hocalığı yaparken, Rıza Tevfik, felsefeci ve Salih Zeki de matematikçidir. Bu derneğin pozitivistimin yayılmasında katkısı son derece büyüktür. Yine bu yıllarda yayınlanan "İçtimaiyat Mecmuası"nı da bu bağlamda anmak gerekir.³⁰

Pozitivizmin bizdeki en etkili isimlerinden biri de Celal Nuri (İleri) 'dir. O, yazdıklarıyla bir dönemin en önemli düşünce kaynaklarından biri olarak Cumhuriyet rejiminin de aslında fikir babalarından biridir. Düşünsel dünyasını Hippolyte Taine'nin öncülüğünü yaptığı "İrk-Muhit ve Çevre" kuramı üzerine bina eden Celal Nuri, Türk tarihi ve İslam'la ilgili görüşlerini de yine bu çerçevede değerlendirir: "Osmanlı tarihi, ırk itibariyle Türk tarihi, zaman itibariyle İslâm tarihi ve mekân itibariyle de Roma tarihi üzerine oturmaktadır. İslâm'ın müesseseleri, Turan'ın savaççı seciyesi, Roma'nın coğrafyası ile Osmanoğulları'nın başarıları Osmanlı Türklerini meydana getirmiştir: "Hâlde ve istikbâlde tekâmül ve tefeyyüz etmek isteyen bir milletin her şeyden evvel mâzisini bilmesi, lâyemût olan tarihinin ne gibi cereyanlara ittibâen devam edegeldiğini anlaması lâzımdır" düşüncesinden hareket eden Celâl Nuri, Osmanlı Türklerinin "terakki ve tekemmül" edebilmesi için Osmanlı Türklüğünü meydana getiren bu unsurların doğru bir şekilde bilinmesini elzem görmektedir. "Millet-i Osmaniye'nin terakkîyât-ı müstakbelesi tarih-i Osmani'nin ta'mîk ve tettebbuu ile mütevâziyen husûl bulacaktır."³¹

Celal Nuri, Türklerin İslam'la şereflendiklerini söyleyerek bu milletin İslamiyet'ten önce daha çok olumsuz özellikleriyle öne çıktıklarını iddia ederek³² Türklerin, Çinlileşme tehlikesine gönderme yapar.³³ Celal Nuri, Türkler'in Müslüman olmamaları durumunda Rumlaşabilecekleri tehlikesinden de bahseder: "Türkler İslâmiyet'i kabul ederek Rumlaşmaktan kurtuldular ve İslâmiyet'i kabul ettikleri sırada Arapların temsil kabiliyeti de zayıfladığı için Araplaşma tehlikesine de maruz

²⁹ Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, 171-173.

³⁰ Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, 158 -160

³¹ Celâl Nuri, "Tarih-i Osmaninin Mâkablı", *Edebiyat-ı Umûmiye Mecmuası*, 1/ 1, 1335, 7.

³² Celâl Nuri, "Osmanlılardan Evvel (2) ", *Edebiyat-ı Umûmiye Mecmuası*, 2 /31, (2 Haziran 1917), 86-87.

³³ Celâl Nuri, "Osmanlılardan Evvel (1) ", 86, 88.

kalmadılar. Bu suretle yeni coğrafya ve yeni din, Anadolu Türklerini yeni bir millet hâlinde tarih sahnesine çıkardı.”³⁴

Yaşadığı dönemde pozitivistliği savunan ve düşünceleriyle büyük bir kesimin tepkisini çekenlerden biri de Baha Tevfik'tir. O, hemen her problemin çözümünde dini kaynaklara başvurulmasını eleştirerek bilimsel çözümler önerir. Onun bu yaklaşımı özellikle İslamcı çevrenin tepkisini çeker. Ahmet Nebil'le Ludwig Buchner'den tercüme ettiği Madde ve Kuvvet adlı yapıtı da çokça eleştirilir.³⁵ “Biraz Felsefe adlı basılmamış eserine dayanarak Baha Tevfik'in daha idadideyken kaba materyalist düşünceyle tanıştığı görülür. Mülkiye yıllarında dinsel düşünce, kural ve uygulamaları biraz alaycı, biraz kuşkucu biraz da materyalist bir yaklaşımla eleştirip sorgulamaya başlayan Baha Tevfik, herkesin düşündüğünden farklı düşünen, yerleşik gelenek ve göreneklere karşı çıkan biridir. O, yerleşik - geleneksel düşünceye, dine, tutuculuğa, boş inançlara ve dönem ahlakına karşı aldığı tavrı, yazdığı yazılar ve çevirileriyle açıkça ortaya koyar. “Materyalist” olan yazara ilk tepki İslamcı çevreden gelir. Onun yaymaya çalıştığı “Kaba - Evrimci - Biyolojik Materyalizm” oldukça eleştirilir ve savunduğu görüşlere karşı “Reddiyeler” yazılır.³⁶ Baha Tevfik, Ahmet Nebil'le 1911 yılında Ernest Haeckel'den yaptıkları Vahdet-i Mevcud-Bir Tabiat Âliminin Dini adlı eserin çevirisine yazdıkları önsözde vahdet-i mevcud anlayışının vahdet-i vücut öğretisinden farklı olduğunu, bu anlayışın vahdet-i vücut anlayışının daha maddi ve daha bilimsel bir şekli olduğunu iddia ederler. Varlığı Tanrı'da görmek değil, Tanrı'yı varlıkta görme düşüncesi bu anlayışta öne çıkar. Pan-natüristik olarak tanımlanabilecek bu anlayış, evrimci materyalizme yaklaşan bir felsefi akımdır.³⁷

Rıza Tevfik, İngiliz pozitivistlerinden Herbert Spencer'in etkisinde kalan ve Darwin, John Stuart Mill, Hobbes, J.J. Rousseau gibi Batılı filozofları ülkemizde tanıtan ve onların düşüncelerini analiz eden ilk isimlerden biridir. Evrim, hukuk, hürriyet, ahlâk başta olmak üzere o zaman için tartışılması sakıncalı birçok konuyu yazılarında işler. Rıza Tevfik, Yahudilerin birçok musibete uğramasına rağmen kendi aralarındaki yardımlaşma sayesinde varlıklarını devam ettirdiklerini söyler. Onun yardımlaşmayı “fayda” ekseninde ele alması ve toplumsal ahlak konusunda da maneviyata yer vermemesi pozitivistliğiyle açıklanabilir. O, gençlik yıllarında yazdığı:

³⁴ Celâl Nuri, “Muhit ve Türkler (2)”, *Edebiyat-ı Umûmiye Mecmuası*, 2 / 29, (19 Mayıs 1917), 52.

³⁵ Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, (Çevirenler: Ahmet Nebil, Baha Tevfik), Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2012.

³⁶ Mehmet Ö. Alkan, “Osmanlı Modernleşmesi, Materyalizm ve Baha Tevfik Bey”, *Bilim ve Ütopya*, 159 /14, (2007): 26.

³⁷ Rıza Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı Edebi ve Felsefi Eserleri Üzerine Bir Araştırma*, 187- 188'den aktaran Tuncay, Saygın, “Baha Tevfik ve Bilimsel Felsefe Olarak Materyalizmin Bir Savunu Denemesi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, (Güz, 2016) 22, 263-278.

“Görmeyin kâinatı meşhudu
Ararız kör gibi o mevcudu
Herkesin bilmeyiz ki mabudu,
Kendi vehmû hayalidir mahza!..”

dizelerinde inançsız ve dinin ilme engel olduğunu savunan biri olsa da sonraki yıllarda bu fikirlerinden vazgeçerek Kâbe'nin temizliğine bizzat katılacak kadar dindar bir şahsiyete bürünür.³⁸

Pozitivist yazarlarımızdan bir diğeri de özellikle Servet-i Fünûn edebiyatı döneminde yazdığı eleştiri yazılarıyla döneme damgasını vuran Ahmet Şuayb'dır. O da Celal Nuri'de olduğu gibi düşünce dünyasını Hippolyte Taine'nin fikirleri üzerine bina eder. Edebiyat ve tarih eleştirisinde ırk, muhit ve zaman teorisi ekseninde olayları eleştiren ve yorumlayan yazar, Taine'in görüşlerine yapılan itirazlara karşı çıkmaktan kendini alamaz. Ona göre, Descartes felsefesi hem rasyonalizmin hem de pozitivistizmin esasını teşkil eder. O, pozitivistizmin gelişimini Comte'dan itibaren Bacon, Hobbes, Kant, D'Alembert ve Hume gibi filozofların da düşüncelerini katarak yazılarında işler: “Ahlak dediğimiz şey, insanların kendi nefislerine ve başkalarına yapmaları lâzım olan vezaifden mürekkeptir,”³⁹ dedikten sonra bir şahsın kendine karşı olan vazifelerini tek bir kelimeye indiriyor, ona da “hodgamlık, kendini her şeyden fazla sevmektir.” diyor. Hodgamlığına tabiata en muvafık şey olduğunu ifade ediyor. Bu durumlarda metafiziki hiçbir esasın bulunmadığını ortaya koyuyor.”⁴⁰

Ahmet Şuayb, farklı ırkları aynı boyunduruk altında tutmanın hayali olduğunu belirterek, terbiye bakımından üstün ırkın bozulacağını söyler. O, sosyal ve tarihî olayların temelinde de ırk olduğunu belirtir. Milletlerin oluşumu, gelişimi ve yönetiminde ırkın ruhunun etkili olduğunu düşünür. Her ırkta irsen gelen, yaradılıştan fikri ve cinsi birtakım hasletler vardır. İlim ve muhitin ırkla ilişkisini belirttikten sonra Ahmet Şuayb, 19. ve 20. yüzyıl medeniyetinin en önemli unsurunun “para” olduğundan bahseder. O; ölüm, evlenme, cinayet, fuhuş... gibi hadiselerin iktisatla ilişkili olduğunu düşünür. Ona göre fuhuş, evlenemeyen yoksul bir erkek ve paraya ihtiyacı olan geçinemeyen zavallı kadınların arzı neticesinde ortaya çıkar. O, zenginlerin ömrünün uzun yoksulların ömrünün kısa olmasını da yine iktisatla açıklar. Ona göre, sosyal problemlerin çözülmesinin tek şartı iktisadi kalkınmadır.⁴¹

Pozitivistizmden ve materyalizmden etkilenen en önemli isimlerden biri olan Abdullah Cevdet'in⁴² öğrencisi Ziya Gökalp'i de düşünceleri itibarıyla pozitivist saymak mümkündür. O, zeki kişilerden teşekkül etmiş bir grubun yapacağı devrim-

³⁸ Korlaelçi, Pozitivistizmin Türkiye'ye Girişi, 215-226.

³⁹ Ahmet Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, (İstanbul: 1329), 149.

⁴⁰ Korlaelçi, Pozitivistizmin Türkiye'ye Girişi, 244.

⁴¹ Ahmet Şuayb, “Avamil-i İçtimaiye”, *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, 2 / 5, 62.

⁴² Mehmet Ö. Alkan, “Osmanlı Modernleşmesi, Materyalizm ve Baha Tevfik Bey”, 23.

le devletin gençleşebileceğini iddia eder. Yine, “Din, İlmin Bir Netice-i Zaruresidir” isimli makalesinde ilimle dinin birbirinin tamamlayıcısı olduğunu belirtir.⁴³ 12 Ocak 1908 tarihli Volkan gazetesinde “İçtima-ı Siyasi, İ'tizal-ı Siyasi” isimli dikkate değer makalesinde İslam dininin sosyal yönüne dikkat çekerek Müslümanların, birarada bulunmasına ve müctehitlerin toplumu aydınlatması misyonuna dikkat çeker.⁴⁴ Ziya Gökalp, yazdığı makalelerde ahlakın sosyal bir değer olduğunu söyleyerek ahlaki kuralları yönlendiren iki sebepten bahseder. Bunlardan birinin “meburiyet” (obligation), diğerininse “istenirlik” (désirabilité) olduğunu söyler.⁴⁵ Ziya Gökalp’in sosyolojik düşüncelerini “Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak” teziyle simgeler. Ziya Gökalp’in muasırlaşmak ile kastettiği evrensel olan teknik ve bilimin birlikteliğidir. Bu noktada batıdan alınması gereken kültür değil daha çok bilim ve tekniktir. İslamlaşmak ise Osmanlı İmparatorluğunun mensup olduğu dini medeniyetle ilişkilidir. Ona göre din toplumsal bir kurumdur, ancak gelinen noktada toplumsal bir kurum olarak zayıflamıştır. Çağdaş bir toplumda dinin misyonunu yerine getirmesi için hurafelerden arındırılması gerekmektedir.⁴⁶

Pozitivizmin aydınlar arasında yayılması siyasal alana da etki eder ve 1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin hâkim anlayışı haline gelir: “Cumhuriyet dönemi hâkim modernleşme anlayışı olan Kemalist modernleşmenin epistemolojik dayanağı pozitivistizmdir. Bu epistemolojik dayanak, Kemalist modernleşmeye ve onun yürütücülerine, yürürlüğe koymaya çalıştıkları “modernleştirici projelerin” meşruluk araçlarını sunmuştur. Sözkonusu bu kavrayışa göre; teolojik ve metafizik aşamalar, toplumsal evrimin zorunlu aşamaları görülmekle birlikte pozitivistizmin zaferiyle pozitif evreye ulaşılacak, ikisi de sonsuza dek yok olacaktır.”⁴⁷

600-700 yıllık İslamî bir devlet anlayışından pozitivistizmin etkili olduğu laik ve Kemalist bir yönetime geçmenin doğurduğu siyasal kriz, din / kültüre yönelik sorgulamaları ve eleştirileri de beraberinde getirir: “özellikle Cumhuriyet’in kuruluşunda İslam’ın gerçekte neyi ifade ettiği sorusu, dönemin kültür ve din politikalarını anlamak için anahtar bir soru olarak ele alınabilir. Mevcut din, Osmanlı kültürel sisteminin başat bir ögesidir ve gündelik yaşam stilleriyle bağdaşık bir özellik taşır. O hâlde bu kültürel sistemle varolan tüm köprülerin atılması gerekir. Bunu gerçekleştirmek için kültürün tüm seksiyonlarında radikal devrimler gerçekleştirilir, ayrıştırma talepleri birbirini izler.”⁴⁸ Rejim değişikliğinin getirdiği kriz muhafazakâr aydınların Kemalizm’e ve laik yönetime eleştiriler yöneltmelerini doğurur. Mustafa Kemal’in, kemikleşmiş ve devletle kaynaşmış halifelik ve tekke - zavi-

⁴³ Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi, 255.

⁴⁴ Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi, 256.

⁴⁵ Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi, 263.

⁴⁶ Sarı, “Türkiye’de Pozitivizm ve İlk Yansımaları”, 652.

⁴⁷ Anthony Giddens, “Pozitivizm ve Eleştiricileri”, (Der: T. Bottomore, R. Nispet), Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, (Ankara: Verso Yayınları, 1990), 252.

⁴⁸ Necdet Subaşı, “Gelenek ve Kültür”, *Doğu Batı Dergisi Modernliğin Gölgesinde Gelenek*, 7 /25, (2003): 141.

ye gibi kurumları kaldırması çok büyük tepkileri de beraberinde getirir: “Muhafazakâr düşünürler Kemalist modernleşmenin 18. yüzyıl pozitivizminden etkilenmiş olması nedeniyle söz konusu modernleşme anlayışını yanlışlamak istemektedirler. Buradaki temel dayanakları, Batı’da pozitivizmin dayanağı olan Aydınlanmanın akli yücelten yaklaşımının yerini, aklın gerçekliği sadece kendi başına anlamada yetersiz kaldığı şeklinde özetlenebilecek bir anlayışa terk etmesidir.”⁴⁹

Cumhuriyet Dönemi’nde pozitivizmin artık tamamen kökleştiği ve aydınlar arasında yayıldığı görülür. Pozitivist olarak nitelenebilecek çok sayıda isim olmasına rağmen metni sınırlama bakımından Mümtaz Turhan’ın görüşlerini özetleyerek konumuzu noktalamak isteriz: “Turhan, pozitivizm konusunda çok açık değildir. Hatta onun eserlerinin tümüne dağılmış olan “ilim” vurgusu, onun pozitivist olduğu kanısını bile doğurabilir. Fakat Turhan, açıkça bir pozitivizm eleştirisi yapmasa da, pozitivizmle özdeşleşen, materyalist bir zihniyete sahip olmadığını açıklamak gerekliliğini duyar: “... Unutulmamalı ki, ilim bugünkü medeniyetimizin yalnız temelini teşkil etmekle kalmıyor, mânevi kıymetlerin de başında geliyor. Bu sıfatla ferdi gayret ve davranışlara gaye oluyor. Tatbikiyle insanlığa büyük hizmetlerde bulunuyor, rehberliği ile de onlara doğru yolu gösteriyor. Bundan başka ilim adama hakikat severliği, dürüstlüğü, objektif ve bîtaraf olmayı öğretmekle ahlâkî davranışlara temel olarak onları teşvik ediyor. İşte bizim ilim ve ölçüye sarılışımızın hikmeti budur. Yoksa materyalist bir görüş ve zihniyeti benimsediğimiz için değildir.”⁵⁰

Son olarak sosyalist bir gelenekten geldiği halde yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti devletinin ideolojik boşluğuna eklenmeyi tercih eden ve Milli Sol kimliğiyle öne çıkan Şevket Süreyya Aydemir ve Kadro dergisinin de bilimi önceleyen görüşlerini hatırlamak gerekir. Bu kadro, çıkardığı dergiyle başlangıçta Sosyalist bir rejimi yeni devlet için önerirken sonradan Kemalist rejimin hizmetine girer. Şevket Süreyya Aydemir, bu yüzden arkadaşları tarafından ihanetle suçlanır. Kadro dergisi, kültürel milliyetçiliği savunmuş, milli unsurlar olarak dil ve tarih gibi kültürel unsurları öncelemiş, irki unsurlara yer vermeyi uygun görmeyen sınıfsal politikarlardan uzak ve iktisadi - kültürel politikalarla sosyal adalet ekseninde milli bir politika izlemeyi manifestolarının eksenine yerleştirmiş bir gruptur.⁵¹

SONUÇ

Sonuç olarak Batı’da dinsel yozlaşmanın doğurduğu ve bilimin egemenliğinde gelişen pozitivizm, adeta ayrı bir ideoloji halinde dine tepki olarak gelişir. Auguste Comte, Batı’dakinin zıddına Mustafa Reşid Paşa’ya yazdığı mektupla Doğu’nun ve

⁴⁹ Mehmet Akıncı, “Türk Muhafazakâr Düşüncesinde Cumhuriyet Dönemi Hâkim Modernleşme Anlayışı Eleştirisinin Bir Boyutu Olarak Anti-Pozitivist Tutum ve Bu Tutumun Kaynağı”, *Muhafazakâr Düşünce*, 5 / 18, (2008): 125-126.

⁵⁰ Mümtaz, Turhan, Atatürk İlkeleri ve Kalkınma Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik, (İstanbul: Şehir Matbaası, 1965).

⁵¹ Eray, Yılmaz, “Şevket Süreyya Aydemir ve Milli Sol Yaklaşım”. *CTAD*, 8 /16. (Güz 2012): 93-111.

İslam'ın ilerlemeyi teşvik eden bir din olduğu için pozitivistlere de uygun olduğunu söyler ve kendisinden yardım ister: "XIX. yüzyılın sonuyla XX. yüzyılın başlarında Batı düşüncesinin etkisi yoğunlaşınca, özellikle materyalist ve pozitivist fikirler Osmanlı düşüncesi içinde önce aktarılmaya, daha sonra tartışılmaya başlandı, bununla birlikte de bu felsefi akımların taraftarları doğdu. Bu fikirlerin savunucuları arasında özellikle Beşir Fuad, Ahmet Şuayb, Baha Tevfik, Subhi Edhem, Memduh Süleyman, Edhem Necdet, Celal Nuri, ve Abdullah Cevdet anılmaya değer. Bunlardan özellikle Baha Tevfik, Celal Nuri ve Abdullah Cevdet hem kendi dönemlerinde hem de daha sonra büyük etkide bulunmuş kişilerdir. Bu düşünürlerin savundukları fikirlerin bazılarını İsmail Ferit, Hurputizade Mustafa Efendi ve Şehbenderzade Ahmet Hilmi gibi düşünürlerimiz yazdıkları çeşitli eserlerde tenkit etmişlerdir."⁵² Bizdeki pozitivistlerin neredeyse tamamı dine olumlu yaklaşan aydınlardır. Bazı aydınlarımız zaman zaman inanç boyutunda bir gel git yaşasa da genel manada inançlı ve geleneksel değer yargılarına sahip insanlardır. İslam'ın da genel olarak bilime önem vermesi ve akli öncelemesi din dışı pozitivistlerin yayılmasını engeller. Günümüze dek gelen bu anlayışta arada tartışmalar yaşansa da dine saygı duyan pozitivist bir anlayışın taraftar bulduğu gözle görülür bir gerçektir.

KAYNAKLAR

- Ahmet Şuayb. "Avamil-i İçtimaiye", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*. 2 / 5: 62.
- Ahmet Şuayb. *Hayat ve Kitaplar*, İstanbul: 1329.
- Akay, Hasan. "Halük'un Âmentüsü'ndeki İnsanlık İdealine Dair". *İlmi Araştırmalar*. 9, 2000:23-30.
- Akıncı, Mehmet. "Türk Muhafazakâr Düşüncesinde Cumhuriyet Dönemi Hâkim Modernleşme Anlayışı Eleştirisinin Bir Boyutu Olarak Anti-Positivist Tutum ve Bu Tutumun Kaynağı". *Muhafazakâr Düşünce*. 5 / 18, 2008: 125-126.
- Alkan, Mehmet Ö. "Osmanlı Modernleşmesi, Materyalizm ve Baha Tevfik Bey", *Bilim ve Ütopya*, 159 /14, (2007): 26.Yıldırım, Cemal. *Bilimsel Düşünce Yöntemi*. Ankara: Bilgi Yayınları, 1997: 57.
- Anay, Harun. "Batı Felsefesiyle İlgili Türkiye'de Yapılan Tezler." *Divan*. 1998/2: 227.
- Bağcı, Rıza. *Baha Tevfik'in Hayatı Edebi ve Felsefi Eserleri Üzerine Bir Araştırma*. İzmir: Kaynak Yayınları, 1996.
- Bağlı, Mazhar. "Klasik Fizik Newton Paradigması İlkeleri Bağlamında Modern Bilincin ve İktidarın İmkanları: Özgürlük ve Yetkinlik". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4/ 3 (2002): 34.
- Bekalp, Bilal. *Bilim - Din İlişkisi Açısından Bilimin Kutsallığı Problemi*. Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.
- Bilgili, Alper. *Bilim Ne Değildir*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2017.
- Büchner, Louis. *Madde ve Kuvvet*. (Çevirenler: Ahmet Nebil, Baha Tevfik). Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları. 2012.
- Celal Nuri. "Muhit ve Türkler (2)". *Edebiyat-ı Umûmiye Mecmuası*. 2 / 29, 19 Mayıs 1917: 52.
- Celal Nuri. "Osmanlılardan Evvel (2)". *Edebiyat-ı Umûmiye Mecmuası*. 2 / 31. 2 Haziran 1917: 86-87.

⁵² Harun Anay, "Batı Felsefesiyle İlgili Türkiye'de Yapılan Tezler", *Divan*, 1998/2, 227.

- Celâl Nuri. "Tarih-i Osmaninin Mâkablı". *Edebiyat-ı Umûmiye Mecmuası*. 1 / 1, 1335: 7.
- Comte, Auguste. *Pozitivizm İlmihali (Le Catéchisme Positiviste)*. (Çeviren Peyami Erman). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. 1986.
- Çetin, Halis. "Gelenek ve Değişim Arasındaki Kriz: Türk Modernleşmesi", *Doğu Batı Dergisi Modernliğin Gölgesinde Gelenek*, 7/25, (2003): 25.
- Eray, Yılmaz. "Şevket Süreyya Aydemir ve Milli Sol Yaklaşım". *CTAD*, 8 /16, (Güz 2012): 93-111.
- Ergenekan, Melis. "Ahmet Rıza ve Meşveret Gazetesi". *Yeditepe Üniversitesi Global Media Journal*, 1 / 2, 2011: 106-120.
- Giddens, Anthony. "Pozitivizm ve Eleştiricileri". *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, T. Bottomore. R. Ankara: Verso Yayınları, 1990: 252.
- Gündüz, Mustafa & Musa Bardak. "Eğitimci Bir Jön Türk Lider: Ahmet Rıza Bey ve "Vazife ve Mesuliyet" Eserleri". Ankara: Divan Kitap, 2010.
- Kabakçı, Enes. "Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmet Rıza'nın 'Pozitivizm'i".
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*, C. VIII, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. 4. Baskı. Ankara: Kadim Yayınları, 2018.
- Malkoç, Eminalp. "Doğu - Batı Ekseninde Bir Osmanlı Aydını: Ahmet Rıza Yaşamı ve Düşünce Dünyası". *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları, İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Dergisi*. 11 / 6, 2007: 103.
- Namık Kemal. *Renan Müdâfaanâmesi (İslamiyet ve Maârif)*. (Yayımlayan Ord. Prof. M. Fuad Köprülü), Ankara: Güven Matbaası, 1962.
- Sarı, Mehmet Ali. "Türkiye'de Pozitivizm ve İlk Yansımaları". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 10/14. Fall 2015: 635.
- Saygın, Tuncay. "Baha Tevfik ve Bilimsel Felsefe Olarak Materyalizmin Bir Savunu Denemesi". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 22, 2016: 269-270.
- Sezgin, Fuat. "Bilimler Tarihi Açısından Bugünün Türkiye'si'ne Bakış". *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*. (Ed. Zeynep Berktaş-Tuççe İnceoğlu), İstanbul: Timaş Yayınları, 2012: 63-64.
- Sezgin, Fuat. "Müslümanların Bilimler tarihinde 800 Yıl Süren Yaratıcı Merhalesini Ne Kadar Tanıyıyoruz". *İslam Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar içinde*. (Ed. Zeynep Berktaş-Tuççe İnceoğlu), İstanbul: Timaş Yayınları, 2012: 46-47.
- Sosyoloji Dergisi*, 28, 2014: 27-58.
- Sönmez, Veysel. "Auguste Comte (1798-1857) Pozitivizm (Olguculuk)". *DEUHYO ED*, 3/3, (2010): 161.
- Subaşı, Necdet. "Gelenek ve Kültür", *Doğu Batı Dergisi Modernliğin Gölgesinde Gelenek*. 7 /25, 2003: 141.
- Turhan, Mümtaz. *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*. İstanbul: Şehir Matbaası, 1965.
- Ulutaş, Nurullah. *Roman ve Hukuk*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi I-I*, İstanbul: Selçuk Yayınları. 1966.
- Yılmaz, Eray. "Şevket Süreyya Aydemir ve Milli Sol Yaklaşım". *CTAD*, 8 /16, 2012: 93-111.
- Ziyad, Ebuzyiya. "Ahmet Rıza", *İslam Ansiklopedisi*, C. 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

ULTRA POLİTİK HİDAYETTEN POST POLİTİK AŞKA: İSLAMİ EDEBİ METİNLERDEKİ EPİSTEMİK KOPUŞ

*Ejder ULUTAŞ**

Giriş

Epistemik kopuş mekânsal, zamansal ve imgesel kopuştan farklı değildir. Kuşaklar arasındaki anlaşmazlık veya anlaşılama sorunu, önemli ölçüde epistemik kopuşların sınırlarında gezinmektedir. Eyleyişin, düşünüşün, bakışın belli bir anlam üretebilmesi, bağlamın yerindeliği ve gücüyle mümkün olmaktadır. Duygu ve düşünceye dair serdedilen pratiklerin abes ve absürt şeklinde kodlanmaması, bağlama yapılan gönderimin adrese ulaşmasını gerekli kılmaktadır. Toplumsal bir varlık olan insan, hayatını anlamlı hale getirecek birtakım düşünce ve pratikleri yardıma çağırılmaktadır. Mezkûr çağırma sırasında çağırılan düşünce yahut pratiğin, önceden belirlenmiş bir bağlamın üzerine gelmesi gerekmektedir. Aksi durumda varılmak istenen sonuç akim kalacaktır. Her kuşak ve o kuşağın içerisinde yer aldığı dünyalar, muhatabı, birbirinden farklı okuma biçimlerine davet etmektedir. Dolayısıyla üretilen her yeni anlam, dönemsel bağlamları hesaba katmayı zorunlu hale getirmektedir.

Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal hafızası, esas itibariyle dönemsel bağlamlar üzerinden üretilen anlamların bir arenasıdır. Her dönemin ruhu, kendisini en iyi ifade edeceğini düşündüğü kavramlar ve pratikleri ihdas etmektedir. Söz konusu kavram ve pratikleri hayatın her veçhesinde görmek mümkündür. Gündelik ilişkilerin sıradan rutinlerinden, uzun ve kısa süreli toplumsal belleğe kadar bütün ilişkiler belli bir takım kavramlara yaslanmaktadır. Kavramlar bu bakımdan tarihsel ve toplumsal hafızayı okuma adına önemli birer anahtar olarak görülebilirler. Sosyokültürel, dini ve ideolojik söylemlerin hemen hepsi, birtakım kavramları merkeze alarak talep ve temennilerini dile getirmektedirler. Savunulan görüşün yahut yaşam talebinin belli bir meşruiyet krizi yaşamaması, dolaşıma sokulacak olan kavramların yerindeliğine bağlıdır. Her dönemin kavramını belli bir anlam dairesi içinde değerlendirmeye girişmek, masaya yatırılan dönemin sarıh bir şekilde okunmasının gereğidir.

Dönemin ruhuna uygun kavramlar, hayatın hemen her alanına bir şekilde değmektedir. Bu kavramlar üzerinden bir toplum imar edilebileceği gibi toplumun mahvına da sebebiyet verilebilmektedir. Bu çalışmada yakın dönem Türkiye tarihi-

* Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, e.ulutas@alparslan.edu.tr

ne damga vurmuş birtakım kavramlar üzerinden, tarihsel ve toplumsal hafızanın nasıl inşa edildiği üzerinde durulmaktadır. Özellikle erken cumhuriyet döneminin önemli kanonlarından birini oluşturan laiklik, batılılaşma gibi kavramların, İslami ve İslamcı edebî camia ile çekişmeli, yer yer kavgalı ilişkisi ele alınmaktadır. Özellikle 1970'li yılların ultra-politik dünyasında ciddi bir teveccüh yakalamış olan hidayet romanlarının izi sürülmekte akabinde 1990'lı yılların neo-liberal politikaları ve kentleşmenin getirdiği yenedünya algısının İslami camiada uyandırdığı eleştirel bakış irdelenmektedir. Ayrıca 2000'li yılların sonlarında bireyselleşme ve sekülerleşme tonlarının ağır bastığı yeni tasavvufi temaları işleyen eserler kritize edilmektedir. Hidayet romancılığının simge isimlerinden olan Şule Yüksel Şenler'in *Huzur Sokağı*, 90'lı yılların İslamcı eleştirel eserlerinden olan ve Halime Toros tarafından kaleme alınan *Halkaların Ezgisi* ve son olarak İslami tandanslı, popüler dünyaya hitap eden Uğur Koşar'ın *Beş Rahmet Kapısı* adlı eserleri üzerinden dönemlerin ruhu ve toplumsal diline dair lokal değerlendirmeler gerçekleştirilecektir.

İslami Edebiyatın Teşekkülü

Türkiye'de İslami edebiyatın ortaya çıkışını İslamcılık düşüncesinde ari düşünmek, meselenin künhüne tam vakıf olmayı engelleyecektir. Zira modern Türkiye tarihinin önemli bir yekûnunu içerisine alan İslamcı yazın, İslami edebiyatın gelişmesine de önyak olmuştur. Osmanlı-Tanzimat ve Meşrutiyet İslamcılığı ile cumhuriyet dönemi İslamcılığı arasında bir ayrıma gitmenin sağlıklı olmayacağı kaydını düşen Aytepe¹, Osmanlı bakiyesi olan modern Türkiye'nin İslamcılığın teşekkülünde önemli bir sacayağı olduğu bilgisini vermektedir.

Farklı grupları barındırıp, nüansları ile beraber bir toplumsal hareket olan İslamcılık, İslam'ın hem özel hem kamusal hayatı düzenleyen bir inanç sistemi olarak çağdaş dünyada İslami aktörler tarafından yeniden yorumlanması olarak tanımlanabilmektedir. Bu yeniden yorumlama çabasında, İslamcılığın güçlü söylemi, Kemalist ve Batıcı modernleşme çizgisine alternatif ve muhalif bir İslami düzen anlayışını dillendirmiştir. 80'li yıllarda siyasal ve kültürel alanda, "biz ve onlar" şeklindeki kolektif ve çatışmacı bir İslami söylem hâkim olmuştur². İslamcı doktrinin beslediği bir İslami edebiyatın yükselişi de esasen cumhuriyetin dine ve dindara olan yaklaşımına ve pratiklerine bir meydan okumayla ilişkilidir. Bilgin'in ifade ettiği üzere, özellikle din ve dindara dair geliştirilen olumsuz tavırların, kırılğan bir vasatın oluşmasına neden olabileceği³ dikkate alınmamış, böylece toplumsal tabandan gelen bir rahatsızlığın, entelektüel camiada karşılık bulması uzun sürmemiştir. Dolayısıyla, batılılaşma temrinlerinin ve bu temrinlere uygun pratiklerin

¹ Mahsum Aytepe, "Doğuşundan Günümüze İslamcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi", *Anemon* 4/1 (Haziran 2016): 171.

² Kenan Çayır, *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, İstanbul (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 7.

³ Abdülcelil Bilgin, "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme", *Anemon* 2/2 (Aralık 2014): 77.

giderek toplumsal tabana yayılmak istenmesi, beraberinde bir takım reddiyelerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Batılı değerleri topluma kabul ettirirken uygulanan tepeden inme yaklaşım, önemli oranda İslami hayatla hemhal olan bir toplumda kabul edilebilir değildir.

Cumhuriyet elitlerinin toplumu yeniden dizayn etmeye dair iradelerinin topluma yansıtılan pratiklerinde ciddi epistemik ve ontolojik sorunların var olduğu söylenmelidir. Resmi cumhuriyet iradesinin özellikle dine ve dindara yönelik yaklaşım ve uygulamalarının toplumun sinir uçlarına değmesi, ekseriyeti dindar olan bir toplumda refleksif sorgulamayı beraberinde getirmiştir. Osmanlı bakiyesi olan bir toplumun devletle olan epistemik ve ontolojik bağını sarsılması, yeni eleştiri alanlarının açılmasını beraberinde getirmiştir. Resmi ideolojinin “halk için fakat halka rağmen” anlayışının toplumda alttan alta bir kaynamaya neden olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Kılık kıyafetten kullanılan dile hemen her alanda müdahaleci bir ideoloji, vatandaşın söz konusu müdahalelere karşı türlü refleksler geliştirmesine yol açmıştır. Aktaş’ın⁴ dile getirdiği gibi dindarlar dini kıyafet ve düşünceleriyle kamusal alanda temayüz ettikçe, resmî söylem irticanın yükselişi söylemini dolaşıma sokmuştur. Özellikle dindar bir aileden gelmemekle birlikte formel ve informal yollarla edinilen bilgilerle dine yönelen kadınlar birer tebliğci olarak basın dünyasında yer almaya başlamışlardır. Genç kızlar, başörtülü olarak üniversitelere gitmiş ve ilahiyat fakültesi öğrencisi Hatice Babacan örneğinde olduğu gibi, gerekirse örtüleri uğruna üniversitelerini terk edebilmişlerdir. Şule Yüksel Şenler gibi kültürlü ve eli kalem tutan kadınlar, gazetelerde köşe yazarı olabilmiş, halktan binlerce kişiye konferanslar verebilmişlerdir.

Özellikle 1980’li yılların ortalarından itibaren kamusal alandaki görünürlüğü önceki dönemlerle mukayese edildiğinde çarpıcı bir biçimde artan İslamcılık⁵, evrensel anlamda İslam dünyasındaki gelişmelere odaklanırken bir yandan da yerel dinamik ve çatışmalarda söz söylemeye çalışmaktadır. Dönemin isimlerinden Aktaş’a göre 12 Eylül’den sonraki yıllarda, ‘irticai gelişmelerin’ askeri darbenin gerekçelerinden biri olarak gösterilmesine bağlı olarak, kamusal alanda başörtüsü, bir baskı konusu halinde gündemde kalmaya devam etmiştir. Bu yıllarda etkili olan İslamcı söylemlerin etkisiyle daha önceki dönemlerin sağcı ve muhafazakâr çizgiler taşıyan dindar profili hızla değişmiştir. Emperyalizmi sorgulayan, yatay ilişkilerden yana olan, demokrasiye vurguda bulunan, insan hakları bağlamında duyarlı, kimlik ve kendilik gibi konuların tartışılmasını talep eden İslamcı aydınlar ortaya çıkmıştır⁶. 1970’li yılların sert politik ikliminde metinler kaleme alan Müslüman yazarların dili ve olaylara karşı geliştirdikleri tepkiler, dönemin ruhuna uygun olarak, “biz ve öteki” söylemi ile keskin iken, 1980’li yıllardaki yazarlarda sertlik biraz yumuşa-

⁴ Cihan Aktaş, “Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık*, haz. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları: 2016a), 6: 829.

⁵ Ahmet Çiğdem, “İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık*, haz. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları: 2016), 6: 28.

⁶ Aktaş, “Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar”, 832-834.

arak devam etmiştir. 2000'li yıllar ise gri alanların oldukça fazla olduğu bir dinî söyleme yerini bırakmıştır.

Mağdurun ve Mağrurun Dili

Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma adlı makalesinde Şerif Mardin Türk modernleşmesini romanlar üzerinden okumaya çalışmaktadır⁷. Tanzimat dönemi eserlerinin batılılaşma üzerinden ürettikleri eleştirel okuma, daha sonraki dönemlerde eser kaleme alacak olanlara örnek teşkil etmektedir. Romanın Türkiye'ye girişi Moran'ın dile getirdiği gibi⁸ tarihsel ve toplumsal koşulların bir ürünü değil Batı'dan yapılan çevrilerle mümkün olmuştur. Şemsettin Sami, Namık Kemal, Ahmet Mithat gibi romanı ilk deneyen yazarlar edebiyat ve roman ile ilgili yazılarında Avrupa edebiyatını ve romanını ileri bir uygarlığın işareti olarak değerlendirmektedirler. Ancak söz konusu dönemde entelektüel camianın hepsi batılı değerleri refere ederek metinlerini yazmamışlardır. Güler⁹ *Turfanda Mı Yoksa Turfa Mı?* adlı romanını 1890'da yayımlayan Mizancı Murat'ın, Tanzimat edebiyatının ilk devirleri yazarlarınca savunulan "tezhîb-i ahlak" (ahlakı düzeltme) görüşünü benimsediğini dile getirmektedir. Bu restore edici anlayışa göre edebiyat, hayvani eğilimlerin yatıştırılması için yol göstermekle yetinmemelidir.

Hızlı ve güçlü bir değişim süreci yaşayan Türkiye toplumunun her dönemi romana konu olmuştur. Romana ilgi arttıkça roman sayısı artmış, buna paralel olarak romancıların ilgi alanındaki çeşitlilik de bu minval üzere artmıştır. Köy romanlarından, toplumsal gerçekliği anlatan işçi ve varoluş meselelerine, metafizik konulardan aşklara, bireysel yaşantılardan siyasal ayrışmalara kadar her konu romanlarda kendisine yer bulmuştur¹⁰. Özellikle Türkmenoğlu'na göre¹¹ cumhuriyet dönemi edebiyatçılarından Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Halide Edip Adıvar gibi isimler kurucu iktidara yakındırlar. Bu dönemin kanonik eserlerinden birini oluşturan Halide Edip Adıvar'ın *Vurun Kahpeye* romanı taşraya ve dindara olan bakışı ele verir niteliktedir. İdealist ve vatansever bir köy öğretmeni olan Aliye Öğretmen'in karşısında yobaz ve çıkarları için her şeyi yapabilecek bir softa olan Hacı Fettah Efendi vardır. Yine dönem yazarlarından Reşat Nuri Güntekin'in *Yeşil Gece* romanında benzer bir din adamı figürü olan Hâfız Eyüp Hoca gerici, yobaz ve fitneci bir tipi canlandırmaktadır.

Toplumsal gerçekçi romanlarda da hidayet romanlarında da benzer temalar üzerinden kurgulanan anlatılarda "öteki"nin dünyasını anlamaya, onu dinlemeye dönük bir esnekliğin söz konusu olmadığı söylenmelidir. Dolayısıyla bu eserlerde

⁷ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 11. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002).

⁸ Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, 20. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 9.

⁹ Turan Güler, *Türk Romanında Tasavvuf*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016), 10.

¹⁰ Güler, *Türk Romanında Tasavvuf*, 159.

¹¹ Sevgi Türkmenoğlu, "Türk Romanının Din Algısında Popülist Bir Durak: Hidayet Romanları", *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 3/2 (2015): 263-264.

hayatlar ve zihniyetler değişmezdir. Değişen karakterler çerçevesinde meseleyi didaktik bir tonda muhataba boca eden bir anlayışın olduğunu kaydetmek gerekmektedir. 1950 sonrası dönemde sahneye bolca çıkan toplumsal gerçekçi romanların köy ve köylülük üzerinden ürettikleri romantik Marksist yaklaşımlar, köylerin sosyolojik yapısını sarih bir şekilde okumaya ket vurmuştur. Orhan Kemal, Mahmut Makal ve Fakir Baykurt gibi yazarlarca kaleme alınan eserlerde köy, Marksist terminolojiye atıfla; ezen-ezilen, feodal düzen ve ağalık temaları üzerinden bir okumaya tabi tutulmuştur. Söz konusu romanlarda kırsal kalkınmada en önemli engelin, din ve dindarlıkla temayüz etmiş kişiler olduğu tezi bolca işlenmiştir. Böylece dine 60'lı yıllarda olumsuzluğu çağrıştıran bir dille yaklaşmış, din adamları cahil, yobaz, üçkâğıtçı gibi tiplerle resmedilmiştir. Ancak bu döneme kadar dine ve dindara yönelik bu olumsuz havayı dağıtacak İslami tandanslı metinlere pek rastlanmamıştır. Böylesi metinlere rast gelinmemiş olması, yazarların kifayetsizliğinden ziyade, Müslümanların kente olan uzaklığı ekseninde okunmalıdır. Çünkü laik, Kemalist ve batıcı devrimler kentlerde konuşlanırken, dindar kesimler genel itibarıyla taşrada yaşam sürdürmüşlerdir. Ayrıca İslamcıların romana olan yaklaşımlarının pejoratif bir mahiyet arz etmesini, romanın bu camiaya geç gelişiminin nedenleri arasında saymak mümkündür.

60'lı yıllardan sonra toplumsal gerçekçi romanlara karşı hidayet talebiyle yola çıkmış İslami romanların söz almaya başladığı görülmektedir. Hekimoğlu İsmail'in -romanın konusu her ne kadar Türkiye'de cereyan etmese de- *Minyeli Abdullah*'ı bu eser tipinin işaret fişeğidir. Sonrasında Şule Yüksel Şenler'in *Huzur Sokağı* adlı eseri Müslüman camianın "bestseller"i olmuştur. Narlı¹² bu romanların, eleştirmenlerin çoğu tarafından dikkate alınmasa da, oldukça geniş bir kitle tarafından okunduğunu ve etkili olduğunu dile getirmektedir. Hekimoğlu İsmail, Şule Yüksel Şenler, Ahmet Günbay Yıldız romanları, hidayet romanları adıyla anılmışlardır. Yine Narlı'ya göre¹³, hidayet romanlarının ortak problemlerinden biri, modernleşen dünya içerisinde, çıkmazda olan, bunalan, bir çıkış yolu arayan insanları dinle tanıştırmaktır. Tasavvuf, modern dinî algı, asr-ı saadet gibi birçok tabanı bulunan önermeler, yol gösterici kişiler tarafından muhataplarına gösterilmektedir. Muhatap üzerinde etkili olmak için yaslanılan değer; sevgi, akıl, mucize ve mücadele olarak farklılaşabilmektedir ve romanlar mutlu sonla bitmektedir.

Türkiye'de 1970'lerin sonlarında yükselen İslami hareketler, modernlik karşıtı yahut modernliğin ürünlerine tamamen karşıt değildir. Nitekim 1980'li yılların İslami bilim, İslami sosyoloji ya da İslami antropoloji geliştirme çabaları bunun bir göstergesidir. Benzer şekilde roman İslamileştirilebilecek bir tür olarak algılanmıştır¹⁴. İslamileştirilen yahut İslami olarak adlandırılan romanları belli dönemler

¹² Mehmet Narlı, *Roman Ne Anlatır*, 2. Baskı (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 65-66.

¹³ Narlı, *Roman Ne Anlatır*, 222-223.

¹⁴ Çayır, *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, 34.

üzerinden okumak gerekmektedir. Çil¹⁵ İslami romanları ele aldığı çalışmasında yakın dönem İslami romanları üç dönem üzerinden ele almaktadır. Bunların ilki, 1960'ların sonlarında başlayıp 80'lere kadar devam eden romanlardır. Bu dönemde İslami kimlik, görece dışa kapalıdır ve kendi içinde şekillenmektedir. İkinci dönem ise 80'lerle başlayan ve özellikle üniversite hayatına, dolayısıyla şehir hayatına dâhil olmayı içeren dönemdir. En son olarak 90'larla birlikte gelişen öz eleştirel söylem ve bireysel Müslümanlık anlayışının hâkim olduğu dönemdir. Çil'in tasnifine ek olarak, bu dönemlere, çalışmanın merkezî temasını oluşturan 2000'li yılların sonlarındaki tasavvufi içerikli edebî eserlerin revaçta olduğu dönemi eklemek gerekmektedir.

Türkiye'de 80'lerde yükselen İslamcı hareketin ana dalgası, kültürel bir zenginleşme çabasıyla siyaseti okumuştur. Müslüman gençler Rimbaud, Baudelaire, Cahit Zarifoğlu, Sezai Karakoç, Mehmet Akif'i eş zamanlı okumaktadırlar. Kuşeyri, Muhammed İkbâl, Malik Bin Nebi, Seyyid Kutup, Ali Şeriati ve daha nicelerini de zikretmek mümkündür. Ancak bu okumalarda romanın eksikliği bariz bir şekilde hissedilmiştir. Çünkü roman, ideal İslami hayatı tanımlarken belirlenen çerçeveler açısından bakıldığında tekinsiz bir tür olarak telakki edilmiştir¹⁶. Romana olan olumsuz yaklaşım, dine ve taşraya dair serdedilen eleştirilere verilen cevapların bu tür üzerinden dolaşıma sokulmasını geciktirse de Çayır'ın kaydettiği üzere¹⁷ roman, İslami hareketlerle birlikte yazılmaya başlanan ve İslamcılığın Türkiye'deki son yirmi beş yıllık deneyiminin yansıdığı bir kültürel üründür. Müslüman çevrelerde yazılan romanlar 1980 ve 1990'lı yıllardaki toplumsal ve siyasal yaşamdaki tartışmalara, deneyimlere tanıklık eden metinlerdir. Çalışmasını iki temel dönem-selleştirme üzerinden kurgulayan Çayır; 1980'lerin "hidayet romanları" ile 1990'larda ortaya çıkmaya başlayan "özeleştirel romanlar" üzerinden meseleyi ele almaktadır.

Gerek erken cumhuriyet dönemi romanlarında gerekse sonraki dönemlerde neşredilen eserlerde ötekileştirici "biz ve onlar" vurgusu etkilidir. Cumhuriyetçi ve toplumsal gerçekçi romanların taşrayı ve taşrahıları ötekileştirici dili, hidayet romanlarının kentli bireyleri olumsuzlayıcı bir dile yaslanmasını tetiklemiştir. Merkez ve çevre dikotomisinin edebî yazın üzerinden serdedilmesi, özellikle 60'lı yılların toplumsal gerçekçi romanları ile hidayet temalı romanların hesaplaşmaları üzerinden yürütülmüştür. Toplumsal gerçekçi eserlerin Anadolu ve taşrayı pejoratif bir dille ele alması, hidayet romanlarının kentliyi ve batılı tipleri olumsuzlayıcı tavrındaki en önemli muharrik gücü oluşturmuştur. Toplumsal gerçekçi romanlarda din ve dindarın gericiliği imlemesi ile hidayet romanlarının saf ve temiz Anadolu söylemi en temelde benzer bir dil üzerinden üretilmiştir. Her iki dil de yekdiğerini olumsuzlayan, ötekileştiren bir kurgu üzerinden konuşurulmuştur. Ötekini olum-

¹⁵ Hüseyin Çil, "Türkiye'de İslami Kimliğin Bedensel Dönüşümü", *SEFAD* 39 (Haziran 2018): 331.

¹⁶ Cihan Aktaş, *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey İslamcılık*, 3. Baskı (İstanbul: İz Yayınları, 2016b), 299.

¹⁷ Çayır, *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, 5.

suzlama ve “biz”den olanın mutlak iyi olduğu telkini üzerinden üretilen misyon romanlarının herhangi bir estetik kaygı gütmeyeceği söylenmelidir. Zira metinlerin dili ve üretilen karakterler ya birer ütopyanın yahut distopyanın figürleri olmaktadır.

Hidayetin Topografyası

Hidayet, amaca ulaştıracak yolu gösterme, bu yol için kılavuzluk etmek diye tanımlanabilmektedir¹⁸. Hidayet söylemi, kendisini temellendirebileceği ve karşısında konumlanabileceği bir öteki yahut ötekiler manzumesi üzerinden yürütülmektedir. Gündelik rutinlerden, geleceğe dair plan ve tasavvurlarda temel tez, birbirinin zıddı iki kategori çerçevesinde hayat bulmaktadır. Hidayet romanlarının buna benzer bir dünyadan beslendiğini söylemek gerekir. Propagandist söylem, masumiyet dili, biz ve ötekilerin keskin sınırlarla ayrılığı, en temelde bu tarz metinlerin referans aldıkları noktalardır. Mücahit erkekler, evdeki namus abidesi kadınlar, arayış içindeki modern, mutsuz yozlaşmış bireyler birer stereotip olarak temayüz etmektedirler. Cumhuriyet romanları ve toplumcu gerçekçi köy romanlarına karşı hidayet romanlarında, saf, temiz Anadolu insanları, edepli, terbiyeli, imanlı, kültürlü erkekler ve nihayet hidayete erecek olan arayış içindeki genç kız figürleri göze çarpmaktadır. Bu eserlerdeki mekânlar, insanlar ve zamanların tasvir edilişi mutlak zıtlıklar temelinde bedenlenmektedir. Köy ve geleneksel mahalleye karşı, olumsuz öteki olan şehir, taşralı edepli genç kız ve erkeklere karşı kendi değerlerine yabancılaşmış lümpen gençler, eski zamanların iyiliği ve yeni zamanlara dair kötümser tutumlar oldukça belirgin bir şekilde sunulmaktadır. Aynı benzerlikleri taşıyan toplumcu gerçekçi eserler de dâhil olmak üzere bu metinlerde topluma verilmek istenen ders ve mesajlar, edebî kaygıların önüne geçmektedir.

Akçay¹⁹ İslamcı popüler edebiyatın öncelikle öğretici didaktik ve apologetik kimliğiyle ortaya çıktığı kaydını düşmektedir. Bu tebliğ misyonunun edebiyat sahasına sızmasında konjonktürel gerekçeler sıralanabilir. Özellikle edebiyat sahasında köy edebiyatçılığı furiasının bıraktığı olumsuz etkiler, halkı ve halkın değerlerini yok sayarak üretilen ve aynı oranda tüketilen romanlar, gazetelerde, dergilerde resmedilen olumsuz dindar tiplmeleri, karikatürleştirmeler bir karşı tepkinin doğmasına sebep olmuştur²⁰. Söz konusu tepki, karşı bir İslamcı edebiyat kurma girişimiyle sonuçlanmıştır. Bu karşı edebiyattaki temel motivasyon, doğrudan halkı hidayete yani hak yola çağırmaktır. Yani bir anlamda köy romanlarındaki ideoloji, yerini İslamcı söyleme bırakmıştır. Dolayısıyla Çayır'ın tespitlerine göre²¹ hidayet romanlarının temel özelliği, İslam'ın, modern çağın ahlaki dejenerasyonuna karşı tek çözüm olarak sunulduğu mesaj yüklü anlatılar olmalarıdır. Mezkûr romanların

¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Hidayet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 473.

¹⁹ Ahmet Sait Akçay, *Bellekteki Huriler* (İstanbul: Selis Kitaplar, 2006), 15-17.

²⁰ Akçay, *Bellekteki Huriler*, 15.

²¹ Çayır, *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, 11.

olay örgüsü, İslami karakterlerle Batıcı modern karakterlerin mücadelesi üzerine kurulur. Aynı zamanda, bu karakterler aracılığıyla yazarlar, İslam ve batılılaşma konusundaki fikirlerini de paylaşmaktadırlar. Nitekim neredeyse tüm hidayet romanlarının son sayfaları aynıdır: Batılılaşmış, mutsuz hayat yaşayan modern karakterler, ideal İslami karakterler aracılığıyla hidayete erdirilmektedir.

“Hidayet”, “yeşil”, “dini” veyahut “İslami” gibi adlarla anılan bu metinlerin hemen hepsinde, dindar olmayan insanların hidayete erme, dindarlaşma öyküleri anlatılmaktadır diyen Uğur’a göre hidayet romanları, klişeleri, basmakalıp tipleri sıklıkla kullanmaktadır. Bu nedenle farklı yazarlar tarafından yazılmış olsalar dahi birbirlerine benzemektedirler. Mesela dindar olmayan yahut ateist bir kadının zaman içerisinde dini aydınlanma yaşamayı ve sonrasında başını örterek dini kurallara uygun yaşamaya başlaması, mükerrer bir konudur. Dolayısıyla hidayet romanları, bireyin yabancılaşması, sınıfsal çelişkiler gibi konulara girmek yerine Müslüman birey nasıl olmalıdır sorusuna cevap vermeye çalışırken²² 90’lı yılların eleştirel metinleri artık daha ziyade modern kentli bireyin iç çelişkilerini gündemine almaktadır. Taşra kökenli hidayet yazarlarının aksine kentli yeni Müslüman nesil, ürettiği metinlerde kentli bireyin dine yönelik yeni eleştirel dilini kurmaktadır. Bu yeni metinlerde ideal tipler artık eleştirilemez değildir. Müslüman bireyin yaşadığı iç çatışmalar, yeni İslami söylemde yer bulmaktadır. Söz konusu dönemsel değişimi iki metin üzerinden kısaca okumak mümkündür.

Huzur Sokağı ve Halkaların Ezgisi

1960’ların ikinci yarısından itibaren Türkiye gündemine giren “tesettür” ve “İslam’da kadın” konularına açılım getirmeye çalışan kadın yazarlar arasında Şule Yüksel Şenler özel bir yere sahip olmuştur. Şenler, gerek birçoğu kitaplaştırılan gazete yazıları ve çeşitli şehirlerde verdiği konferansları, gerekse başörtüsü biçimleriyle bu yıllarda genç kızların ve kadınların örtünme ve İslami bir hayat tarzına yönelme kararlarında etkili olmuştur²³. Şenler’in edebiyat yazınında önemli bir yere sahip olmasında hiç şüphesiz *Huzur Sokağı* adlı eserinin payı oldukça fazladır. *Huzur Sokağı* eseri, modernleşme ve batılılaşmanın olumsuz öteki olarak görülüp, kurtuluş ve hidayetin nerede aranması gerektiği konusunda telkinde bulunan bir metindir. Dönemin, taşralıyı ve dindarı ötekileştiren ultra-politik havasına uygun olarak gardını almış bir dünyanın yazıya dökülmüş halidir Huzur Sokağı. Gerek sosyal gerekse siyasal dünyada farklı olana dair üretilen retoriklerde, öteki, her daim teyakuzda kalınması gereken biri olarak kodlanmaktadır. Dost-düşman söylemi üzerinden üretilen ilişkilerin ultra-politik havasında, sanat ve edebiyatın bu ötekileştirici dilden azade kalması düşünülemez. Nitekim toplumsal gerçekçi metinler, doğal yollardan kendi ötekileştiricisini ve reddiyecisini üretmiştir.

²² Veli Uğur, “Kadın Kimliği ve Modernizm Karşıtlığı: Hidayet Romanlarının İdeolojisi”, *Researcher: Social Science Studies* 5/4 (2017): 811-812.

²³ Aktaş, “Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar”, 830.

Subaşı, Huzur Sokağı'nın, okuyucuya bilinmesi gereken bütün bilgilerin bir çırpıda verildiği etkili bir tablet mesabesinde olduğunu ifade etmektedir: “Risale-i Nurlardan önemli anekdotlar, bilim din ilişkisi, dindarlara yönelik baskılar, geçmişin acımasızca tüketildiği bir mirasyedilik havası, ideal Müslümanın nasıl olması gerektiğine dair beylik öneriler”de bulunmaktadır²⁴. Ayrıca bu eser, pek çok Müslümanın oluşturmaya çalışacağı yeni bir steril mahalle havasını kitap üzerinde modelleme çabasının bir prototipi gibidir²⁵. Mahalle mutlak güzellik ve iyiliğin tecessüm ettiği bir mekândır ve ilişkiler kötülüğe meydan vermeyecek bir şeffaflıkta yaşanmaktadır. Şenler’e göre²⁶ bu steril mahallede “herkesin, ateşten çekinir gibi çekindiği ve en ziyade nefret ettiği şey, dedikoduydu... Hiç kimse, hiç kimsenin arkasından konuşmaz, kimse birbirini çekiştirmeye tevessül etmezdi... Herkes birbirinin kusurunu hoş görür, ayıbını yüzüne vurmazdı. Çekememezlik, haset, kıskançlık ve rekabet gibi hisler, bu faziletli insanların kalbinde yer bulamıyordu bir türlü... Çünkü herkes kardeşinde, komşusunda olan yüksek meziyetle iftihar ediyor, onun meziyetini kendi meziyeti olarak kabul ediyordu... Hâsılı, İslam ahlakı ve yaşayışının topyekûn iflas ettiği şu bozuk cemiyet içinde bu sokak, tesanüd, teavün, ittihad, ittifak ve uhuvvetin abideleştiği bir fazilet, bir asalet, bir şecaat otağı, kalpleri birbiri için çarpan fertlerden müteşekkil sarsılmaz bir aile ocağıydı”.

Huzur Sokağı'nda karakterler, iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin gibi kategorik tonlarda resmedilmektedir. Örneğin Bilal “sokağındaki kız sahibi bütün anne ve babalar için yegâne damat namzedi, başlarında tertemiz oyali yemenilerle perde arkalarında çeyiz işleyen bütün genç kızların hayallerinde yaşattıkları ve istikbal için ümit besledikleri ideal bir eş, biricik annesinin üzerine titredığı, terbiyeli, itaatli, hayırlı bir evlat olarak Huzur Sokağı'nın gözbebeği, sayılan, sevilen, her bakımdan mükemmel ve müstesna yaradılışlı bir gençtir”²⁷. Bilal'den farklı olarak Feyza ise romanın başında zengin ve modern bir ailenin hoppa kızıyken ve yine zengin, modern, bir o kadar da ahlaksız bir eşi varken, hidayete ermesiyle bütün zenginliği elinin tersiyle itmiştir²⁸. Alver'e göre eserde otel, mazbut ve mütevazı mahallenin olumsuz ötekisi olarak tasvir edilmektedir. İdeal bir dünyayı sembolize eden Huzur Sokağı'na kapitalist sermayenin zoraki yaptırdığı apartman, davetsiz bir şekilde ve ahalinin rızası alınmadan mahalleye kondurulmuştur²⁹. Roman yazarınca -tabir yerindeyse- asr-ı saadette yaşayan bir mahallenin içini kemirmesi muhtemel bu binaya karşı temkinli olmak gerektiği satır aralarında çokça dillendirilmektedir.

²⁴ Necdet Subaşı, *Tedâvüldeki Kitaplar*, 2. Baskı (Ankara: Tezkire Yayınları, 2016), 30.

²⁵ Köksal Alver, “İnanç ve Ritüel Arasında Huzur Sokağı Romanı: Eleştirel Bir Okuma”. *I. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi*, ed. Abdulkadir Buluş-Mehmet Birekul-Fatih Kaleci-Ruhi Can Alkın (Konya: EKOPİ, 2016), 373.

²⁶ Şule Yüksel Şenler, *Huzur Sokağı*, 92. Baskı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007), 6.

²⁷ Şenler, *Huzur Sokağı*, 8.

²⁸ Çimen Günay Erkol - Uğur Çalışkan, “1960'lardan 28 Şubat'a Cemaati Romanlarla İcat Etmek: Siyasal İslam'ın Popüler Tezahürleri”. *Moment Dergi* 3/1. (2016): 29-30.

²⁹ Alver, “İnanç ve Ritüel Arasında Huzur Sokağı Romanı: Eleştirel Bir Okuma”, 373.

Roman kahramanları üzerinden dile getirilen apartman eleştirisi, esasen batılılaşmaya dair metaforik bir dokundurmadır. Romanda mekânlar, okul ortamları, karakterler yukarıda zikredilen temalarda belli zıtlıklar içerisinde sürgit sunulmaktadır. Farklı yaşam tarzları ve ideolojik yaklaşımlar, okumuş ve cahil ayrımları, iyi kötü gibi kategoriler, yekdiğerine yaşam hakkı tanınmayacak tarzda verilmektedir. Kötü ile sembolize edilen karakterlerin hidayete erdirilmesi ile nihayet bulan eser daha birçok zıtlık üzerinden hidayet tezini güçlendirme çabası göstermektedir.

İslami holdinglerin, İslami tatil mekânlarının, İslami güzellik salonları ve te settür defilelerinin revaçta olduğu 90'larda ise "öteki"ye dair eleştirilerin dozu farklılaşmıştır. Yeni İslami orta sınıfların ve bu sınıfların farklılaşan talepleri yeni bir kentli Müslüman söylemine vize vermiştir. Dolayısıyla 90'lı yılların sonlarına gelindiğinde özeleştiril romanların yazılmaya başlandığı görülmektedir. Bu romanlar, 1980 ve 1990'ların hidayet romanlarından oldukça farklıdır. Hidayet romanları 1940'larda doğan yazarlar tarafından kaleme alınmış ve çoğunlukla kırsal kökenli olan İslami kuşağın deneyimlerini gündeme getirmişken, yeni özeleştiril romanlar ise 1960'lı yıllarda doğmuş genç nesil, kentli İslami kuşağın yeni deneyimlerini ve sosyalleşme süreçlerini gözler önüne seren öykülerden oluşmaktadır³⁰. Bu dönemin yazarlarından "Halime Toros, Ahmet Kekeç, Hakan Albayrak gibi isimlerin 1993-2000 yılları arasında yayımlanan romanlarını ortaklaştıran en önemli özellik, kendilerinin içine doğdukları, içinde büyüdükleri ve romanlarını yazdıkları zaman içerisinde iktidar ortağı olan İslamcı çizgiye ve onunla paralel tarihlerde gelişen İslamcı kitle kültürüne yönelttikleri eleştiridir"³¹. Söz konusu yazarlar, toplumsal gerçekçi eserlerin ve hidayet romanlarının "kavgaya adam toplama" tarzındaki dillerinin dışında; kentlileşmenin verdiği yeni etkiyle farklı bir dil ve eleştiri ile metinler kaleme almışlardır. Özellikle Refah Partisi'nin 90'lı yıllardaki etkisi göz önüne alındığında, yeni neslin kırsal kesimden gelen yazarlara nazaran kenti içsel-leştirmiş modern bireyler olarak söz söyledikleri ifade edilmelidir.

Dönemin eleştirel yaklaşımını vermesi bakımından Halime Toros'un *Halkaların Ezgisi* adlı çalışması kayda değerdir. Toros bu eserinde Müslüman bir bireyin iç muhasebesini derinlemesine ele almaktadır. Eser, İran'a yapılan bir ziyaretle açılmaktadır. Eserin kahramanı olan Nisa, İran'da gördüğü devrimin kadınlarını ve Tahran sokaklarını şöyle tarif etmektedir: "Yürürken dalgalanan çarşaflarıyla hepsi birer dergi kapağı, bakışlarıyla bildiri, sıkılı yumruklarıyla kartpostal... Sinemalar, otobüsler, bankalar, vitrinlerde MADE IN USA damgalı oyuncaklar... Zihnimizde muhteşem teori, gözümüzün önünde yakıcı pratik!"³². Romanın şimdiki zamanında Nisa/Nisan, İran'ı ziyaret ettiği yılları hatırlamaktadır. Nisan, Nisa'nın örtünmeden önceki adıdır. Nisa ve Nisan, karakterin kendisini gözden geçirdiği hayatta

³⁰ Çayır, Türkiye'de İslâmcılık ve İslami Edebiyat, 128.

³¹ Günay Erkol - Çalışkan, "1960'lardan 28 Şubat'a Cemaati Romanlarla İcat Etmek: Siyasal İslam'ın Popüler Tezahürleri", 34.

³² Halime Toros, *Halkaların Ezgisi*, (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1997), 12.

geldiği yeri, İslamcı geçmişini, İslamcı kurumları, erkekleri ve evliliği sorguladığı noktalarda sürekli birbirinin yerine geçmektedir. Sonunda, Nisa'dan Nisan'a yaşanan savrulmalar, başörtüsünü çıkarmaya varacak bir sorgulamanın anlamını veren bir ikiliğe dönüşmektedir. Bu sorgulamanın gerçek bir kimlik krizine evirildiği, modernist bir sorgulamaya kapı açtığı metinde³³, Nisa karakterinin tesettürü ve ruh halinin nasıl bir girdaba dönüştüğü dillendirilmektedir³⁴: “Örtüm hep arkaya doğru kayıyor. Örtüm imrenilecek düzgünlükte durmuyor. Enseme ter damlacıkları süzülüyor. Gözümün önünde, dudak kenarlarına karasinekler konmuş çocuk imgesi... Düzeltmeye çalışıyorum örtüyü. Islanmış saçlarımı kulaklarımın arkasına veriyorum. Benimle parmaklarım arasında dolanıp duran sıcak, her şeyi yoksullaştırıyor, çirkinleştiriyor. Zaten sıcak bunu yapmasa da bu türden yalancı deformasyonlara karşı tiklerim var benim. Sağ elimin baş ve işaret parmakları arasına aldığım kumaşı çekiştirir dururum. Bozarım”.

Romanın kahramanı Nisa'ya göre bedene kaldırılabileceğinden fazla anlamlar yüklemek, belli beden formlarını iyi, diğerlerini ise kötü kabul etmek, konuşma alanlarını kapatmakta böylece başkalarıyla bir arada olma imkânlarını yok etmektedir. Beden ciddi bir referans noktası olarak görüldüğü için, kişilerle herhangi bir konuşma yahut tartışma yapmadan, görünüşlerine göre haklarında karar verilebilmektedir³⁵. Nitekim hidayet metinlerinin bedene yönelik toplumsal gerçekçi romanlarla benzer bir dille yüklediği idealist ve ötekileştirici dil, eleştirel metinlerde yer bulmamaktadır. Bedenler ve kıyafetler üzerinden kurgulanan bir dünyanın sağlıklı doneler sunmayacağı kabulü burada kendisini göstermektedir. Zaten Halkaların Ezgisi metninde Nisan'ın Nisa'ya evirilişi de sancılı bir süreçte tekabül etmektedir.

Nisan'ın radikalist bakış taşıdığı yıllarda evlendiği Tahsin, ondan başını örtmesini istemiş ve başını örttükten sonra Tahsin onun adını kulağına fısıldamıştır: Nisa. Nisan, ilk başlarda Tahsin'in kendisine verdiği Nisa isminin bir hediye olduğunu, bunun yeni doğum günü olduğunu düşünmüştür. Ancak hiçbir zaman Nisa olmayı beceremez; Nisan hep içindedir. Nisa'nın kıyafetleri üçüncü sınıf mağaza malı gibidir, hırkası kokmaktadır, örtüsü sentetiktir ve başörtüsünü tutturduğu iğneler sürekli etine batmaktadır. Öte yandan Tahsin yarattığı Nisa'ya bir sanat eseri olarak bakmakta, isminin sonuna bir de “Hanım” eklemektedir. Nisa/Nisan ise höst, yavşak, hadi be! gibi lafları etmemesi gerektiğini kendisine telkin ederek bu başkalaşımı sindirmeye çalışmaktadır. Nisa sokakta sürekli işaret edilen, başörtüsü kaydığında uyarılan yahut alay edilen ve bakışları üzerinde toplanan biridir. Ayrıca hiç hazzetmediği şekilde sürekli olarak köylü ya da yaşlı bir kadın zannedilmektedir. İki radikal olarak başladıkları evliliklerinde Tahsin kariyer basamaklarını

³³ Günay Erkol - Çalışkan, “1960'lardan 28 Şubat'a Cemaati Romanlarla İcat Etmek: Siyasal İslam'ın Popüler Tezahürleri”, 40.

³⁴ Toros, Halkaların Ezgisi, 8.

³⁵ Çil, “Türkiye'de İslami Kimliğin Bedensel Dönüşümü”, 341.

tırmanırken Nisan evde oturmaktadır. Tahsin ona sürekli İslam'da kadının yerini anlatan kitaplar getirmektedir. En sonunda Nisa başını açmaya karar vermektedir. Üç gün süren bu ilk başını açma deneyiminde Tahsin onu görmezden gelmekte ve Nisa kocasını yitirmekten korktuğu için kendisini yeniden bir ikilemde bulmaktadır³⁶. Netice itibarıyla metin saf bir hidayet teması üzerinden değil, kentte yaşayan Müslüman bireyin kendi içerisinde yaşadığı iç sorgulamalar çerçevesinde kaleme alınmıştır. Geleneksel dünyanın saf ve temiz tesettürlü bireyinin aksine, burada bir takım süreçler veçhesinde yaşadığı hayatı sorgulayan yeni kentli bir birey profili, ana hatlarıyla ele alınmaktadır.

Yeni Zamanların Ruhu: Üstat ve Seans

2000'li yıllar İslami tandanslı edebi eserlerin adeta bestseller olduğu bir dönemin adıdır. Özellikle popüler kültürün önemli ölçüde pompalandığı "aşk" temalı eserlerin ciddi bir artış gösterdiği söylenmelidir. Yeni dönem, klasik dönemin hidayet söyleminden ve 90'ların eleştirel dilinden oldukça farklı bir dille ortaya çıkmıştır. Aşk, özgürlük, bireysellik, sevgi, mutluluk temalı metinlerin baskıları milyonları bulmaktadır. Özellikle hidayet temalı dünyaya, kişilere dair bir ikon kırıcı görevi gören bu metinler, yeni ultra kentli bireyin post-politik aşk teması üzerinden üretilmektedir. Geçmiş hidayet dili ve eleştirel bakış, yeni dönemin post-politik dilinin gölgesinde kalmıştır. Oldukça liberal bir dünyaya doğmuş bir jenerasyonun, hidayet temalı eserlere teveccüh etmeyeceğini dile getirmek gerekmektedir. Zira hidayet dilinin ötekileştirdiği apartman, batılılaşma, kentlilik ve kılık kıyafete dair bütün retorikler, yeni nesil Müslüman gencin dünyasındaki normaller arasında yerini almıştır, almaktadır. Hem zihni hem de bedensel konforunu bozmak istemeyen yeni nesil Müslüman birey, hidayet söylemi ve eleştirinin üretildiği bir dünyaya artık yabancıdır. Post-politik yani siyasetsez, eleştirisiz, anın tadının çıkarılması gerektiğinin çokça dillendirildiği bir dönemde birey, kendisini kısa sürede meşhur yahut bulunduğu ortamda ön planda tutacak spot bilgilere ve aforizmalara yaslanmaktadır.

Özellikle yeni dönemde, tasavvufi olduğu dillendirilen ancak Deizm'in, Budizm'in çeşni olarak ara sayfalarda sunulduğu metinler azımsanmayacak derecede artmıştır. İlahi ve tasavvufi aşk söylemiyle üretilmiş metinler, her ne kadar din bağlamında sunulmaya çalışılsa da metinlerdeki seküler dünyanın kavramları gözden kaçmamaktadır. Bu dönemdeki yazarlar, romanlar üretse bile hidayet ve İslami eleştiri romanları kadar başarılı oldukları söylenemez. Zira yeni dönemin hız mefhumu romanın uzun ve sıkıcı dilinden pek hazzetmemektedir. Bu bakımdan eleştirilecek metin, romanın uzun ve sabır isteyen etüdüne uymamaktadır. Ancak dönemi okumak adına etkili olduğu düşünüldüğü için söz konusu metin merkeze alınmıştır. Nitekim son dönemde yazılan İslami romanların spot bilgiler vermekten pek öteye geçmediği söylenmelidir. Dolayısıyla ele alınan eserin bireyin iç dünyası-

³⁶ Günay Erkol - Çalışkan, "1960'lardan 28 Şubat'a Cemaati Romanlarla İcat Etmek: Siyasal İslam'ın Popüler Tezahürleri", 41.

nı doğrudan merkeze alması, eseri, İslami romanlarla mukayese etmede, muhataba, doğrudan veri sağlamaktadır.

Yeni dönemde kısa süreli belleğe hitap eden aforizmatik cümleler daha çok rağbet görmektedir. Söz konusu metinlerin sayısı oldukça fazladır. Ancak burada kısaca yeni kuşağa hitap eden yazarlardan Uğur Koşar'ın³⁷ “tasavvuf çeşnili seküler aşk metni” olarak adlandırdığımız ve 52. baskısını yapmış olan Beş Rahmet Kapısı kitabı üzerinden bir tartışma yürütülmektedir. Söz konusu bu çalışmaya bir neşter atmak, piyasadaki İslami popüler eserlerin içerikleri hakkında yeterli miktarda done sağlayacaktır. Hidayet metinlerinin basmakalıp, stereotipleştirici doğasının aksine bu metinlerde cinsiyetsiz, müphem, özgürlük ve mutluluk söylemlerinin havada uçtuğu gri bir dünyanın varlığı göze çarpmaktadır.

Popüler edebiyatın önemli özelliği olan kaçış ve rahatlama, bu metinlerin sınır uçlarında gezinmektedir. Popüler eserler, dünyadaki sorunları doğrudan konu edinip bunlara çözüm aramak yerine hepsinden bağımsız dünyalar çizmektedirler. Bilim kurgu roman yahut fantastik bir eserin günlük, sıradan hayatla çok az doğrudan ilişkisi vardır. Popüler türler içerisinde yaşadığımız hayata en çok yaklaşanlardan biri olan aşk romanları bile sıradan okuyucuların yaşayamayacağı, belki sürekli özlem duyacağı yüce aşkları konu edinmektedirler. Böylece popüler roman okurları da okuma süreci boyunca gerçek dünyanın sorunlarından kaçmakta ve romandan elde ettiği duygusal tatmini yaşamaktadırlar³⁸. “Nur Seans” kurucusu olduğu kitabın son sayfalarında gururla dile getirilen Uğur Koşar'ın kimi müşterilerini tek seansta mutluluğa ve huzura kavuşturduğu vurgulanırken, esasen popüler kültürün her şeyi kitschleştirdiği de zımni bir şekilde itiraf edilmektedir. Din duygusunun bolca karıldığı cümlelerin yer aldığı mezkûr çalışmada, “Üstat” ve “Seans” kavramlarının hoyratça bir arada kullanılmasında bir beis görülmemektedir. Günümüzde kitapçıların çok satanlar standında bulunan Uğur Koşar dünyasının manifestosu, kitaplarında yer almaktadır³⁹:

“Yaşam geçmiş ile gelecek arasında açmış bir çiçektir onu, sadece şimdiki anın içinde koklayabilirsin. Kendi hayatını yaşamıyorsan yaşadığın hayat senin değildir! Dışarıda Mucize Arama Mucize Sensin. Önemli Olan Hayatın Ne Zaman Son Bulacağı Değil; Onu Ne Zaman Hissederek Yaşamaya Başladığıdır. Ben size mutlu olmayı değil, mutluluğa dönüşmeyi gösteriyorum. Yaradan Kitaplarını İnsana Göndermişken, Yaradan Peygamberlerini İnsana Göndermişken, Yaradan Cennetinin Kapılarını İnsana açmışken ve O' sana Bu Kadar Çok Değer Veriyorken; Sen Nasıl Olur da Kendine Değer Vermezsin? Sadece yaşamın gerçekliğine uyum sağla, ruhun

³⁷ Uğur Koşar'ın: Bana Allah Yeter, En Güzel İsimler Allah'ındır, Kendini Bilen Rabbini Bilir, Allah Sizin Sahibinizdir, Allah'a Koşun, Rabbin İçin Sabret, Allah De Ötesini Bırak I ve II gibi çalışmaları vardır.

³⁸ Veli Uğur, “1980 Sonrası Türkiye’de Popüler Roman”, *Prof. Dr. Mine MENGİ Adına Türkoloji Sempozyumu*, ed. Yusuf Apaydın (Adana: Çukurova Üniversitesi Yayınları, 2012), 420.

³⁹ Uğur Koşar, *Beş Rahmet Kapısı*, 52. Baskı (İstanbul: Destek Yayınları, 2018), 289-291.

ağlamaya ihtiyacı varsa ağla, gülmeye ihtiyacı varsa gül, her deneyimi yaşa, kontrol etme. Şayet kontrol edersen bütün enerjini dışarıya akıtmış olacaksın. Sessiz ol ve yaşamın akışını izle tefekkürde kal, o akışta gelen her şey bir rahmettir”.

Kitabın bölümlerine bakıldığında ise durum oldukça endişe verici ve trajik bir hal almaya başlamaktadır. Çalışmanın neredeyse bütün sayfalarında yer bulan aşk ifadesi ilk sayfalarda her ne kadar ilahi olanı imlese de ileriki sayfalarda tamamen seküler bir imgeye bürünmektedir:

“Baktığın her yerde o varsa, aldığın her nefeste o içine işliyorsan, her telefon çağışında onun aradığını düşünerek telefona sarılıyorsan, bu bir aşk değil, bu bir bağımlılık, senin kendi merkezini terk edişinle birlikte doğan bir köleliktir!” (s. 36).

Günümüz Paganizm’inin özgürlük söylemi ile Budizm’in mutluluk, aydınlanma, kendini keşfetme, kendini bulma, kendini gerçekleştirme ve Nirvana düşüncelerinin yoğun bir biçimde verildiği görülmektedir. Başkalarını önemsemeden, şimdiyi yaşamın yüceltildiği bir dil kullanılmaktadır. Deizmin dans ve akılcı deizmin ışık metaforu da bu metinde yine sıklıkla kendisini göstermektedir

“Sen tüm hücrelerinle dansı hissederek yaşadığında, etrafında savaş da çıksa bunu hissetmeyeceksin. Yanında her şey olabilir, fakat sen orada olmayacaksın. Dansın büyüü tüm varlığını kapladığında tüm sorunlar yok olacak, eriyecektir” (s. 63).

“Hayat çok sadık bir gölgedir, o varlığın izini oluşturur. Sen içsel olarak mutluysan tüm dünyanın mutlulukla dolar, şayet sen üzgün, öfkeliysen gölge bu şekilde oluşacaktır. Unutma! Kaynak hayat değildir, kaynak sensin; hayat sadece senin köklerinden var olur” (s. 89).

“Ben sadece bir ışığım, tıpkı aydınlık bir oda gibi. Kimseye verdiğim bir şey yok, eğer yanıma gelirsen bu güzeldir, bu sana bir parça keyif, bir parça huzur verebilir, yanıma gelmezsen de yapılacak bir şey yoktur. Hepsi bu, ben sadece bir ışığım...” (s. 265).

Örneklerin arttırılabileceği metin, tasavvufun süfi temellerini kullanarak, spiritüel dünyaya atıfta bulunurken, içsel yolculuk söylemini merkeze almakta ve mantığı öteleyici cümleler kurmaktadır. Yazar; huzur, sevgi, aşk gibi kavramlar etrafında “varoluş”un bireyin bir başarısı olduğuna dair açıklamalarda bulunmaktadır. Gülü koparma, yerinden etme yaşam sevgisi gibi terkipler kullanılarak mutluluk, içsel yolculuk ve başarı gibi idealler dile getirilmektedir. Metnin genel havasına sinen bencil başarı düşüncesi; toplumu, birlik ve dayanışma duygularını ötekileştirerek inşa edilmektedir. Başarısızlığın kişinin aptallığına yorulduğu metin, her ne kadar dini ve dindarı önemser görünse de külli iradeyi yok sayan beyanlarla doludur. Budizm’in varlık felsefesine dair ürettiği retorik; mezkûr metnin, satır aralarındaki düşüncelerinde sıkça görülmektedir. Zira Budizm’e göre “ahlak, kişinin

tutum ve davranışıyla aydınlanmaya ulaşması gayesine bağlıdır”⁴⁰. Ayrıca Nirvana söyleminin de sıkça başvurulan bir metafor olduğu söylenmelidir. Deizm’in “ancak insanın tabiatında var olan ışık ona yeniden yol gösterebilmektedir”⁴¹ düşüncesi ise metnin genel havasına sinmektedir. Netice itibariyle metinde, her ne kadar İslami bir motivasyonla mutluluk ve başarı elde etmenin yollarının araştırıldığı ifade edilse de yazarın adeta bir meditasyon havası taşıyan dili, metne temkinle yaklaşmayı salık vermektedir. Metin, din dilini kullanıyorsa da kendisine dair “din istismarı” yorumlarını haklı çıkartacak düşünsel bir cepheden konuşmaktadır.

Sonuç

İslami yahut İslami tandanslı metinler, her dönem farklı veçhelerle farklı nesillere bir şeyler söyleme iddiasında olmuştur. İslami metinlerin dönemler çerçevesinde okunması bu metinlerin sağlıklı ele alınabilmesi açısından önemli bir yere sahiptir. Zira dönemler ve zihniyetler farklı zaman dilimlerine hitap etmeleri hasebiyle birbirinden epistemik anlamda ayrışma yahut kopuş yaşayabilmektedirler. Her dönemin, ihdas ettiği düşünsel yapıların, farklı insan tipolojilerine denk düştüğü söylenmelidir. Nitekim çalışmada ifade edildiği üzere 1970’li yıllar farklı siyasal ve toplumsal süreçlerin yaşandığı bir zaman dilimini imlemektedir. Özellikle toplumu dost-düşman kategorisinde değerlendiren ultra-politik siyasal dönem ve bu dönemin dili, yine benzer bir karşı konumlanış dilini beraberinde getirmiştir. Dönemin resmi ideolojisine uygun toplumsal gerçekçi metinlerin karşısında konumlanan İslamcı hidayet metinleri, karşıtının diliyle metinlerini bedenleştirmiştir. Dolayısıyla bu dönem itibariyle “biz ve ötekiler”e dair üretilen retorik ötekileştirici ve yok sayıcıdır. 90’lara gelindiğinde ise işin rengi değişmiş, içe kapalı ve taşralı Türkiye modeli; yerini, dışa açılmaya azmetmiş, kentli bir topluma yavaş yavaş bırakmaya başlamıştır. Bu dönemde kalem ehli gerek Müslüman camia gerekse seküler edebi çevreler, kendi içlerine dönük sorgulamaların olduğu metinlere imza atmışlardır. Bu dönemde, İslami camiada hidayet metinlerinin aksine içeriye dönük bir eleştirel kültürün hâkim olduğu görülmektedir. 2000’ler ve sonrasına gelindiğinde ise ultra-politik bir dünyada metin yazarı olmanın çok da zor olmadığı müşahede edilmiştir. Müslüman dünyanın dilini kullanarak bu dünyanın kültürel sermayesinden beslenen dini-tasavvufi metinlerde bir patlama olduğu görülmektedir. Yeni dönemin romantize edilmiş dili altında kitleler, popüler kültürün figürleri olarak arz-ı endam etmektedirler. Bu dönemde popüler kültürün, bolca spot bilgilerin, ritüelsiz (ibadetsiz de denebilir) bir dini yaşayışın, zihni yormayan, derin düşünmeyi engelleyen magazinsel dinî metinlerin revaçta olduğu dile getirilmelidir. Hasılı son dönem İslami yazında, dönemin mega kentli bireyinin ultra-politik doğasını ve dünyasını okşayan metinlere, kitapçıların çok satanlar reyonlarında rast gelmek sıradanlaşmaktadır.

⁴⁰ Günay Tümer, “Budizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 357.

⁴¹ Hüsamettin Erdem, “Deizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 110.

KAYNAKLAR

- Akçay, Ahmet Sait. *Bellekteki Huriler*. İstanbul: Selis Kitaplar, 2006.
- Aktaş, Cihan. "Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*. Haz. Yasin Aktay. 6: 826-836. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016a.
- ~~Aktaş, Cihan.~~ *Eksik Olan Artık Başka Bir Şey İslamcılık*. 3. Baskı. İstanbul: İz Yayınları, 2016b.
- Alver, Köksal. "İnanç ve Ritüel Arasında Huzur Sokağı Romanı: Eleştirel Bir Okuma". *I. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi (Hegemonya Karşı Hegemonya (5-7 Mayıs 2016))*. ed. Abdulkadir Buluş - Mehmet Birekul - Fatih Kaleci - Ruhi Can Alkın. 1: 371-384. Konya: EKOPİ, 2016.
- Aytepe, Mahsum. "Doğuşundan Günümüze İslamcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi". *Anemon* 4/1 (Haziran 2016):169-200.
- Bilgin, Abdülcelil. "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme". *Anemon* 2/2 (Aralık 2014): 75-84.
- Çayır, Kenan. *Türkiye'de İslâmıcılık ve İslami Edebiyat*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Çiğdem, Ahmet. "İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce İslamcılık*. Haz. Yasin Aktay. 6: 26-33. 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Çil, Hüseyin. "Türkiye'de İslami Kimliğin Bedensel Dönüşümü". *SEFAD* 39 (Haziran 2018): 327-354.
- Erdem, Hüsamettin. "Deizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 109-111. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Güler, Turan. *Türk Romanında Tasavvuf*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016.
- Günay Erkol, Çimen - Çalışkan Uğur. "1960'lardan 28 Şubat'a Cemaati Romanlarla İcat Etmek: Siyasal İslam'ın Popüler Tezahürleri". *Moment Dergi* 3/1. (2016): 21-47.
- Koşar, Uğur. *Beş Rahmet Kapısı*. 52. Baskı. İstanbul: Destek Yayınları, 2018.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. 11. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*. 20. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Narlı, Mehmet. *Roman Ne Anlatır*. 2. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- Subaşı, Necdet. *Tedâvüldeki Kitaplar*. 2. Baskı. Ankara: Tezkire Yayınları, 2016.
- Şenler, Şule Yüksel. *Huzur Sokağı*. 92. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.
- Toros, Halime. *Halkaların Ezgisi*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1997.
- Tümer, Günay. "Budizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 352-360. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Türkmenoğlu, Sevgi. "Türk Romanının Din Algısında Popülist Bir Durak: Hidayet Romanları". *International Journal of Languages' Education and Teaching* 3/2. (2015): 261-274.
- Uğur, Veli. "1980 Sonrası Türkiye'de Popüler Roman", *Prof. Dr. Mine MENGİ Adına Türkoloji Sempozyumu (20-22 Ekim 2011)*. ed. Yusuf Apaydın. 1: 418-430. Adana: Çukurova Üniversitesi Yayınları, 2012.
- ~~Uğur, Veli.~~ "Kadın Kimliği ve Modernizm Karşıtlığı: Hidayet Romanlarının İdeolojisi". *Researcher: Social Science Studies* 5/4 (2017): 810-826.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hidayet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 473-477. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

BAZI MODERN KÜRT AYDINLARININ “İSLAM” ELEŞTİRİLERİNE REDDİYE

*M. Zahir ERTEKİN**

GİRİŞ

Son yüzyılda Kürtlerin yaşadığı acılar ve travmalardan dolayı Kürt aydınları, Kürtlerin kurtuluşu için çeşitli arayışlara girmişler; yaşanılanların sebeplerini anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. Modern dünyanın siyasi ve sosyal yapılarıyla tanışan bu aydınlar, Kürtlerin geri kalmasının ya da Kürtçenin gelişmemesinin sebebi olarak İslamiyet'i göstermişlerdir.

Bu çalışmada İslam'a bakışlarını sorguladığımız yazarlar bu yüzyılın kuşağı içerisinde bulunmaktadır. Farklı coğrafyalarda dünyaya gelen Kürt yazarlar aynı kaderi paylaşmış, rejimlerinin Kürtçeye karşı geliştirdikleri sistematik baskı ve inkâr politikaları nedeniyle dillerinin maruz kaldığı haksızlığı iliklerine kadar yaşamışlardır.

Türkiye'de cumhuriyetin kurulmasıyla beraber Kürtlerin yaşadığı coğrafyalarda yıkım, sürgün ve ölümle iç içe geçen büyük acılar yaşanmıştır. Kürtlerin dinî müesseseleri kapatılırken buna karşı çıkanlara sert müeyyideler uygulanmıştır. Yaşadıkları bu travmalar neticesinde ciddi bir yöntem ve yönetim boşluğu yaşayan Kürtler, farklı arayışlara yönelmişlerdir. Celadet Âlî Bedirhan'ın (1893-1951) Şam'da yayınlamaya başladığı “Hawar” dergisi bu arayışın ve bir kurtuluşun sadece bir örneğini teşkil etmektedir.

Diğer yandan Batı eksenli seküler bir akıl, siyasi bir akım olarak Kürtler arasında özellikle 1960'lı yıllardan sonra yayılmaya başladı. Sovyetlerin Marksist-Sosyalist etkisi birçok ülkede olduğu gibi Türkiye'de ve Kürtler arasında yayılmaya devam etti. “Soğuk savaş döneminde, Marksizm/Sosyalizm uluslararası arenada etnik hareketler ve topluluklar üzerinden kendini ifade etme yöntemi-ne/stratejisine başvurdu. Marksizm, teorik düzlemde “Ulusların Kendi Kaderini Belirleme Hakkı” ilkesi üzerinden etnik hareketlere ve topluluklara iyice sızdı. Marksizm, özellikle, 20. yüzyılda ulus devletlerin ve ideolojilerinin baskılarına/şiddetine maruz kalan Kürt siyasi hareketlerinde, dini hareket ve yapıların yeni Türkiye Cumhuriyeti tarafından tasfiye edilmiş olmasının doğurduğu boşluktan da

* Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatı. zahiretekin@hotmail.com

faydalanarak, oldukça fazla yer buldu.”¹ Öyle ki bazı dini Kürt şahsiyetler bile bu düşüncenin etkisiyle dönüşmeye başladı. Bu belki de Kürt medreselerinin işlevselliğini resmi ve gayriresmî anlamda yitirdiğinin ilk ciddi belirtileriydi. Zira ülkede alfabe değişmiş, Arap alfabesiyle yazılmış küçük muskallardan da korkular hale gelmişti. Bu boşluk Marksist-Sosyalist bir akımın Kürtler içinde yayılmasına zemin hazırladı. Diğer yandan okullardaki eğitimin seküler ve milliyetçi karakteri, süreç içerisinde Türklerle beraber Kürt gençlerinin de yavaş yavaş bu kimliği ve tarzı benimsemesine neden oldu. Yine bu dönemde Türk düşünce ve yazın dünyasına sol düşüncelerin girişi, bu yaklaşımın eşit halklar temelinde topluma bakması, Kürtlerin dil özgürlüğü bağlamında kısmen de olsa nefes almalarını sağladı. Diğer taraftan medreseler, gerek resmi ideolojiye gerekse bu yeni ideolojiye karşı kendini revize edemediği için nispeten geri kaldı. Ayrıca, Türkiye’de yapılanmaya başlayan dini-tarikat ve cemaat kurumları, milliyetçi bir yol çizmeyi ve devletin resmi ideolojisinin dışına çıkmamayı yeğlediler. Bu durum, ufak tefek ayrıntıları bir kenara bırakırsak bugün de geçerliliğini korumaktadır. İslam’i yapılanmalar Kürtlerin dil, tarih ve haklar bağlamında sessiz bir tavrı tercih ettiler. Bir kısım yapılanmaların temel kaynakları, Kürtlerle ilgili bölümler yeniden gözden geçirildi. Örneğin Nurcular resmi ideoloji ile karşı karşıya kalmamak için Risale-i Nurlar’da Kürt ve Kürdistan ile ilgili yerlerini çıkarmak suretiyle tahrifat yapmışlardır.² Bu zihniyet ile büyüyen milliyetçi-muhafazakâr Türk kamuoyu da giderek Kürt meselesine karşı duyarsızlaştı. Zaten evveliyatta da eşitlik ve kardeşlik temelinde bir duygu birliği yoktu. Bu sebeplerden dolayı bir kısım Kürt aydın ve yazarları da İslam’i öğrenme fırsatı bulmadan veya böyle bir aktiviteyi düşünmeden, sadece onu temsil ettiğini savunan kesimlerden hareketle İslam hakkında yorumlar yapmaya başladılar. Bu da doğal olarak yanlış yorumlamaları beraberinde getirdi.

Modern Kürt Edebiyatı alanında eser üreten yazarlar da yukarıda bahsi geçen olumsuz atmosferin etkisiyle İslam hakkında sübjektif bir yoruma dayalı menfi bir tutum geliştirdiler. Bu tutumun temel argümanını ise “İslam, Kürtçenin gelişimini durdurmuştur” iddiası oluşturmaktadır. Ne var ki bu iddiayı irdelediğimizde tepkisel ve iyi niyet ile bağdaşmayan bir düşüncenin kalıntılarıyla karşılaşmaktayız.

İsimler ve şahıslar üzerinden bir meselenin ispatına kalkışmanın veya isimler üzerinden reddiye yazmanın çok doğru olmadığını biliyoruz. Ancak bildirimize mevzu teşkil eden husus, topyekûn bir milleti ilgilendirdiği ve bu konuyu işleyenlerin etki alanı geniş olduğu için isimler üzerinden hareket etmeden, iddiaları muhatap almaya çalışacağız.

¹ Müfid Yüksel, “Kürt kimliği ve komünizm-3”, Yeni Şafak Gazetesi, erişim: 02 Nisan 2019, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mufityuksel/kurt-kimligi-ve-komunizm-3-2007864>

² Bkz. Hüseyin Siyabend Aytemur, *Risale-i Nur'da Yapılan Tahrifat*, (İstanbul: Hivda Yayınları, 2015).

Esasen bu tür iddia sahiplerinin öncelikle iddialarını sağlam delillere dayandırmaları gerekmektedir. Oysa mezkûr şahısların böyle bir yolu seçmedikleri ortadadır. Örneğin Mehmet Uzun *Destpêka Edebiyata Kurdi* isimli eserinde³ 2-3 sayfa boyunca dillendirdiği iddiaları için herhangi bir kaynak belirtmediği halde aynı eserinin başka bir bölümünde Kürt ulemasının çalışmalarını kaynak olarak kullanarak bizzat kendisini tekzip etmektedir.⁴ Bu da esasen kendisine ilmi bir cevap vermeyi gerekli kılmamaktadır. Ancak biz yine de genç neslin kafasını çokça kurcalayan ve temelleri son yüzyılın ortalarında şekillenen bu iddialara çok kısa ve öz bir şekilde cevap vermeye çalışacağız. Bunun için yüzyıllar boyunca Kürtçenin gelişimine katkı sunan ana unsurları tespit etmeye çalışacağız. Kürtçeyi bugüne taşıyan temel dinamikler belirlendikten sonra, Kürtçenin ilerlemesinin ve gerilemesinin sebepleri de kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır.

Böyle bir konuyu incelememizin sebebi, bu alanda eline kalemi alan herkesin, fikriyatı istikametinde istediğini yazması ve yazılanlara herhangi bir tenkit yapılmadığı için de, bunların tamamının doğruymuşçasına kabul görmeleridir. Bu çalışmada maksadımız eleştiri kapısını açarak zihinlerde soru işaretleri oluşturmak ve argümanlara bir reddiye ile bu alandaki eksikliğe küçük bir katkı sunmaktır.

İSLAM DİNİ YAZILI KÜRTÇENİN GELİŞİMİNE ENGEL OLDU MU?

Bu düşünceyi tartışmadan kabul etmek için, İslam'dan önce yazılı Kürtçeye dayalı pek çok esere atıf yapmak lazımdır. Akla gelen ilk soru şu; İslam'dan önce Kürtçe yazılan eserler var mı? Varsa nelerdir? Nerededirler? Bunlar üzerinde yapılan araştırma var mı? Bu konuyla az buçuk ilgili herkesin rahatlıkla cevap vereceği gibi, İslam'dan önce elimizde Kürtçe bir eser yoktur. Şayet İslam'dan önce herhangi yazılı bir eser yoksa İslam hangi gelişimi durdurmuş olabilir? Bir yerde bir ilerleme olacak ki, yeni gelen yönetim, yönetici veya yeni doğan bir ideoloji, din, felsefe vs. var olan ilerlemeye karşı cephe alsın ve onun gelişmemesi için çaba harcasın, kendi gelişimi ve yayılmacı zihniyeti için önceki gelişim sürecini bir tehlike addetsin ve bu

³ Mehmet Uzun, *Destpêka Edebiyata Kurdi*, (İstanbul: Beybün Yayınları, 1992), 23-25.

⁴ Mehmet Uzun'un Kürt Edebiyatına Giriş isimli eserinin "Kürtçe ve Önündeki Zahmetler" başlıklı bölümde çalışmamıza temel teşkil eden fikirlerini şu şekilde kaydeder: "Konuya girmeden önce belirtmesi gerekir ki İslam Kürtçe'nin gelişimine kötü bir tesir yapmıştır. Bana göre Kürtçe'nin gelişiminin önündeki en büyük engel ve Kürtçe'nin aktif ve yazılı bir dil olmasını engelleyen en büyük etken İslam dindir. Bizim yazılı Kürtçe ve Kürt Edebiyat tarihi hakkındaki bilgilerimiz çok sınırlıdır. Bildiğimiz kadarıyla, Kürtler istemedikleri halde İslam orduları, yedinci yüzyılda Kürdistan'a girdiler ve zor kullanılarak Kürtleri İslamlaştırdılar. Bunun sonucunda Kürtleri dilleri, kültürleri ve sosyal hayatları bütünüyle Arapçanın tesiri altına girdi. Mukaddes kitap "Kur'an"ın dili Arapça olduğu için, bu kitabı öğrenmek ve onu hatmetmek Arap dili ile oluyordu ve bu durum Arapça'yı bilmemeyi zorunlu hale getiriyordu. Dolayısıyla Kürdistan'da eğitim dili Arapça olmaya başladı. Avrupa devletlerinin aksine, yenin din, İslam'ın Kürdistan'da yayılması, Kürtlerin dilinin gelişimine katkı sunmadı. Oysa Avrupa'da Hristiyanlık, oradaki milletlerin dilinin gelişmesine katkı sunmuştu. Ayrıca Avrupa milletleri "İncil"i kendi dillerine çevirmek suretiyle dillerine büyük gelişme olanağı sundular. Bu sayede bütün Avrupa milletleri dilde birlik sağlamış oldular. Fakat maalesef İslam için aynı şeyleri söyleyemiyoruz... İslam Dininin Kürdistan'a gelmesiyle Kürdistan'da eğitim sistemi de dönüşüm yaşadı. Medreseler bu dinin temel eğitim yuvaları oldu." Bkz. Uzun, a.g.e., s. 23-25.

konuda yeni yöntemlerle projeler üretsin. Öncelikle Kürtçenin böyle bir yazılı edebiyatı hakkında bugüne kadar bir bilgimiz bulunmamaktadır. İkincisi İslam dininin Kürtçeye ne tür yaptırımlar uygulamak suretiyle gerilemesine sebep olduğunu, yöntemleri ve gerekçeleriyle izah etmek gerekir. Dolayısıyla bu mantık ile en kötü ihtimalle İslam dini bu dile (Kürtçeye) bir katkı sunmamış olabilir. Kaldı ki böyle bir durum da söz konusu değildir. Tam aksine eskiden beri Kürtlerin yaşadığı yerlerdeki eğitim kurumlarında dini eğitim hep Kürtçe ile yapılageldiği için Kürt dili günümüze kadar varlığını koruyabilmiştir. Dilleri ve renkleri Allah'ın bir ayeti olarak niteleyen (er-Rûm 31/22) bir dini, bir halkın dilinin gelişmesinin önünde engel olarak gören zihniyet bu dinin kaynaklarını okumamış veya okuduysa anlamamış demektir. Kaldı ki Kur'an muhatabının öncelikle akrabalarına ağırlık vermesini ve onları ihya etmesini salık vermektedir. Bu konuda şu ayete bakmak kâfidir: “Ey nebi öncelikle en yakın akrabaların olan aşiretini uyar ve hakka çağır” (eş-Şuara 27/214). Ayrıca İslam dinini kabul eden Farsların ve Türklerin İslam'ın etkisinde gelişen muazzam bir edebî birikimi vardır. Nasıl oluyor da bir din, Türkçeye ve Farsçaya bu denli olumu bir tesir ortaya koymuşken Kürtçenin gelişmesine engel olsun.

İSLAM ÖNCESİ YAZILI KÜRT EDEBİYATI

Kürtlerin ataları olarak Medleri kabul eden bir grup araştırmacı, Medlerin dil ürünü olan bir alfabeyle Avestayı yazdıklarını ve Kürtçenin Avestik Medceye dayandığını iddia ederler. Bu, Avesta metinlerinin Kürtçe olduğunu ima etmektedir.⁵ Bu iddianın kimi araştırmalar neticesinde doğru olmadığı ispat edilmiştir.⁶

Selim Temo⁷, Mamoste Qedri⁸ ve Mehfûz Mayî 19. yüzyılda Hewraman Bölgesi'nde, M.Ö. 330 yılına tarihlendirilen ve Boraboz adlı bir şaire ait olduğu iddia edilen bir şiiri Kürtçenin ilk yazılı örneklerinden saymaktadırlar. Ergin Öpengin bu bilgilerin kesinlikten uzak ve şaibeli olduğunu bilimsel bir dille izah etmektedir.⁹

⁵ Selim Temo, *Kürt Şiiri Antolojisi*, 2. Baskı, C. I, (İstanbul: Agora Yayınları, 2007), XIII.

⁶ Ergin Öpengin, “Tevatür ve Temellük Kışkacında Kürt Kültür Tarihçiliği”, *Kürt Tarih Dergisi* 11/11, (Şubat-Mart 2014): 18-29.

⁷ Selim Temo, *Kürt Şiiri Antolojisi*, XIII.

⁸ Mamoste Qedri, “Nivîsîn û Alfabe Di Nav Pêşiyên Kurdan de”, *Bir Dergisi* 4 (Zivistan-Bihar 2006): 127-128.

⁹ “... İddia edilen tarih itibarıyla şiirin yazılışı, Med İmparatorluğu'ndan (M.Ö. 700-558) sonrasına, Ahamenişiler (M.Ö. 558-330) devrine denk düşmektedir. Bu dönem, İrani diller kronolojisinde Yeni Avestaca ve Eski Farsçanın mevcut olduğu geç Eski İrani dönemden erken Orta İrani (Yeni Partça) dillere geçiş önemidir. Avestacada bu dönemden kalan yazıt yoktur; Eski Farsçadan ise mevcut metinler bu dönemde çivi yazısıyla yazılmış kitabelerden (ör. Ahamenişî kralı Darius'un M.Ö. 522 yılına tarihlendirilen Behistun kitabesi) ve belli sayıda tableten ibarettir. İrani diller filolojisi, görece önemli oranda eski dilsel materyalin varlığıyla dünyadaki hatırı sayılır filolojilerdendir. M.Ö. 330 yılına dayanan bu şiirin, o devrin dillerinin her bir kelimesi, sesbilimsel veya biçimbilimsel özelliği üzerine titiz araştırmalar yapıp yayınlayan İrani diller filologlarının gözünden kaçmış olması ihtimalinin düşüklüğü, mevzu bahis olan “tarihsel” şiirin mevcudiyetini zaten gayet şaibeli kılmaktadır.” Bkz. Öpengin, “Tevatür ve Temellük Kışkacında Kürt Kültür Tarihçiliği”, 20.

Bazı araştırmacılar Zerdüşti bir şairin, M.S. 7. yüzyıla ait olduğu iddia ettikleri şiirlerini ilk yazılı Kürt kaynakları arasında gösterip iddia etmişlerdir ki söz konusu şiir/ler bir parşömen üzerinde, 1950'li yıllarda Kürdistan Bölgesel Yönetimi şehirlerinden Süleymaniye yakınlarında bir mağarada bulunmuş ve Goranice¹⁰ yazılmıştır.¹¹ Bu şiirin ana kaynağına dair bir belgeye bugüne kadar rastlanmadığını hemen belirtmemiz lazım.¹² Ancak 9. yüzyıl Keldani âlimi İbn Wehşiye'nin kitabında Kürtlerin kullandığını belirttiği alfabelerle yazılan Kürtçe kitaplardan bahsedilmektedir. "Kürtlerin, geç Orta Çağ'dan itibaren tespit edilen yazılı eserlerinde kullandıkları Arapça-Farsça alfabeden uyarlanmış yazı sisteminden önce yazıyla olan irtibatlarını gözlemleyebileceğimiz tek tarihsel atıf, İbn Wehşiye adlı Keldani bir âlimin 856 yılında eski alfabeler üzerine yazdığı Arapça *Şewqu'l-Müsteham Fi Ma'rifeti Rumûzi'l-Eqlam* adlı eserde yer almaktadır."¹³ Yine İbn Wehşiye'nin kitabından Binû Şad ü Masîsüratî alfabelerinin Kürtlere ait olduğunu ve Kürtlerden başka kimsenin kullanmadığını belirten araştırmacılarımız vardır.¹⁴ Ne yazık ki bu bilginin sahil olmadığı bilginin kaynağına ulaşan başka araştırmacılar tarafından ispat edilmiştir.¹⁵

Görüldüğü üzere İslam öncesi Kürt yazılı birikimi hakkında birkaç zorlama isnadın dışında elle tutulur bir veri olmadığı görülmektedir. Ayrıca Kürtlerin İslam'dan önce yazılı bir eserine rastlamıyor olmamız onun ne kıymetini azaltır ne de zenginliğine gölge düşürür. Zira bir dilin zenginliğinin ölçüsü o dilin milattan öncesinden başlamak suretiyle eserler vermiş olması değildir. Nitekim dünya dil haritalarına baktığımızda bu kaideyi kendinde barındıran pek az dil ve/veya dil ailesi olduğunu görürüz. Avrupa dil ailesine ve bu dillerin ilk yazılı metinlerine bakılırsa mesele daha net anlaşılır. Bir de zoraki araştırmalar bir nevi etki tepki kanunu gereği milliyetçi Türk ve Fars milletlerinin kendi tarih kökenlerini eskilere götürürken sergiledikleri abartı ve yalan etkisinin Kürtlere de sirayet ettiğinin bir

¹⁰ Oysa şiir Sorani lehçesinde yazılmıştır.

¹¹ Maruf Xeznadar, *Mêjûy Edebî Kurdî*, C. I, (Hewlêr: Aras Yayınları, 2010), 50.

¹² Mehrdad R. İzady "Bir El Kitabı Kürtler" isimli eserinde bu şiirin bir sahtekârlık ürünü olduğunu şöyle kanıtlar. "... Ancak söz konusu parşömen bir sahtekârlıktan ibarettir. Çünkü a) gelişimi için 1000 yılın daha geçmesi gereken Sorani lehçesinde yazılmıştır. Eğer parşömen gerçek olsaydı, mantıken Gorani lehçesinde yazılması gerekirdi. b) parşömenin bulunduğu iddia edilen Orta Kürdistan Kürtleri İslam akınları esnasında ağırlıklı olarak Hıristiyan idi. Geriye kalanların çoğu ise yaresani idi. (Zerdüşter ve Yahudiler marjinal bir kesimi oluşturuyordu. c) söz konusu parşömen hakkında hiçbir zaman bilimsel bir tarihlendirme ve özgünlük incelemesi sunulmamıştır ve üzerindeki yazıda kullanılan alfabenin teşhis edilmesini sağlayacak hiçbir fotoğraf mevcut değildir. Muhtemelen umutsuz bir milliyetçi sahtekârın işi olan bu parşömen, Kürt yazılı edebiyatının, özellikle de Sorani lehçesi ile yazılmış edebiyatın "tarihini" açığa çıkardığı farz edilmiştir." (bkz. Mehrdad R. İzady, *Bir El Kitabı Kürtler*, (İstanbul: Doz Yayınları, 2004) 313.

¹³ Öpengin, "Tevâtür ve Temellük Kısacasında Kürt Kültür Tarihçiliği", 24.

¹⁴ Qedri, "Nivîsîn û Alfabe di nav pêşiyên Kurdan de", 127-128.

¹⁵ Haşim Özdaş, "Rexneyek li Ser Niqaşên Alfabe ya Binûşad û Masî Es-Sorati", *Nubihar Akademi* 5/9 (Aralık 2018): 122; Ronî El-Merani, Muhammed (Muaz Yakup), "Bilinen En Eski Kürt Alfabetesi", (wergêr, Haşim Özdaş), *Kürt Tarihi Dergisi*, 5, (Şubat-Mart, 2013): 14-20.

göstergesidir. Hâlbuki iki yanlış bir doğru etmediği gibi, ısrarla İslam’dan önce Kürtçeye yoğunlaşmak, beraberinde diğer komşu milletlerin yaptığı hatalara düşme ihtimalini getirecek, muhatabını uydurma kaynaklar bulmaya zorlayarak komik duruma düşürecektir. Güneş-Dil Teorisinin düştüğü durum bu konuda en iyi örneklerden biridir.

KÜRT MEDRESELERİNİN KÜRTÇEYE KATKILARI

Kürt medreselerinde araştırmacıların tespitlerine göre Sarf ilminden aruz, münazara ve siyere kadar 21 ayrı ilim dalında ders okutuluyordu.¹⁶ Yine uzmanlar okunan eserlerin üç aşamalı olarak okutulduğunu ve bu aşamaların da seviyelere göre ayarlandığını belirtmektedirler. Her aşamada okutulan kitaplar ayrıdır. Birinci kategori *suxte/ilköğrencilik* kategorisidir. Bu aşamada *elifba*¹⁷, Kuran, Mela Hüseyini Bateyî’nin Kürtçe *Mevlidnamesi*, Ehmedê Xani’nin *İslam Akidenamesi* ile *İman Akidenamesi* ve son olarak Mela Xelilê Sêrtî’nin *Nehcu’l-Enamı* okutuluyordu.¹⁸ Dikkat edilirse bu ilköğreticilik aşamasında okunan kitapların hemen hemen hepsi Kürtçedir. İkinci aşama *feqîlik/talebeklik* aşamasıdır ki bu aşamada toplam 18 eser okutulmaktadır. Bu aşamada okutulan ilk kitap Ehmedê Xani’nin *Nûbihara Biçûkan* isimli eseridir. Bu eser temel bir eser olarak her zaman okutulmuştur. Çünkü bu eser manzum Kürtçe-Arapça sözlüktür ve öğrenciyi Arapçaya hazırlamaktadır. Xani bu eserinde yer yer öğrencilere eğitim ve pedagoji alanlarında, Kürtçe öğütler de vermeyi ihmal etmemiştir. Bu eser baştan sona kadar ezberlenen sıra kitaplarındandır. Bu dönemin okutulan son eseri Eyyübîler döneminde yaşamış İbn Hacib Cemaleddin Ebî ‘Emr Usman el-Kurdi’nin (ö. 1248) *Kaftiye* isimli Arapça nahiv kitabıdır. Xani’nin *Nûbihara Biçûkan* isimli eserinin dışında bu aşamada okutulan 3 adet Kürtçe eser daha vardır. Bunların 3’ü de Mela Yunus el Helqetîni (ö. 1785) ye aittir. Bu eserlerin;

Birincisi; *Tesrîfa Kurmancî*. Cürcani’nin İzzî isimli eserinin Kürtçe tercümesidir. Baştan sona kadar ezberlenen sıra kitaplarındandır.

İkincisi; *Zurûf*. Baştan sona kadar ezberlenen sıra kitaplarındandır. Arapça Nahiv ilmini içerir.

Üçüncüsü; *Terkîb*. Cürcani’nin ‘Evamil isimli eserinin mukaddimesinin Kurmancî irabıdır. Bu da baştan sona ezberlenen sıra kitaplarındandır.

¹⁶ Merdan Newayî, *Tesrîfa Teremaxî- Yekemin Gramera Kurdiya Kurmancî*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2018), 41.

¹⁷ Kürtçe hazırlanan elifba için bkz. Xelil Xeyaliyê Motkî, *Elifbayê Kurmancî*, (İstanbul: Hivda Yayınları, 2016).

¹⁸ Newayî, *Tesrîfa Teremaxî*, 42. Medreselerde okutulan sıra kitapları ve iç işleyiş için bkz. Mehmet Yalar ile Röpörtaj, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* -www.e-şarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı: III/Diyarbakır Nisan 2010; Ahmet Yayla vd., “Medreselerde Eğitimsel Bir Geçmiş Olan Kişilerin Medrese Eğitimine İlişkin Görüşleri”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14/39, (Mart 2017): 486-503.

Üçüncü aşama taliblik/yüksek ihtisas dönemidir. Bu dönemde okutulan toplam 15 eserin ilki Abdurrahman el-Câmi'nin, *el-Fewa'idü'z-Ziya'iyye: Şerhu Kafiyeti İbni'l-Hacib* isimli eseridir. Bu eser Arapça Nahiv kurallarını içermektedir ve İbni Hacib'in Kafiye isimli eserinin şerhidir.¹⁹ Bu devrede okutulan son eser ise hadis, tefsir ve fıkıh usulü alanında yazılmış Cemu'l- Cevami' isimli eserdir. Bu eserin yazarı Abdulvahab b. Ali es-Subkî'dir (ö.1370).²⁰

Burada konumuzu yakından ilgilendiren iki önemli husus bulunmaktadır. Birincisi ve en önemlisi okunan eğitim dilinin Kürtçe olmasıdır. Yani kitap Arapça veya Farsça da olsa, hoca talebeye onu Kürtçe şerh ederdi. Okutulan onlarca kitabın pek çoğunun ezberletildiğini düşündüğümüzde mevzunun ehemmiyeti daha iyi anlaşılacaktır. Medreseye gelen başka milletten öğrenciler de bu metot sayesinde Kürtçe öğrenmişlerdir. Yüzyıllarca süren bu eğitim faaliyetinin Kürtçeye büyük katkısı olmuştur. Bunun canlı şahitlerinden biri konuyu şöyle özetlemektedir. "...Medreselerin eğitim dili öncelikle öğrencinin anadilidir. Müfredatın başlangıç düzeyindeki dersler Kürtçedir²¹. Hoca dersi Kürtçe açıklardı, müfredat dili de Kürtçedir. Ancak başlangıç düzeyini aştıktan sonraki dil müfredata dönük olarak Arapça, ders verme ve açıklama dili ise Kürtçedir. Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu'daki medreselerde dil, Kürtçedir. Eğer öğrenci Zaza ise, hoca da Zazaca biliyorsa, dersler Zazaca açıklanır ve öğretilirdi. Eğer Zazaca bilinmiyorsa dil, Kürtçedir. Yabancı dil olarak Farsça öğretilir. Sadi Şirazi'nin Gülistan adlı eseri okutulurdu."²² İkincisi bizzat Kürtçe kitapların okutulmasıdır. Okutulan Kürtçe kitaplar küçük yaşlardaki çocukların zihninde paha biçilmez bir şekilde yer edinmektedir. Onca şairin bu nevi medreselerde yetişmesinin belki de birinci amili okutulan Kürtçe eserlerin tesiridir.

KLASİK KÜRT EDEBİYATI: MEDRESE EDEBİYATI

Klasik Kürt edebiyatını *medrese edebiyatı* olarak isimlendirmek mümkündür. İlk dönemlerden beri, özellikle Eyyubî, Mervanî, Selçuklu ve Osmanlı devletleri döneminde günümüz Doğu ve Güney Doğu Anadolu'sunda faaliyet gösteren medreseler, genel itibarıyla Diyarbakır, Bitlis, Hakkâri, Siirt, Mardin, Aqtepe, Halenze, Nurşin, Şirvan/ Kufra Pervari, Hişet, Basiret, Cizre vs. gibi medreselerde tedrisat yapılmıştır.²³

¹⁹ Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 56.

²⁰ Dursun Hazar, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Ders Kitapları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, (Mayıs 2001): 280.

²¹ Burada Kürtçe'den maksat Kürtçe'nin Kurmancî lehçesidir. Alıntı olduğu için müdahale etmek suretiyle "Kürtçe" sözcüğü yerine "Kurmancî" sözcüğünü yerleştirmeyi etik bulmadık.

²² Ahmet Yayla vd., "Medreselerde Eğitimsel Bir Geçmişi Olan Kişilerin Medrese Eğitimine İlişkin Görüşleri", 495.

²³ İhsan Süreyya Sırma, "Müslümanlarda Eğitimin Tarihi Süreci İçerisinde Medreseler", *Medrese Gelenegi ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, (Muş, 5-7 Ekim 2012), ed. Fikret Gedikli (Konya: M.Ş.U., 2013) 68.; ayrıca bkz. Zeynelabidin Zinar, *Xwendina*

Kuruldukları ilk günden bugüne kadar, Kürtçe'nin hemen hemen bütün klasik yazın ürünleri bu medreselerin ürünüdürler. Bu mahsulât Kürtçe'nin bütün lehçeleri (Kurmançî, Zazakî, Soranî, Lekî, Goranî Belûcî, Hewremanî vs.) için geçerli bir durumdur. Yani medrese etrafında şekillenmeyen bir Kürt edebiyatından bahsetmek mümkün değildir. Patronaj meselesi klasik Kürt şairlerin yetişmesine vesile olmadığı ve bu bağlamda ciddi bir yazılı yekûndan bahsedemeyeceğimiz için de, saf ve dürüst bir medrese geleneğinin yetiştirdiği bağımsız bir edebiyattan bahsediyoruz. Şekil ve içerik itibarıyla Arap ve Fars edebiyatlarının benimsendiği bu edebiyatın, ürün yelpazesinin azımsanmayacak boyutlarda olduğunu söylemek mümkündür.²⁴ Burada Kürt medrese edebiyatını komşu milletlerin edebiyatından ayıran bazı farkları zikretmek gerekir.

1. İktidar veya patron şemsiyesine sahip olmamasıdır. Her ne kadar mirlerin saraylarında yetişen bir şair grubu varsa da, bunların muallimleri yine medrese kökenli hocalardır. Ayrıca bu babta ele alacağımız Kürt şair sayısı da oldukça azdır. Bunun artlarından da eksilerinden de söz etmek mümkündür.

2. Kürt medreselerinde yetişen klasik Kürt yazar ve şairlerin eserlerinin yüzü daha çok manevi âleme dönüktür. Daha açık bir ifade ile divanlar, divançeler, keşkoller ve diğer klasik edebi ürünler incelendiğinde, duygu ve mesaj miktarında *ladinilik* neredeyse yok gibidir. Medrese müfredatının ve muhteviyatının yansıması olan bu eserler, edep ve adap manzumeleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Mesnevilerin ruh hallerinde bunu görmek mümkündür. *Aşknamelerde* bu barizdir. *Miraçname* ve *mevlidnamelerde* bu duygu zirve noktasına çıkar. Dolayısıyla klasik Kürtçenin eserleri, -bilinen bir-iki şairin birkaç şiiri dışında (Mela Ehmedê Nalbend, Şêx Rıza Talebanî) - *oğlannameler*, *hamamnameler* ve *bahnamelerle* adından rahatça bahsedilebilen diğer dillerin edebiyatlarından rahatlıkla ayrılmaktadırlar. Daha yalın bir ifade ile medrese terbiyesi dışına çıkmayan bir edebiyatı vardır Kürtçenin. Bu edebî mahremiyetin sınırları sarsılmamıştır. Bunun en önemli sebebi medrese kültürü olduğu gibi, bu medreselerden yetişen yetkili ve önder şahsiyetler tarafından yazılmış olmalarıdır. Bunun en rahat ispatı, bu edebiyatın en önemli simalarının isimleri ve şiirlerinde kullandıkları sıfatlarda görmek mümkündür. Örneğin Melayê Cizîrî, Feqiyê Teyran, Şêx Ehmedê Xanî, Melayê Bateyî, Mela Xelilê Sêrtî, Seyid Eliyê Findikî, Mela Ehmedê Xasî...

Medresê, (Stockholm: Pencinar Yayınları, 1993); M. Halil Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009); Şakir Epözdemir, *Medreseyên Kurdistanê di Dewra Miran û Neqşebendîyan De*, (İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2015); Mele Birhanê Tarîni, *Medrese ji Her Aliyî ve Medreseyên Me*, (Ankara: Şin Yayınları, 2011).

²⁴ Bugüne kadar 746 klasik Kürt şair ve yazar ismi tespit etmiş bulunmaktayız. Bunların tamamı en az bir Kürtçe eserin müellifidir. Eser sayısı 20'yi aşan şairler de bulunmaktadır. Esasen bunu liste halinde bildirimine ekine yerleştirmeyi düşünüyorduk. Ancak sayfa sayısı çoğaldığı için bunu yapmadık. (M.Z.E.)

Dikkat edilirse Mela, Şêx, Seyid ve Feqî nisbeleri medreselerde ve halk nezdinde çok muteber sıfatlardır. *Mela* bir köyde hem imam, hem hâkim, hem kadı hem öğretmen idi. Çünkü o, medreseyi bitirmiş, icazetini almış ve bir yerleşim merkezinde medrese açmaya yetkili kişiydi. *Feqî* daha mütevazı bir lakap olup, “Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz” öğretisine atfen, büyük bir âlim olmasına rağmen kendisini *talebe* olarak görmeyi yeğlemiş ve bu ad ile meşhur olmuştur. *Seyid*, şecereleriyle Hz. Peygamberin soyundan gelen kişiler için kullanılırdı ki bu isim ile klasik Kürt edebiyatına hizmet etmiş onlarca isme rastlamak mümkündür. *Şêx*, hem ilimde hem de manevi mertebelerde terakki sağlamış büyük şahsiyetlere verilen isimlerdir. *Şêx* aynı zamanda bir tarikatın başında postnişindir ve tarikat dersi vermek suretiyle tasavvufa ve dolayısıyla tasavvuf perdesi altında İslâm’a hizmet etmektedir. Klasik Kürt edebiyatında bu mertebede olup Kürtçe eser veren pek çok şair bulunmaktadır ki bunlardan ilk akla gelenleri, Eli Herîrî, Ehmedê Xanî, Mewlana Xalidê Şehrezorî, Şêx Ehmedê Feqîr, Şêx Muşeref Xînuî vd.

3. Medresenin mahsulü olan klasik Kürt edebiyatı, yetiştirdiği isimlerden çok azı müstesna,²⁵ ömürlerini inandıkları yolda tamamlamış ve yazdıkları ile Kürt edebiyatına büyük katkı sağlamışlardır.

4. Klasik Kürt edebiyatı üzerine şu ana kadar ‘Kürt Edebiyatı Tarihi’ adı altında pek çok eser yayımlanmıştır ancak henüz tamamlanmış ve/veya kemale ermiş bir araştırma yoktur. Kürtçenin özellikle son yüz yılda yaşadığı zorlu süreç sebebiyle yeterince incelenmemiş ve eski eserlerini ortaya çıkarmaya dönük yeteri kadar araştırma yapılmamıştır. Dolayısıyla klasik Kürt edebiyatı neredeyse her gün ortaya çıkan yeni bir şair veya yeni bir eserle zenginleşmeye devam etmektedir. Bu durum, oturmamış bir literatür üzerine çok sağlıklı ve net yorumlar yapmayı güçleştirmektedir.

4.1. Kürtçenin İlk Şairleri

Diğer bazı Müslüman milletler gibi Kürtler de İslâm dinini kabul ettikten sonra yazılı bir edebiyata kavuşmuşlardır. Buna *İslami Kürt Edebiyatı* adını da verebiliriz. Şunu en baştan söylememiz gerekir ki Kürt İslâm âlimleri, anadillerinden ziyade Arapça yazmışlardır. Bunun elbette ki pek çok sebebi vardır. En başta Arapçanın hâkim dil olması, yani eğitim dili olmasının bunda etkisi vardır. Ancak yazılı Kürt Edebiyatı, bütün kısıtlı araştırma imkânlarına rağmen günbegün ortaya çıkan yeni eserlerle gittikçe mevcudiyetini daha güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Klasik edebiyatın her türünde eserler veren Kürtçenin en büyük talihsizliği araştırılmamış olması ve uzun yıllar boyunca sansüre ve yasaklanmaya maruz kalmasıdır. Bu

²⁵ Cegerxwîn (Mela Şêxmûs el Hesarî) Kürt medreselerinde yetişmiş fakat sonraları başka fikri akımlara kapılmıştır. Burada Cegerxwîn’in Kürt edebiyatına katkısını görmemek büyük bir haksızlıktır. Maksadımız onun fikri açıdan okuduğu medrese çizgisinin dışına çıkmış olduğunu ifade etmektir. Yoksa onun şiiirleri Kürt şiiirinin baş yapıtlarından olduğuna kimsenin itirazı olmamalıdır.

yasak perdesi yırtılınca, Kürtçenin yazı zenginliğinin de küçümsenmeyecek ölçüde olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bilindiği üzere Kürtçenin İslamî döneme ait ilk yazılı ürünleri Lorî lehçesinde verilmiştir. Baba Tahirê Hemedanî (ö. 1055) bu yazımın ilk temsilcisi kabul edilmektedir.²⁶ Lorî lehçesinden sonra Goranî lehçesinde yazılan eserler, Kürtçenin ikinci sırada eser veren lehçesi olarak bilinmektedir. Erdelan, Loristan ve Hewaraman bölgeleri bu lehçenin münbit merkezleridir. Goranî'nin öne çıkan şairleri şunlardır: Mela Perişan (ö. 1421), Êl Begê Caf (ö.1553), Bêsaranî (ö. 1701), Elmas Xanê Kendoleyî (ö.1776), Xanay Qubadî (ö. 1778), Welî Dîwane (ö.1801), Mewlewî (ö.1882), Rencürî (ö. 1809), Mestûre Maşşeref Xanima Kurdistanî, Mewlana Xalidê Şehrezorî²⁷ 14. yüzyılda başlayarak 19. yüzyıla kadar Goranice yazılmış eserlere rastlamaktayız. Bu lehçede konuşan insan sayısı rakamsal olarak az da olsa, güçlü bir şiir edebiyatına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu lehçe aynı zamanda İran Kürtleri arasında bulunan Ehl-i Haq (Yaresanilik) mezhebinin metinleri olarak da değerlendirilebilir. Bu lehçe Erdelan ve Baban beyliğinin saray çevresinde edebiyat dili olarak gelişmeye imkân bulmuştur. 19. yüzyıldan sonra yazın sahasından çıkmıştır.²⁸

Kurmancî lehçesi Kürtçenin yazılı eserlerinin en çok yazıldığı lehçedir. İlk isimler Mir Yaqubê Zerkî,²⁹ Hemîdî (Mela Mehmûd)³⁰, Eli Herîrî, Melayê Cizîrî, Feqiyê Teyran, Şukriyê Bitlîsî, Ehmedê Xanî, Melayê Bateyî, Şêx Şemseddinê Exlatî şeklinde sayılabilir. 16. yüzyıldan günümüze kadar devam eden bu edebi ürünler, aynı zamanda klasik Kürt edebiyatının en hareketli lehçesini kapsamaktadır.

Soranî edebiyatının ilk yazılı örnekleri 19. yüzyılda Nalî (ö. 1878), Salim (ö. 1869), Kurdî (ö. 1850) gibi önemli isimler ile başlamıştır. Soranîce daha sonra özgün bir edebiyat dili oluşmuş ve tasavvufî Kürt edebiyatının önemli bir lehçesi haline gelmiştir.

²⁶ Kadri Yıldırım, *Baba Tahirê Hemedanî*, (İstanbul: Weşanên Avesta, 2013), 22.

²⁷ Abdulcebbar Kavak, *Divan-ı Mevlana Halidi Bağdadî*, Ensar Yayıncılık, Konya 2009, s.673-698.

²⁸ İzady, *Bir El Kitabı Kürtler*, 311.; Mürsel Yıldız, “Kürt dili ve edebiyatında Goranî Lehçesinin Önemi”<http://gazetekurd.com/kurt-dili-ve-edebiyatinda-gorani-lehcesinin-onemi/> (Erişim, 26.03.2019)

²⁹ Şerefxan Bitlîsî, *Şerefname*, (İstanbul: Nubihar Yayınları, 2015), 281.

³⁰ Tehsîn İbrahim Doskî, *Baxê Îrem*, Yayınlanmamış Eser, s. 18. (Doskî bu çalışmasında Eli Herîrî ve Melayê Cizîrî'den önce şiir yazmış bir Kurmanc şaire vurgu yapmaktadır. Bu şair (Hemîdî- Mela Mahmud), 1533 tarihinde Amidî Bölgesinin Sultanı olan Sultan Hüseyin Veli'ye ithafen mülemma tarzında 27 beyitten oluşan bir medhiye yazmıştır. Bu methiye günümüze ulaşmıştır. Sultan Hüseyin Veli döneminin şairi olması hasebiyle Hemîdî, Eli Herîrî ve Melayê Cizîrî'den de öncedir. Bu durumda Kurmancî edebiyatının ilk şairi olarak Hemîdî kabul edilmelidir.)

19. yüzyılın sonlarında klasik edebiyatının ilk yazılı örneklerini gördüğümüz Zazakî'nin, hemen hemen bütün klasik edebi ürünleri dini-tasavvufi edebiyatı çerçevesinde şekillenmiştir. Mevlit ve mülemma şairleri Mela Ehmedê Xasî ve Osman Efendi bu lehçenin ilk şairleri olarak tarihe geçmiştir.³¹

4.2. Kürt Dili ve Kimliğinin Gelişmesinde Etkili Üç Klasik Kürt Şairi

Burada üç önemli şaire yoğunlaşacağız.³² Bu sayı pekâlâ artırılabilir. Zira Kürtçenin gelişimine ve sahihsiz durumuna içten bir dille mesnevi, gazel ve kasidelerinde yer veren pek çok klasik Kürt şairi bulunmaktadır. Diyarbakır'ın Çınar ilçesinin Aktepe köyü şair ailesinin bütün şairleri bu bağlamda birbirlerini takip ettiklerini ve hepsinin bu konuda söz söylediklerini görmekteyiz. Ancak Kürtçe yazan her klasik Kürt şairi bu bağlamda adından söz ettirmeyi hak ediyor. Çünkü yüzlerce klasik Kürt şairin sadece Kürtçe yazmış olmaları bile bu kimliğin inşasında ciddi bir adım olarak kabul edilmelidir. Ancak bu konuda özellikle iki isim fenomen düzeyinde Kürt kimliğinin oluşumuna büyük katkı sağlamış ve Kürtçe ile ilgili yazdıkları ile de Kürt kamuoyunda büyük yankı uyandırmıştır.³³ Bunlardan birincisi Ehmedê Xanî (ö. 1707) ikincisi de Hacı Qadirê Koyî'dir (ö. 1897 İstanbul). Biraz kıyıda kalmış olsa da, kanaatimizce bu mevzuda söz söylemiş önemli bir isim de Şêx Ebdurrehamê Aqtepî (ö. 1906) olsa gerektir. Zira onun çalışmaları diğer iki şairin çalışmaları kadar basılıp yayılma imkânı bulmadığı için geç tanınan bir şairdir denilebilir. Bu yüzden bu üç medrese mahsulü Kürt şairin özellikle dil ve kimlik bilincine katkılarına kısaca değinmeye çalışacağız.

Ehmedê Xanî

Ehmedê Xanî, 17. yüzyılda yaşamış meşhur bir Kürt âlim, şair, mutasavvıf ve düşündürdür. Günümüze kadar ulaşan şiirsel tarzda eserleri bulunmaktadır ki bunların en önemlisi *Mem û Zîn* isimli mesnevisidir. *Mem û Zîn*'in dışında *Diwan*, *Eqîda Îmanê* (akidename) ve *Nûbehara Biçûkan* (manzum sözlük) isimli üç eseri daha günümüze ulaşmıştır. Xanî, yaşadığı yüzyılı iyi tahlil eden ve bu tahlillerini anadilinde yazıya dökme becerisi göstermesi yönüyle, hem devrinin hem de kendisinden sonraki devirlerde yaşamış birçok âlim, şair ve yazardan ayrılmaktadır. *Mem û Zîn* isimli eseri ilk Kürtçe mesnevi olduğu gibi, sözlüğü ilk Kürtçe sözlük ve ilk manzum Kürtçe sözlüktür. Aynı zamanda Akidenamesi de manzum olup bu ilk Kürtçe akidename özelliğine sahiptir. Xanî, bu üç eseriyle çığır açmıştır. Kendisinden sonra gelen pek çok yazar ve şaire ilham kaynağı olmuştur. Ehmedê Xanî, Kürtçe yaz-

³¹ Ahmek Kırkan, Bîyîşa Pêxemberî Ya Osman Esad Efendi û Destpêkê Edebiyatê Klasik yê Kirmanckî, (İstanbul: Vate Yayınları, 2018), 37.

³² Bu üç önemli şair ve düşünürle geçmeden önce Melayê Cizirî'den bahsetmek gerekir. Zira Cizirî tasavvufi Kürt edebiyatının gelişiminde dönüm noktasıdır. Divanı defalarca basılmış, divanını şerhleri yapılmış ve pek çok dile çevrilmiştir. Ancak konuyu çok uzatmamak adına Melayê Cizirî hakkında daha geniş malumata girilmeyecektir.

³³ Mesûd Serfiraz, Kürd, Kitêb, Çapxane: Weşangerîya Kitêbên Kurdi di Dewra Osmaniyan de (1844-1923), (İstanbul: Peywend Yayınları, 2015), 79.

dığı adı geçen manzum eserlerin dışında dört dilde yazdığı beş kıtalık şiiri/Mülemması ile de tanınmıştır.³⁴ Daha önemlisi onun Mem û Zîn mesnevisinde serdettiği ve onun fikir haritası ile geleceği okuma ufkunu gösteren 5. ve 6. bölümlerdir. Bu bölümler birçok araştırmacının dikkatini çekmiş ve bu bölümler ile ilgili pek çok bilimsel çalışma yayınlanmıştır. Araştırmacılar *Mem û Zîn*'in bu bölümlerini Kürt milli kimliğinin ilk inşa hamlesi ve³⁵ Kürdi dinamiklerinin uyanışının temeli olarak yorumlanmıştır.³⁶ Bu konuda yazılanlardan bağımsız olarak Xani'nin bu meselede özetle fikrine bakmaya çalışalım.

Ger dê hebûwa me serfirazek	Bizim de başı dik bir liderimiz olsaydı
Sahib keremek suxennewazek 5/11	Hem kerem sahibi hem tatlı dilli
Neqde me dibû bi sikke meskûk 5/12	O zaman sikke ile tasdik edilirdi külçemiz
Nedma weha bêrewac û meşkûk	Kalmazdı o bu şekilde şüpheli ve değersiz

Xanî, burada hükümdarlık yapacak liderin vasıflarına vurgu yapmaktadır. Başka beyitlerde de yine bu minvalde, liderin adaleti öncelemesi gerektiğini vurgular. Burada da onun yumuşak huylu ve tatlı dilli olması gerektiğini söyler. *Xanî*, sonraki beyitlerde böyle bir *Sultan*'dan beklentilerini hem bir şair ve hem de bir halk adamı olarak sıralamaktadır. “Eğer bizde de olsaydı...” şeklinde başlayan beyitlerde, istenen liderin mevcut reisler arasında olmadığını da öğrenmiş oluyoruz. Zaten onun vasıflarını sıraladığı bir *beg/lider* olmuş olsaydı, bu serzenişlerine ve *keşke*'lerine de ihtiyaç olmazdı.

Heçî bire şîri destê hîmnet	Kimler uzatmış ise kılıca gayret elini
Zebt kir ji xwe ra bi mêrî dewlet 5/23	Mertçe kurmuştur kendi devletini
Ger dê hebûya me ittifaqek	Eğer birlik beraberlik içinde olsaydı
Vêkra bikra me înqiyadek 5/43	Birlik olup ittifaqımızı kursaydı
Hasil bibûwa ji bom wî tacek	Eğer olsaydı o padişahın giyeceği bir tac
Elbette dibû me jî rewacek 5/16	Elbet o zaman biz de görecektik revac

Xanî, burada bir liderin etrafında toplanan halkın itibar kazanacağını, dünya muvazenesinde hak ettiği yere oturabileceğini ve ancak o zaman dünya insanları arasında da değerli ve itibarlı bir yer edinebileceğini dile getirmektedir. *Xanî*, o dönemin Kürt meselesinin çözümü için birinci esas olarak birliği sağlayacak bir lider ve o liderin etrafında kenetlenecek bir halk olarak özetlemiş olmaktadır.

³⁴ Geniş bilgi için; Ehmedê Xanî, *Hemû Berhem*, (Diyarbakır: Weşanên Lis, 2008); Uluslararası Ehmedê Xanî Sempozyumu, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Diyarbakır 2008.

³⁵ Amir Hassanpour, *Kürdistan'da Dil ve Milliyetçilik 1918-1985*, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2005), 128.

³⁶ Ferhad Şakelî, *Mem û Zîn'de Kürt Milliyetçiliği*, (İstanbul: Doz Yayınları, 1996), 9.

Xemxwarî dikir li me yetîman

Biz yetimlere merhamet edip acıyacaktı

Tinane derê ji dest lêman 5/17

Bizi alçak kişilerin elinden kurtaracaktı

Beytin birinci satırı üstteki beyitle ilişkili olarak başa geçecek olan liderin yetimlere sahip çıkacağını dile getirir. Burada *yetim* sözcüğü de çok enteresandır. Çünkü *Xanî*, başsız bir toplumu yetim olarak yani babasız olarak nitelemektedir ki lideri bir halkın babası pozisyonunda görmektedir.

Xalib nedibû li ser me ev Rûm

O zaman bize gali gelmezdi bu Romlar

Nedibûne xerabeyê di dest bûm 5/18

Olmazdık baykuşun konduğu yıkıntılar

İşte o zaman Rumlar bize galip gelmezdi ve baykuşların konduğu ve öttüğü harabelere dönmezdi memleketimiz. Buradan rahatlıkla Rumların Kürt topraklarına konduklarını ve buraları harabelere çevirdiğini anlamamız mümkündür. Hemen sonraki beyitte ise *Xanî*, kendilerinden ve işgallerinden acilen kurtulması gereken iki önemli gücü ilk defa deşifre etmektedir.

Teb'iyetê wan eger çi 'ar e

Geçi o milletlere bağımlı olmak utançtır

Ew 'ari li xelqê namidar e 5/21

Ama bu, Kürt büyüklerinin utancıdır

Namûs e li hakim û mîran

Bu, Kürt hükümdar ve beylerin aybıdır

Tawan çi ye şa'ir û feqîran 5/22

Şair ve fakir olanların ne suçu vardır?

Kürtlerin Osmanlı'ya ve İran'a bağlı ve bağımlı olması ayıp bir durumdur. Ancak bu ayıpta halkın bir suçu bulunmamaktadır. Suçlu olan beyler, ağalar ve yöneticilerdir. Mirlerin, hâkimlerin ve yöneticilerin üzerine bu utanç elbisesini çıkarmak namus borcudur. Halkın, avamın, gariban insanların, şair ve hüner erbabının bu konuda bir suçu olmadığı gibi yapacakları bir iş de yoktur.

Hacı Qadirê Koyî

Ehmedê Xanî'nin vefatından 108 sene sonra dünyaya gelen Hacı Qadirê Koyî, dönemin Kürt medreselerindeki mutat müfredat ile eğitimi tamamlamış ve İstanbul'a gelmiştir. Bu şairin 700-800 sayfa civarında bir divanının olduğunu ne yazık ki büyük kısmının halen kayıp olduğunu söylememiz lazım.³⁷ Mevcut şiir divanı hem hacim, hem muhteviyat itibarıyla Klasik Kürt edebiyatının şaheserlerinden kabul edilmektedir. Koyî, divanını Kürtçenin Soranî lehçesinde kaleme almıştır.³⁸ Koyî'nin diğer önemli bir özelliği de şiirlerindeki toplumsal konular, hiciv, eleştiri, millî meseleler gibi klasik şiirde pek rastlamadığımız mevzuları çokça işlemesi sebebiyle de modern Kürt şiirin kurucularından sayılmaktadır.³⁹

³⁷ Kadri Yıldırım, *İkinci Xanî Hacı Qadirê Koyî*, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2016), 19.

³⁸ Ahmet Özel, "Hacı Kadir Koyî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedis*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1: 504-505.

³⁹ Remezan Alan, *Bendname, Li Ser Ruhê Edebiatekê*, (İstanbul: Peywand Yayınları, 2013), 209.

Koyî ile Xanî arasında çok benzer yönler bulunmaktadır. Hatta denebilir ki Koyî Xanî'nin 17 yüzyılda terennüm ettiği meseleleri genişleterek 20. yüzyılın modern kıyafetiyle yeniden şekillendirmiştir. İkisi arasındaki bu benzerlik ve Koyî'nin Xanî yönü sebebiyle Koyî'ye ikinci Xanî unvanını verenler de olmuştur.⁴⁰ Kürt dilinin gelişimi, Kürtlerin Kürtçeye sahip çıkması için yapmaları gereken işler, büyük Kürt şair ve âlimlerin öğretilerinin hayata geçirilmesi, Kürtlerin geri kalmışlığı, yanlış din anlayışı, kadın eğitim, Ermeni meselesi ve daha pek çok sosyal konuda özgün bir dille şiirler yazmıştır.

Aşağıda onun 1913 yılında Roji Kurd Dergisinde yayımladığı bir şiiri vereceğiz. Sonrasında da şiirin içeriğini bütün halinde sunmaya çalışacağız.

Ta rêk nekewin qebîlî ekrad
 Her wa debine xerabe abad
 Enwaî milel le gewra ta çûk
 Xemlîne memalikî weku bûk
 Yekberg in û yekzuban û yekreng
 Bê xêybet û 'eyb û 'ar û bêdeng
 Dinya betranî dexon û dedeyn
 Her çonî meramyan e dekeyn
 Her kurd in egerçî pakî merd in
 Pamalî zemane mislî gerd in
 Her manewe bênewa û mezlûm
 Wek bûmî xerabazar meş'ûm
 Ger ba'îsî em depersî kam e
 Şertî le-ke bû hemû tamam e
 Ew şerte be kullî ittîfaq e
 Ger Mer'eş û Wan e ger Iraq e
 Sed şêx û mela û emîr û xanî
 Bo lezzetî 'eyşî zindeganî
 Lew lawe ewan be hîlesazî
 Lem lawe eman be teqlebazî
 Quryan be hemû wilatewe da
 Tu mulk û re'iyye pakî fetwa
 Yekyan emey to dekey neyan kird
 Xemyan nebû "kurd" eger hemû mird⁴¹

Özetle Koyî şunları söylemektedir: Kürtler bütün kabile ve lehçeleriyle bir ahenk içerisinde birlik ve beraberlik oluşturmazlarsa, mevcut olumsuz durumdan kurtulmalarına çare yoktur. Dünya milletlerine bakınız ve ibret alınınız/ibret alalım. Birliklerini sağlayan diğer uluslara baktığımızda refah bir hayat yaşadıklarına şahit

⁴⁰ Hawar Dergisi. C.2, S. 24-57, s. 817.

⁴¹ Rıza, Ş. *Pirozname Rojî Kurd Kovara Cemiyeta Hêvî 1913*, (Wergêr û Tîpveguhezêrî: A. Meretowar&C. Amedî&S. Azad Aslan), (İstanbul: War Yayınları, 2011), 2: 65.

olmaktayız. Millî birliklerini kuran bu milletler millî şereflerini elde etmişler ve dünyalarını mamur yapmışlar. Kürtler mert ve temiz insanlar olmasına rağmen, birlikten yoksun oldukları ve birlik olmayı başaramadıkları için perişan olmuşlardır. Bu durumdan kurtuluş çaresi Kürtlerin önderleri, şeyhleri, ağaları, mollaları halka öncülük yapmak suretiyle rehber olmalıdır. Ancak görünen o ki, bunlar da vazifelerini ifa etmemektedirler. Bu yüzden bu yönetici ve güçlü takımın günahı büyüktür. Zira öncü olarak bilinen bu takımın kendi menfaatinden başka bir şey düşünmedikleri görülmektedir. Bu yüzden halkın bunları sevmemesi gerekir.

Şeyh Abdurrahman Aqtepe

Kendi döneminde şiirde yeni bir çığır açan Şeyh Abdurrahman Aqtepe'yi illaki bir ekol içinde zikredecek olursak hiç şüphesiz Şeyh Aqtepe/Rûhî bu ekolün en zirve şahsı olarak karşımıza çıkacaktır. Şeyh Aqtepe, 1853 yılında Diyarbakır Aktepe'de dünyaya gelmiştir. Lakabı Şemseddin, şiirlerinde kullandığı mahlası Rûhî'dir. İtikatta Eşarî, amelde mezhebi olarak Şafîî olan Aqtepe tasavvuf tarikatı cihetiyle Nakşibendî tarikatının Halidiye kolundandır. Şeyh Abdurrahman Aqtepe, kendisi gibi mutasavvif olan meşhur şeyh Hasan Nûranî'nin oğludur. İlk tahsilini babasının yanında alan Şeyh Abdurrahman asıl tahsilini Şam'da tamamlayarak memleketine dönmüştür. Babası Şeyh Hasan Nuranî'nin 1863 te vefatından sonra babasının yerine geçerek o zamanlar Aktepe'de bulunan medrese ve tekkenin işleriyle meşgul olmaya başlar. Zahid ve ilmi kişiliğinden dolayı kendisini daha çok ilim ve ibadete vermek isteyen Aqtepe daha sonraki dönemlerde kendisi gibi âlim olan kardeşine medrese işlerini teslim ederek ilmi çalışmalar için inzivaya çekilmiştir. Sadece dini ilimlerle değil aynı zamanda felsefe, mantık, kimya, astronomi vb ilimlerle de ilgilenen Aqtepe ömrünün genç sayılabilecek bir dönemde elli altı yaşındayken Diyarbakır'da vefat etmiştir.

Ardında değerli eserler bırakan Aqtepe, Rewdu'n-Neim dışında "Diwana Rûhî/Şiir- Kitabu'l İbriz/Kelam- Keşfu'z-Zulam/Akaid- Kifayetu'l Ewqat/ astronomi- Minhacu'l Usûl/Fıkıh- Teqwîmê Rûmî/Astronomi- Rîsale" gibi eserler yazmıştır.⁴²

Aqtepe Koyî'den 35 yıl sonra dünyaya gelir. Ancak onun İstanbul macerası olmadığı için geç tarihlere kadar hakkında pek bir şey bilinmiyordu. O da Koyî ve Xanî gibi Kürtçe ile yakından ilgilenmiş, klasik şiir üslubu içerisinde Xanî'nin terennüm ettiği sosyal meselelere ışık tutmuştur.

Rewdunneim isimli uzun Kürtçe Miracname mesnevisinde Kürtçenin mağduriyetini ve sahipsizliğini vurgulamış ve klasik Kürt şairlerinin komşu milletlerin şairlerinden geri kalır yanlarının olmadığını dile getirmektedir.

⁴² (Geniş bilgi için Bkz.: Abdurrahman Adak, "Rûhî: Helbestvanekî Dahêner ê Serdema Piştî Mirektiyan û Bandora Wî", *Süryani Arap ve Kürt Klasikleri Uluslararası Klasikler Çalıştayı Bildirileri, Mardin 2017*, rr. 491-511.; Murat Özyayın, *Şeyh Abdurrahman Aktepe: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, (İstanbul: Cihan Yayınları, 2009.)

Ji van qesdê min nîne ‘erzê huner
 Welê da li dunya bimînit eser
 Ku Turk û Ecem qet nebên carekê
 Nehin Kurdî şa’ir di misra’ekê
 Bizanin ku şa’ir ji Kurdan hene
 Ji ‘uşşaqê Turk û Ecem zêde ne
 Binêrin li şî’ran heçî zaniye
 Çi terkîbekî serfê kurmancî ye
 Ji Kurmancîya xwe me anî nîzam
 Mu’ella û şêrin û efseh kelam
 Ji tenzîmê kurdî sual û cewab
 Me bînane nezmê hezaran kitab
 Welê iktifa kir ji nezmê hemîn
 Çiku kes nehin bêje min “aferin”
 Xerîdari nîn in ji bo cewheran
 Ketin ber piyan cewherê defteran
 Qewî teng e meydana me şairan
 Kesad hate bazara me sahiran

Özetle; “bu yazdıklarımızdan maksat ortaya bir hüner koymak değildir. Belki dünyada bir eser bırakmak için yazıyoruz. Ta ki Türkler, Araplar ve Acemler bir defa bile “Kürtlerde şair yoktur/yetişmemiştir” demesinler. Bilinmelidir ki Kürtlerde o kadar çok şair vardır ki, bu sayı Türk ve Acem şairlerinininkinden fazladır. Bu eserimizi Kürtçenin Kurmancî lehçesinde-ki o pak, saf, tatlı ve yücedir- kaleme aldık. Bu şekilde binlerce Kürtçe eser yapmak kabil iken, sırtımızı sıvazlayıp bize destek olan olmadığı için, ayrıca şiir ve şairin müşterisi olmadığı için bu kadarıyla iktifa ettik”.

SONUÇ

Kürt aydınları arasında ilmi çalışmaların sayısı arttıkça, Kürt edebiyat tarihine yön veren isimler netleştikçe, “İslam’ın Kürtçenin gelişimini durdurdu” tarzı iddialarda haliyle azalma yaşandı. Yine de Mehmet Uzun gibi bugün hayatta olmayan fakat basılı eserleri yaygın bir şekilde okunan yazarların basılı metinlerine bu tür itiraz kapılarını aralamakta fayda olduğu aşikârdır.

İslamiyet’in Kürt coğrafyasına girmesi ve yayılması bazı Kürt aydınlarının iddia ettikleri gibi zora dayalı ve emperyal bir mantıkla olmamıştır. Bunun en büyük kanıtı Kürtlerin kılık-kıyafet, gelenek-göreneklerini devam ettirmeleri olduğu gibi, pek çok dini kavramın Arapça dışında ya Kürtçe ya da İrani olması, örneğin; Xwedê-Allah, pêxember-peygamber, nimêj-namaz, roji-oruç, destnimêj-abdest gibi. İkinci olarak da Kürtler arasına gelip yerleşen ilk Müslümanların Kürtçeyi öğrenmesi ve zaman içinde Kürtleşmesi ki pek çok seyyid aile buna örnek gösterilebilir. Üçüncü olarak da çalışmamız boyunca örneklerini verdiğimiz medrese sistemi ve geleneği içerisinde yetişen âlim ve şairlerdir ki ya derslerini Kürtçe işlemler ya Kürtçe

eserler ortaya koymuşlar ya da Kürtçeyi bu gelenek içerisinde koruyup kullanımını teşvik etmişlerdir.

Kürtlerin İslam dinini kabul ettiği yüzyıldan bugüne kadar, bahsettiğimiz medrese eğitimi ve klasik eser yazma geleneği, devletin çok katı laikçilik politikası ve medreselerin önünün tamamen kapatılması nedeniyle son yüzyılda eski yoğunluğuyla devam edememiştir. Kürtçe, ancak kaçak medreseleri işletmeyi göze alan *melalar* tarafından kullanılmak suretiyle korunmaya devam edebilmiştir.

XX. yüzyılın Kürt hamiyetperverlerinin neredeyse tamamı medrese ve tekke çevresindedir. Osmanlılarda Kürdî bilinçlenmeyi sağlayan, bu uğurda her türlü mücadeleyi yürütenler bu muhitin etrafında yetişen insanlardan oluşmuştur. Bediüzzaman'ın Medresetuz-Zehra projesi, Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti ile Kürd Tealî cemiyetinin Kürt dili ile ilgili gayretleri bu konudaki önemli örneklerdir. Bu ana akımdan ayrılış ise Cemilpaşazade ve Bedirxani'lerin cumhuriyet sonrası Suriye'de başlattıkları Xoybun Örgütü'yle başlamıştır.

Kürt medreselerinin mahsulü yüzlerce eser, bu eserler üzerine yazılan onlarca tez, bu bağlamda Kürtlerle düzenlenen ilgili muhtelif sempozyumlar, 90'lı ve 2000'li yıllarda Peyxam, Nübihar, Mizgin, Nüpelda, Kelha Amed vd. gibi Kürtçe neşriyat yapan dergiler, medrese çizgisinin devamı olarak Kürt diline önemli katkılar sunmuşlardır. Bu mevcutelerin diğer faaliyet ve neşriyatları da göz önünde bulundurulduğunda mesele daha iyi anlaşılabilir.

Medrese eksenli yürütülen bu faaliyetlerin Kürt edebiyatının gelişmesine sunduğu devasa katkı ortada iken “İslam, Kürtçenin gelişmesine engel teşkil etmiştir” iddiası temelsiz ve ideolojik bir argümandan öteye geçememiştir.

KAYNAKLAR:

- Adak, Abdurrahman. “Rûhi: Helbestvanekî Dahêner ê Serdema Piştî Mîrektiyan û Bandora Wî”, Süryani Arap ve Kürt Klasikleri Uluslararası Klasikler Çalıştayı Bildirileri, Mardin 2017, rr. 491-511.
- Ahmet Yayla vd. “Medreselerde Eğitimsel Bir Geçmiş Olan Kişilerin Medrese Eğitimine İlişkin Görüşleri”, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 14/39, (Mart 2017).
- Alan, Remezan, Bendname, Li Ser Ruhê Edebiyatekê, İstanbul: Peywand Yayınları, 2013, 209.
- Aytemur, Hüseyin Siyabend. Risale-i Nur'da Yapılan Tahrifat, İstanbul: Hivda Yayınları, 2015.
- Çiçek, M. Halil. Şark Medreselerinin Serencamı, İstanbul: Beyan Yayınları, 2009.
- Doskî, Tehsîn İbrahim. Baxê Îrem, Yayınlanmamış Eser.
- Ehmedê, Xani. Hemû Berhem, Diyarbakır: Weşanên Lis, 2008.
- Epözdemir Şakir. Medreseyên Kurdistanê di Dewra Mîran û Neqşebendiyan De, İstanbul: Nübihar Yayınları, 2015.
- Hassanpour, Amir. Kürdistan'da Dil ve Milliyetçilik 1918-1985, İstanbul: Avesta Yayınları, 2005.
- Hazar, Dursun. “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Ders Kitapları”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 1, (Mayıs 2001): 280.
- Kılıç, Hulûsi. “İbnü'l-Hâcib”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 21: 56. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

- Kavak, Abdulcebbar, Divan-ı Mevlana Halidi Bağdadî, Konya: Ensar Yayıncılık, 2009.
- Kırkan, Ahmek. Bîyîşa Pêxemberî Ya Osman Esad Efendî û Destpêkê Edebiyatê Klasik yê Kirmanckî, İstanbul: Vate Yayınları, 2018.
- Maruf, Xeznadar, Mêjûy Edebî Kurdî, C. I, Hewlêr: Aras Yayınları, 2010.
- Mehrdad, R. Îzady, Bir El Kitabî Kürtler, İstanbul: Doz Yayınları, 2004.
- Newayî, Merdan. Tesrîfa Teremaxî- Yekemîn Gramera Kurdiya Kurmancî, İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2018.
- Öpengin, Ergin. “Tevatür ve Temellük Kıskaçında Kürt Kültür Tarihçiliği”, Kürt Tarih Dergisi 11/11, (Şubat-Mart 2014): 18-29.
- Örnekleriyle Türkçe Sözlük, “Revaç bulmak”, (Komisyon), C. III, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Özaydın, Murat. Şeyh Abdurrahman Aktepe: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri, İstanbul: Cihan Yayınları, 2009.
- Özdaş, Haşim. “Rexneyek li Ser Niqaşên Alfabeya Binûşad û Masi Es-Sorati”, Nubihar Akademi 5/9 (Aralık 2018): 115-123
- Özel, Ahmet. “Hacik Kadir Koyî” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedis, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1: 504-505.
- Qedrî, Mamoste. “Nivîsîn û Alfabe Di Nav Pêşiyên Kurdan de”, Bir Dergisi 4 (Zivistan-Bihar 2006): 149-156.
- Rıza, Ş. Pirozname Rojî Kurd Kovara Cemiyeta Hêvî 1913, (Wergêr û Tipveguhezêrî: A. Meretowar&C. Amedî&S. Azad Aslan), İstanbul: War Yayınları, 2011, 2: 65.
- Ronî El-Merani, Muhammed (Muaz Yakup). “Bilinen En Eski Kürt Alfabesi”, (wergêr, Haşim Özdaş), Kürt Tarihi Dergisi, 5, (Şubat-Mart, 2013): 14-20.
- Serfiraz, Mesûd. Kürd, Kitêb, Çapxane: Weşangeriya Kitêbên Kurdî di Dewra Osmaniyan de (1844-1923), İstanbul: Peywend Yayınları, 2015.
- Sırma, İhsan Süreyya. “Müslümanlarda Eğitimin Tarihi Süreci İçerisinde Medreseler”, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, (Muş, 5-7 Ekim 2012), ed. Fikret Gedikli (Konya: M.Ş.U., 2013).
- Şakelî, Ferhad. Mem û Zîn’de Kürt Milliyetçiliği, İstanbul: Doz Yayınları, 1996.
- Şerefhan, Bitlisi. Şerefname, İstanbul: Nubihar Yayınları, 2015.
- Tarîni, Mele Birhanê. Medrese Ji Her Aliyî ve Medreseyên Me, Ankara: Şin Yayınları, 2011.
- Temo, Selim. Kürt Şiiri Antolojisi, 2. Baskı, C. I, İstanbul: Agora Yayınları, 2007.
- Uzun, Mehmet. Destpêka Edebiyata Kurdî, İstanbul: Beybûn Yayınları, 1992.
- Xelilî, Xeyaliyê Motkî, Elifbayê Kurmancî, İstanbul: Hivda Yayınları, 2016.
- Yıldırım, Kadri. Baba Tahirê Hemedanî, İstanbul: Weşanên Avesta, 2013.
- ~~Yıldırım, Kadri.~~ İkinci Hanî Hacî Qadirê Koyî, İstanbul: Avesta Yayınları, 2016.
- Yüksel, Müfid. “Kürt kimliği ve komünizm-3”, Yeni Şafak Gazetes, (erişim: 02 Nisan 2019), <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mufityuksel/kurt-kimligi-ve-komunizm-3-2007864>
- Zinar, Zeynelabidin. Xwendina Medresê, Stockholm: Pencinar Yayınları, 1993.

DİNİ ÇEŞİTLİLİK BAĞLAMINDA MÜSLÜMAN TOPLUMLARDA ŞİDDET, ELEŞTİRİ VE BİRLİKTE YAŞAM KÜLTÜRÜ

Ayhan ERCÜMENT*

Giriş: Dinî Çeşitlilik ve Dinî Çoğulculuk

Dinî çeşitlilik kavramıyla bir toplumdaki dinî gruplar arasındaki ve grupların kendi içerisindeki farklılıklar kastedilmektedir. Dinî çeşitlilik konusu, insanlık tarihi boyunca birçok toplumda rastlanılabilen bir olgu olmakla birlikte din sosyolojisinin konusu olarak gündeme gelmesi, dinî çeşitliliğin yerel ve küresel çatışmalarda başat bir faktör haline gelmesiyle birlikte olmuştur. Ayrıca akılcı hümanizmin ve pozitivistimin gölgesinde din gibi dinî çeşitliliğin de gözden kaybolacağı beklentisinin aksine din yok olmadığı gibi, geleneksel dinin modern dönemde yeni görünümle varlığını sürdürmesi ve yeni dinî hareketlerin ortaya çıkması dinî çeşitlilik konusuna ilgi uyandırmıştır. Nitekim evrensel dinler içerisindeki çeşitlilik gittikçe yayılmaktadır. Çeşitlilikteki bu artış ve siyasi alandaki dine dönüş eğilimleri, çeşitliliğin arzu edilebilirliği ve onun yönetimi hakkındaki tartışmaları da canlandırmıştır.¹

Dinî çeşitliliğin, din felsefesinde yoğun bir tartışma konusu olan ve dinler arası diyalog arayışları kapsamında daha çok gündeme gelen dinî çoğulculuktan farkının ortaya konması gerekir. Dinî çeşitlilik bir toplumdaki farklı inanç biçimlerinin varlığı anlamında sosyolojik bir durumu ifade ederken (plurality), dinî çoğulculuk (pluralism) ise çeşitlilik hakkındaki inanç ve tutumlara işaret eder.² Dinî çoğulculuğun önde gelen kuramcılarından Hick'a göre³ dünyanın büyük dinsel inançları, *Hakikat* veya *Mutlak* hakkında farklı kültürel ortamlarda ortaya çıkan farklı idrakleri, telakkileri ve karşılıklı olarak farklı yanıtları ifade ederler. Başka bir ifadeyle dinî çeşitlilik, bir toplumda birden fazla dinî inanç grubunun varlığı anlamında sosyolojik bir gerçekliğin tespiti; dinî çoğulculuk ise, dinî çeşitliliğin bulunduğu durumlarda birlikte yaşama kültürünün nasıl inşa edilebileceğine dönük bir arayıştır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Muş, Turkey, a.ercument@alparslan.edu.tr. <https://orcid.org/0000-0003-1063-7462>

¹ Gary D. Bouma, - Rod Ling, "Dini Çeşitlilik", çev. Esra Ay, *Din Sosyolojisi*, Der. Peter B. Clarke (Ankara: İmge Kitabevi, 2012), 317-318.

² Bouma-Ling, "Dini Çeşitlilik", 318.

³ John Hick, "Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları", Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, der. Mahmut Aydın (Ankara, Ankara Okulu: 2005), 52.

Dinî çeşitlilik tarih boyunca var olan bir durum olmasına rağmen, geleneksel dinlerin yanı sıra yeni dinî hareketlerin de ortaya çıkmasıyla modern dönemde daha fazla artmıştır. Dolayısıyla modern dönemde -dünyadan izole bir şekilde varlığını sürdüren kabileler haricinde- dinî çeşitliliğin bulunmadığı, dinsel anlamda tamamen homojen bir topluma rastlayabilmek mümkün değildir artık. Çünkü tarihten gelen geleneksel dinlerin modernleşme ile birlikte yeni yorum ve tecrübe biçimleri ortaya çıkmış, ayrıca geleneksel ve kurumsal dinin otorite kaybı yaşadığı durumlarda dinî bireycilik ve yeni birtakım maneviyat arayışları ortaya çıkmıştır. Kurumsal dinin, öğretilerini sosyalleşme, teftiş ve yasal kontrol yollarıyla empoze edememesi durumunda dinî çeşitliliğin ortaya çıkma olasılığı fazladır. 21. yüzyıl örneğinde olduğu gibi, din ve kutsallık, kurumsal dinin hegemonik kontrolünden kurtulduğunda çeşitlilik çoğalır.⁴ Küreselleşme, artan göç hareketliliği ve kitle iletişim araçları, dinî çeşitliliği artıran faktörlerden bazıları olup, dinî çeşitlilik modern toplumların yüzleşmek zorunda kaldığı bir durumdur artık.

Geleneksel dönemde ise dinî çeşitlilik genellikle misyonerlik faaliyetleri, askerî istilalar veya yeni dinlerin kurulmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Zira üç ilahi din de resmi din düzeyinde farklı inançlara sahip olan toplumlarda doğmuşlardır. Ortaya çıkan dinler, içinde doğdukları bölge toplumunun daha önceki inancının yerine kendilerini ikame ettikten sonra, askerî veya misyonerlik faaliyetleriyle yayılma sürecine girerler. Nitekim İslam'ın da doğuşundan kısa süre sonra tebliğ ve fetih hareketleri aracılığıyla çeşitli inanç ve kültürlerle sahip geniş bir alana hızlı bir şekilde yayıldığı görülebilir. Dolayısıyla dinî çeşitliliğin diğer bir nedeni de, dinin farklı inanç ve kültürlerle etkileşim içerisine girmesidir. Din kurucusundan sonra inananlar cemaatinin liderliği ve dini öğretilerin yorumu konusundaki görüş ayrılıkları da dinî çeşitliliğin başka bir nedenidir. Şimdiye kadar sayılan bütün faktörlerin, çeşitli derecelerde, Müslümanlar arasındaki dinî çeşitliliğe yol açtığını söyleyebilmek mümkündür.

İslam coğrafyası tarih boyunca birçok medeniyete beşiklik etmiştir. Başka bir ifadeyle İslam'ın doğduğu bölge farklı medeniyetlerin kavşağında bulunduğu gibi, İslamiyet daha sonra çeşitli inanç ve kültürlerle sahip medeniyetlerin bulunduğu bölgelere yayılmıştır. İslam'ın fetihle ulaştığı bölgelerin meskûnlarının bir kısmı İslam'ı benimsemiş ve kendi yerel kültürleriyle İslam'ın evrensel mesajını kaynaştırmıştır. Yani İslam'ın farklı kültürel havzalarla teması, yorum çeşitliliğine neden olmuştur. Müslümanların fethettikleri yerleşim yerlerinin halklarının bir kısmı da kadim dinî inançlarını ve kültürlerini korumuştur. Bu durum İslam coğrafyasında inanç ve kültür açısından farklı toplulukların bir arada bulunmaları sonucunu doğurmuştur.

⁴ Bouma-Ling,, "Dini Çeşitlilik", 322.

Müslüman Toplumda Öteki İle İlişkiler

İslamiyet; Yahudilik, Hristiyanlık gibi dinlerin ve pagan kültürünün bulunduğu bir coğrafyada doğmuştur. Fakat ilk önce Arap Yarımadası'nın bütününe daha sonra da başka bölgelere yayılması Peygamber Hz. Muhammed'ten sonraki tebliğ ve fetih hareketleri sayesinde olmuştur. Fetihler ve tebliğ faaliyetleriyle birlikte İslamiyet hızlı bir şekilde geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Fethedilen bölgelerin sakinlerinin çoğunluğu kısa veya uzun vadede İslam dinine girmiş olmakla birlikte Arap halklardan dahi İslam'ı din olarak benimsemeyip eski dinlerini sürdürenler olmuştur. Bu durum Hz. Muhammed'ten sonra Müslüman toplum bünyesinde dinî çeşitliliğin artmasını sağlamıştır. Çünkü fetih hareketlerinin temel amaçlarından birisi İslam'ı yaymak olmakla birlikte Kur'an'ın "Dinde zorlama yoktur" düsturu gereğince -bazı istisnai vakalar olsa da- fethedilen yerlerin sakinleri İslam'a girmeye zorlanmamış, İslâm idaresini benimsemiş olan topluluklara din özgürlüğü tanınmıştı. Zimmi hukuku çerçevesinde onlara inanç, eğitim, hukuk ve kültür alanlarında geniş bir özgürlük alanı tanınmış, hatta bazen devlet bürokrasisinde yer almalarına imkân tanınmıştır. Öyle ki Emevilerin ve Abbasilerin bazı dönemlerinde İslam toplumundaki gayrimüslim unsurlar danışılan, kültür ve zevklerinden istifade edilen çevreler olma bakımından iktidara Müslümanlardan daha yakın oldu. Zimmî hukuku, bir miktar vergi ödemek suretiyle İslam hâkimiyetinin tanınmasına dayandır. İslâm topraklarında yaşamayı tercih eden zimmîler, cizye ödeyerek hukukî bir statü kazanıyorlardı. Buna bağlı olarak can ve mal emniyeti, din ve vicdan hürriyeti, askerlikten muafiyet, kendi hukuklarını uygulama imkânı ve devlet hazinesinden tahsisat gibi haklar elde ediyorlardı. Cizye, gayrimüslimleri ezme için değil; onları korumak için alınan bir katılım payı niteliğindedi.⁵

Farklı inanç ve kültürler üzerinde hâkimiyet tesis eden devletlerin, diğer milletleri kültür ve medeniyet bakımından kendilerine tâbi kıldıkları, inanç ve değerlerini zorla değiştirerek asimile etmeye çalıştıkları tarihin sıklıkla kaydettiği bir olgudur.⁶ Müslümanların tarihsel tecrübesi ise, Müslümanların çoğunluğunun ötekiye yönelik hoşgörüyü elverişli olduğunu ortaya koyar.⁷ Zira Kur'an'a göre "dinde zorlama yoktur",⁸ insanların farklı inançlara sahip olması Allah'ın iradesi doğrultusundadır.⁹ Aslında kendisi dışındaki din ve inanışları ötekileştirmek bütün dinlerin tabiatında olup hiçbir din, kendisi kadar diğer dinlerin de hakikatini kabul etmez. İslam da teolojik yönden öteki dinlerden ayrılarak, dinler arasında hak-batıl ayrımını yaparak kendini tanımlar ve kendini yegâne hak din olarak ortaya koyar.¹⁰ Bununla birlikte sosyolojik bakımdan da farklı inançların varlığını kabul eder. Baş-

⁵ Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 26, 90, 185.

⁶ Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar*, 471.

⁷ Adnan Demircan, *Çağdaş İslami Hareketler ve Şiddet Sorunu* (İstanbul: Beyan, 2017), 109.

⁸ Bakara, 256.

⁹ Maide, 48; Hud, 118; Yunus, 99.

¹⁰ Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 31.

ka bir ifadeyle İslam, teolojik anlamda bütün dinlerin hakikatin farklı yansımaları olduğu iddiasındaki dinî çoğulculuğu onaylamazken, İslam dışındaki farklı inançların varlığını, yani dinî çeşitlilik realitesini kabul eder ve Müslümanların onlarla olan ilişkilerini de hukukla düzenler. Müslümanlar doğal olarak aynı toplumun parçası oldukları diğer inanç mensuplarıyla etkileşim halinde olmuş ve onlarla inançla ilgili tartışmalara girmişlerdir. Fakat bu tartışmaların daha çok ilmî argümanlara dayalı yapıldığını söylemek mümkündür. Örneğin 7. yüzyılın başlarından itibaren Müslüman toplumlar içinde Mu'tezile mensupları, İslâm dinine muhalif gruplarla fikrî mücadeleye başladıkları zaman onların anlayabileceği üslup ve ifadeler kullanmış, bu şekilde muhataplarına bizzat onların metotlarıyla cevap vermeye çalışmışlardır.¹¹

Dinî Çeşitlilik Olarak Mezhepler

Müslüman toplumlarda tarih boyunca farklı inanç mensupları bulunduğu gibi, Hz. Muhammed'ten sonra dinî metinler etrafında Müslümanlar arasında oluşan yorum farklılıkları ve siyasi ayrışmalar İslam toplumu içinde de dinsel çeşitliliğin oluşmasına yol açmıştır. Fetihlerle birlikte İslam'ın farklı medeniyetlerle ve kültürlerle etkileşimi sonucunda Müslümanlar dinî metinleri yeni tarihsel ve kültürel şartlar düzleminde anlamaya çalışmışlardır. Bu arayış ve çabalar dinî ilimlerin oluşmasının zeminini oluşturduğu gibi, diğer taraftan farklı dinî anlayışların doğmasına yol açtı.¹² Bu çerçevede Müslüman toplumda gerek fıkhi gerekse itikadi olarak farklı mezhepler, cemaatler, görüşler ve yorumlar bulunmaktadır. Bu tür farklılıklar, tarihsel süreçte ve sosyal, siyasal, dinî tartışmaların eşlik ettiği bir konjektürde oluşmuşlardır. Bu anlamda bu tür yapıların, dini farklı anlama, yorumlama ve yaşama biçimleri olmakla birlikte, tarihin herhangi bir anında oluşmuş sorunlara çözümler sunmaya yönelik öneriler olarak ortaya çıktıkları şeklindeki sosyolojik niteliklerini vurgulamak gerekir.¹³ Dolayısıyla dinle özdeş olmayıp din bilgisinin yorumudurlar. Buna göre mezhepler ve diğer dinsel yapılar, sosyal, kültürel, politik ve hatta ekonomik ihtiyaçlara ve koşullara göre tarihin seyri içerisinde oluşmuş, genelde teorileri pratiklerden sonra inşa edilmiş beşeri oluşumlardır.¹⁴

İslâm geleneğinde mezhep, İslâm dininin inanç esaslarını veya ibadet ve hukuki hükümlerini anlama ve yorumlama konusunda kendine özgü yaklaşımlara sahip düşünce sistemini ve bu yaklaşımlar etrafında meydana gelen ekolleşmenin

¹¹ Adem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selefilik ve Sünni-Şii İlişkilerine Etkileri", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016), 20-21.

¹² Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 340.

¹³ Mustafa Tekin, "Mezhep Krizi-Sosyolojik Bir Yaklaşım", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran, (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016), 199.

¹⁴ Mahmut Ay, "Dinsel/Mezhepsel ve Teolojik Yapıların Oluşturduğu Algılar ve İnsanın Doğal Yaratım Kapasitesi", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016), 61.

ürünü olan ilmî ve fikrî birikimi ifade eder.¹⁵ Bununla birlikte mezheplerin Müslümanlar arasında ayrılmaya, bölünmeye ve zaman zaman çatışmaya yol açtığı görülür. Çünkü Müslümanlar arası dinsel fırkalaşmanın gerisinde siyasal egemenlikle ilgili talepler, kültürel ve etnik kimlik bulunmaktadır.¹⁶ Mezheplerin siyasî kökenleri ve etnik kimliklerle örtüşen yapıları, mezhepler arası kutuplaşma ve çatışmaya yol açmıştır.¹⁷

Mezheplerin ortaya çıkmasını sağlayan başat etkenlerden birisi, Müslümanların karşılaştıkları çeşitli sorunlara, özellikle de siyasî sorunlara, yine siyasî bir çözüm üretme çabalarıdır.¹⁸ Özellikle Hz. Muhammed'ten sonra siyasî iktidar etrafında oluşan tartışmalar, itikadi mezheplerin şekillenmesini etkilemiştir. Başka bir ifadeyle politik söylem, teolojik oluşumları şekillendirmiştir. Bu çerçevede dinî söylem siyasî iktidar tarafından belirlenmiştir. Siyasî kaygı ve niyetlerle bazı dinî meseleler, gerilim yüklü rekabet alanı haline getirilmiştir.¹⁹ Örneğin Kur'an'ın mahluk olup olmadığı meselesi, dinî veya entelektüel bir tartışma olmaktan ziyade, ehl-i hadis ile ehl-i rey arasında siyasî bir rekabetin aracıydı. Nitekim iktidarlarını sağlamlaştırmak için yöneticiler bu tartışma aracılığıyla, iktidarın din söylemini benimsemeyen Ahmed b. Hanbel gibi muhalifleri devletin kararına karşı çıkanlar olarak damgalayıp cezalandırmıştır. İktidarın resmi ideolojisini benimseyenler ise takibattan kurtulmuş olmakla birlikte, toplumdaki etkinliklerini kaybetmişlerdir.²⁰ Bu doğrultuda iktidarların, politikalarının dinsel meşruiyetini mezhepler üzerinden temin etmeye çalıştıkları söylenebilir.²¹ Mezheplerin teşekkülünde siyasetin etkisine dair diğer bir örnek de Mu'tezile'dir. Mu'tezile, siyasetten en bağımsız mezhep olmasına rağmen beş temel ilkesinden biri doğrudan siyasetle ilgilidir.²²

Eleştirinin Ölümü

İlk dönemlerdeki müsamaha ortamına rağmen dinsel söylemin daha sonraları ötekileştirici ve dışlayıcı olmaya başladığı görülür. Din, yaşanan sosyo-kültürel boyutuyla nihayetinde beşeri bir yorum ve tecrübe olmasına rağmen, kaynağı itibarıyla ilahî olması, İslam'ın farklı yorumları etrafında şekillenen çeşitli grupların ilahî murada en yakın din anlayışının kendi anlayışlarının olduğunu ileri sürmele-

¹⁵ Bardakoğlu, İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme, 319.

¹⁶ Ahmet Akbulut, "Müslüman Geleneğinde Siyasî Çekişmeden Teolojik Ayrışmaya", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016), 45.

¹⁷ Zübeyir Bulut, "Mezheplerin Ayrışma Konusu Haline Getirilmesi ve Hakikat Tekelciliği", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016), 255.

¹⁸ Sönmez Kutlu, "Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefiligi Anlamaya Dair Sorunlar", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016), 142.

¹⁹ Akbulut, "Müslüman Geleneğinde Siyasî Çekişmeden Teolojik Ayrışmaya", 45.

²⁰ Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selefilik ve Sünni-Şii İlişkilerine Etkileri", 24.

²¹ Hasan Onat, "Mezhep Sorununu Doğru Anlamak", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016), 98.

²² Akbulut, "Müslüman Geleneğinde Siyasî Çekişmeden Teolojik Ayrışmaya", 46.

rine yol açmıştır. Aslında İslâm'ın yaklaşık ilk üç yüzyılında Müslüman toplumda dinî bilgi etrafında oluşan görüş, yorum ve tavırlardaki çeşitlilik, yöntem ve yaklaşım farklılıkları din içi çoğulculuğun olağan ve kaçınılmaz olduğunu gösterdi. Genel olarak Müslümanlar bu durumu tabii bir durum olarak karşılayıp kabullendiler. Genel olarak geleneksel ilmî mükteşebat sivil, eleştirel, zannî, mütevacı ve sürekli hakikat arayışı içinde olan bir bilgi anlayışına dayanır. Bu sivil ve mütevacı dilin göstergesi, yapılan yorumların “kavl”, “rey”, “mezhep” tabirleri ile ifade edilmesidir. Dinî metinle ilgili yorum geliştiren âlimler sözlerinin sonunda, “Doğruyu en iyi Allah bilir” derlerdi. Kutsalın bilgisinin kendisi ile bu bilgi etrafında yapılan yorumlar ayrı tutulurdu.²³ Günümüzde dinsel metinlerle ilgili yorum yapanların büyük çoğunluğu ise geçmişteki âlimlerin aksine, dinsel metinlerde Allah'ın kastettiği manayı tam olarak kendi yorumlarının yansıttığını iddia etmektedir.²⁴

İslam düşüncesinin teşekkül sürecindeki eleştiriye ve müzakereye açık sivil din dilinin sonraki dönemlerde gittikçe “şiddet”lendiği ve hoşgörünün yerini ötekileştirmenin ve dışlayıcılığın aldığı görülür. Bunun altında birtakım sebepler bulunmaktadır. Bunlardan birisi, farklı dinsel yapıların kendi din anlayışını yegâne hakikat olarak sunmasıdır. Dinsel yapılar bunu, dinî metinler ile bu metinler etrafında oluşan kendi yorumları arasında özdeşlik kurarak, kendi yorumlarının ilahî maksadı yansıttığını ileri sürerek yaparlar.²⁵ Bu iddia doğrultusunda, birçok dinsel yapı, hakikat tekellülüğüyle kendisini *Fırka-i Naciye* olarak öne sürüp, kendi din anlayışını benimsemeyen diğer dinî grupları ötekileştirme ve hatta onlara yönelik şiddet eyleminde bulunma hakkını kendinde görür. Böyle bir anlayış Müslüman toplumdaki toplumsal barışın bozulmasına yol açtığı gibi, eleştirel düşüncenin ve buna bağlı olarak yeni fikir üretiminin de önünü tıkamıştır.

İslam medeniyetinin geniş bir eleştiri kültürüne sahip olduğunu söylemek mümkündür. Müslümanlar diğer inanç ve kültür mensuplarıyla karşılaştıklarında ilmî çerçevede diğer inanç ve kültür biçimlerini eleştirmiş ve bu durum İslam düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Ayrıca İslam düşüncesinin kendi içinde de güçlü bir ilmi eleştiri geleneğinden söz edilebilir. İslam'ın inanç öğretilerinin ve metnin farklı şekillerde anlaşılmasına müsait bir yapıda olduğu söylenebilir. Bu çerçevede farklı görüşler ve düşünce ekolleri ortaya çıkmıştır. İslam düşüncesinin teşekkül sürecinde -birtakım siyasi olaylar istisna edilirse- genelde farklı İslam yorumlarına sahip olanlar birbirlerine ilmî sınırlar çerçevesinde eleştiriler yöneltmiş, farklı olanı ötekileştirip dışlamamış ve şiddete başvurmamıştır. Ortaya çıkan istisnai şiddet olaylarının kaynağında da farklı din algılarından ziyade siyasi sebeplerin olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla günümüzde Müslümanların bu

²³ Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 28,341.

²⁴ Bulut, “Mezheplerin Ayrışma Konusu Haline Getirilmesi ve Hakikat Tekellülüğü”, 259.

²⁵ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat, (Ankara: Kitabiyat, 2002), 45.

farklılıklara tahammül ve entelektüel eleştiri geleneğini neden terk edip birbirlerine yönelik dışlayıcı tutumu ve şiddeti tercih ettikleri sorgulanmalıdır.

Shils'e göre kutsal metinlerin kendisi bir "gelenek" olduğu gibi, kutsal metinlerin biriken anlam-yorumları da "gelenekler"dir.²⁶ Shils'in bu ifadesine göre Kur'an tefsirleri, fikhî yorumlar, mezhepler vs. gibi dinî metinlerin yorumuna dayalı yapılar birer gelenektir. Bununla birlikte yorum sahibinin kendi kişisel bilgi birikimi ve kavrayışı doğrultusunda biçimlenen dinsel yorumun eleştiriden muaf normatif bir değer kazanabildiğini söylemek mümkündür. Yorumun kendisi rasyonel bir edim olmakla birlikte dinsel bir metnin yorumu olması, dinî referanslara sahip olması, ona eleştiriye karşı korunaklı bir çerçeve sunmaktadır. Bu nedenle klasik dönemden farklı veya hegomanik din söyleminden farklı din söylemleri yoğun ve şiddetli eleştirilere tabi tutulur. Diğer bir ifadeyle klasik bilgi müktesabatına yüklenen kutsallık ve zaman üstülük nedeniyle yeni bilgi eleştirilir ve ona ifsad edici bir nitelik atfedilir. Bunun nedenleri arasında, ictihad kapısının kapanması, siyasi iktidarın kendi meşruiyetini dayandırdığı veya kendisinin inşa ettiği din söylemine aykırı yorum biçimlerini kendine yönelik bir tehlike olarak addetmesinin etkisi vardır. Ayrıca kitap kültürünün gelişmemiş olması ve nakilcilik, eleştiri kültürünün gelişmesinin önünü tıkamıştır. Zira kitap eleştiri olasılığını artırır.²⁷ Nitekim yayım teknolojisinin yaygınlaşmasıyla meydana gelen söylemsel parçalanma, bütüncül ve tek biçimli İslâm yorumlarına itiraz etme imkânını artırmıştır.²⁸ Aslında geleneksel din eğitimi olan medresede de kitap önemli bir unsur olmakla birlikte bu eğitim sisteminin odağında kitap değil üstad bulunur. Talebeler tahsil kitaplarını bir üstadın rehberliğinde okurlar. Fakat nakil kültürü içinde yetişmiş olan âlimler açısından kitaptaki bilgi olgusal değere sahiptir. Bu nedenle genellikle kutsalın bilgisiyle bir kabul edilip eleştiriye açık değildir ve geçerliliği zaman ve mekânla sınırlı değildir. Nitekim genel olarak geleneksel ilmî çevrelerde kitaptaki, özellikle de geçmişte daha uzun olan kitaptaki bilgilere karşı sorgusuz bir kabul vardır.²⁹

Eleştirel düşüncenin kısırlaşmasının bir sebebi de İslâm'ın parçacı yorumudur. Müslüman toplumlar içinde dinî metinleri çeşitli yöntem ve bakış açılarıyla okuyan ve yorumlayan farklı ekoller ortaya çıkmıştır. Genel olarak dinî metinlere yönelik yaklaşım biçimleri akıl ve nakil dikotomisiyle açıklanır. Buna göre nakilci yaklaşım, dinî metinleri literal bir okumaya tabi tutarken akılcı yaklaşım, tarihsel zeminde dinî metinleri aklın ilkeleri doğrultusunda yorumlamaya tabi tutar. Bu doğrultuda nakilci yaklaşımın eleştiriye imkân tanımadığı, şiddet kültürünün de böyle bir yaklaşımdan beslendiği ileri sürülür. Tarihsel tecrübelerden hareketle bu iddianın doğruluk payının yüksek çıkması ihtimaline karşın, naklin otoritesini önceleyen

²⁶ Edward Shils, "Gelenek", *Modernliğin Gölgesinde: Gelenek*, Doğu Batı Dergisi, 25 (2003): 115.

²⁷ Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (İstanbul: İletişim, 2010), 199.

²⁸ Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), 145-146, 364.

²⁹ Ayhan Ercüment, *Din, Gelenek ve Modernleşme Bağlamında Medrese Kültürü ve Toplum* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018), 93.

ulema içerisinde muhaliflerine yönelik objektif ve sağduyulu tutum sergileyen kimseler olduğu gibi, aklın otoritesini önceleyen ulema içerisinde de subjektif ve sağduyudan yoksun söylemlere rastlanabilir.³⁰ Bununla birlikte İslam'ın farklı okuma biçimleriyle parçalara ayrılması sadece akıl-nakil dikotomisiyle sınırlı değildir. Dinî metinlere yönelik bir okuma-yorum ve anlama biçimi olarak literal okumaya karşı batını veya tarihsel okuma biçimi konumlandırılır. Kitabî İslam ile tasavvufî İslam veya halk İslamı, modern dönemde de geleneksel İslam ile modernist İslam arasında ayırım yapılarak bunlardan birisi benimsenir, diğer İslam anlayışı ise dışlanır. Hâlbuki Müslüman birey hayatının farklı dönemlerinde veya alanlarında bu dikotomilerin herhangi birini veya hepsini de aynı anda benimseyip deneyimleyebilir. Örneğin bir kişi aile hayatında ve ibadet alanında geleneksel İslam'ı benimserken çalışma hayatında ve kültür-sanat alanında modern bir yaşam tarzını benimsemesi pekâlâ mümkündür. Ya da dinî metinlerin bazı bölümlerini literal şekilde almak bazı bölümlerini de tarihsel olarak okumak gerekebilir.

İslam dünyasındaki eleştirel düşüncenin yoksullaşmasının bir nedeni de din ile siyaset arasında kurulan doğrudan ilişkilerdir. Bu ilişkinin bir boyutu, siyasal sistemin dine göre oluşturulması gerektiği şeklinde ortaya çıkar. Kur'an'da siyasal sistemle ilgili doğrudan bir yönlendirme bulunmamasına rağmen siyasal sistemin dine göre dizayn edilmesi yönündeki talep, dini ideolojikleştirerek İslam'ın aşırı politizasyonuna neden olur. Böylesi bir yaklaşım biçimi kendisini "la hükmün illa lillah (hüküm ancak Allah'ındır-Allah'tan başka yasa koyucu yoktur)" söylemi şeklinde açığa vurur. Böyle bir yaklaşım biçimine bağlı olarak da siyasal alan kadar hayatın bütün alanlarının dine göre inşa edilmesi gerektiği savunulur. Bunun doğal sonucu "yoğun dinsellik" şeklinde ifade edilebilir. Yoğun dinselikte, dinin hayatın her alanında bir etki ve görünürlüğe sahip olması gerektiğine inanılır. Bireyin her anı ve davranışı din doğrultusunda şekillenmelidir. Bireyin gündelik hayatındaki bütün davranışlarını ve eşyayla ilişkisini caiz-haram kriterine tabi tutan bu tarz bir düşünce, ibaha alanını daraltır. Öyle ki dindarlık, din sahibinin yasaklamadığı alanlarda bile yasaklar konulması şeklinde algılanır. Dini ideolojikleştiren dinî akımlar Şari'in bir hükümde veya doğrudan olsun dolaylı olsun yönlendirmede bulunmadığı hayatın çeşitli alanlarını kendi din anlayışları doğrultusunda şekillendirmek ister. Bütün olaylara dinî normlar açısından yaklaşır. Böyle bir din anlayışından özellikle edebiyat, sanat ve diğer çeşitli kültür alanları olumsuz etkilenir ve bu alanlarda gelişimin gerçekleşmemesine neden olur.

Din ve siyaset arasındaki ilişkinin başka bir boyutu da, siyasal iktidarın belli bir din anlayışını resmi düzeyde esas alması, resmî ideolojisinde onu dikkate alması, diğerlerinin temsiline imkân tanımayıp dışlamasıdır. Siyasi iktidarların, belli bir din yorumunun arkasına sığınarak kendilerini eleştiriden masun kılma çabası içerisinde olmaları söz konusudur. Bu durumda farklı din görüşüne sahip gruplar veya

³⁰ Ay, "Dinsel/Mezhepsel ve Teolojik Yapıların Oluşturduğu Algılar ve İnsanın Doğal Yaratım Kapasitesi", 60.

bireyler tarafından dile getirilen dinsel söylemler, iktidara yönelik bir tehdit olarak algılanır. Bu nedenle resmi ideolojinin niyetlerine uygun olmayan dinsel söylemler çeşitli yollarla bastırılır. Baskıcı din anlayışı ise, takiyyeye yol açtığı gibi çarpık, gösterişçi dindarlıkların oluşmasına neden olmaktadır. Siyasi iktidarın desteğine sahip olan fikir akımları, karşıt fikirleri entelektüel argümanlarla çürütemeyince onlara karşı baskı ve şiddete başvurmaları olasılığı yüksektir. Farklı din anlayışlarına temsil imkânı tanınmadığında ve eleştirinin önü tıkandığında, ötekileştirme siyaseti, dışlayıcılık ve nihai olarak şiddet yegâne yöntem olarak belirir.

Muhalefetin önünün tıkanmasıyla eleştiri imkânının zayıfladığından söz edilebilir. İhtilafın rahmet olduğu dile getirilmesine rağmen, ulu'l emre itaatin farz olduğu gerekçesiyle her türlü siyasi muhalefet engellenmiştir. Çünkü İslâmî siyasi düşünce anlayışı, en büyük önemi İslami cemaatin birliğine verir. Bu amaç doğrultusunda, bu birliğin heretiklik ya da ayaklanmayla yıkılması istenmeyen bir durum olarak kabul edilir. Yöneticinin Müslüman olduğu ve cemaatin birliğini sağladığı sürece sadakate layık olduğu kabul edilmiştir.³¹ Oysa sahabe, Hz Muhammed kendilerine bir şey söylediği zaman bunun vahiy mi yoksa kendi kişisel görüşü mü olduğunu sorabilmiş, Peygamber'in görüşüne muhalefet edebilmiştir. Sad b. Ubade, Ebubekir ve Ömer'e biat etmeden ölmüş, biat etmesi için kimse onu zorlamamıştır. Ali uzun süre Ebubekir'e biat etmemiştir. Yöneticiye itaat etmeyene yönelik itikadi şüpheler ve devleti bireye önceleyen bir siyasi anlayış, zalim ve halkın değerlerine düşman yöneticilere karşı bile bir muhalefetin ortaya çıkmasını engellemiştir. Hâl-buki yine hadise göre "Cihadın en üstünü zalim sultanın önünde hak sözü söylemektir."³²

İslam Dünyasındaki Şiddetin Sosyo-psikolojisi

Yukarıda ifade edildiği gibi entelektüel düşünce kısırlaştığında, farklılıklara kendilerini ifade edebilme ve temsil imkânı tanınmadığında, farklılıkların tepkilerini şiddet aracılığıyla ortaya koyması söz konusu olur. İslam dünyasının son iki yüzyıla hayli olumsuz şartlar altında girmiş olması sadece dinî ilimleri değil, din dilini de olumsuz etkiledi. Son dönemlerde Müslümanlar öfkeli ve hırçın; din dili de ayrıştırıcı ve ideolojik olmaya başladı.³³ Bu öfkeli ve hırçın din dilinin hem Batı'ya hem de Müslümanların birbirlerine yönelik olduğu söylenebilir. Oysa gelenekte diğer inanç mensuplarına yönelik daha müsamahakâr bir tutum söz konusuydu. Hatta gelenekte Müslümanların birbirlerine göstermedikleri hoşgörüyü diğer din mensuplarından esirgemedikleri söylenebilir. Bunun bir nedeni diğer dinlerin zaten batıl görülüp hakikat tekelciliği tartışmasında bir rakip olarak görülmemeleridir. Müslüman toplumlarda gayrimüslimlerin inanç ve düşünce açısından, çeşitli Müslüman mezhep mensuplarına göre daha özgür olmalarının diğer bir nedeni ise, İslam'ın ötekiye yönelik yaklaşım biçiminin Kur'an ve Sünnet uygulamalarıyla be-

³¹ Sami Zubaida, *İslâm, Halk ve Devlet*, çev. S. Oğuz (İstanbul: İletişim, 1994), 38-39.

³² Muhammed Umara, *İslam ve İnsan Hakları*, çev. Asım Kanar (İstanbul: Denge, 1992), 81-87.

³³ Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 80.

lirlenmiş olması, dolayısıyla da ötekiyle ilgili bir fıkıhın oluşmuş olmasıdır. Oysa farklı İslam yorumları ve bu yorumlar aracılığıyla İslam'ı deneyimleyen farklı İslam ekolleri, mezhepleri ve gruplarıyla ilgili bir fıkhi düzenleme bulunmamaktadır. Kur'an'ın iki taifenin çatışması durumunda adaletle aralarını düzeltmeye yönelik direktifi³⁴ kurumsallaştırılamamıştır. Bu da hâkim inanç ve düşünce biçiminden farklı düşünce ve inanca sahip olan Müslümanların ötekileştirilmelerine hatta bazen şiddete maruz kalmalarına yol açmaktadır.

Dini farklı okuma ve yaşama biçiminden kaynaklandığı düşünülen mezheplerin arka planında siyasi kültürel ve etnik etkenlerin bulunduğu gibi, Müslümanların hem ötekiye hem de birbirlerine yönelik şiddet eylemlerinde, nasları yorumlama biçimleri kadar başka faktörler de rol oynamaktadır. Bunlardan bazıları; siyasi, fikrî ve dinî özgürlüğün yokluğu, ekonomik sömürü ve sosyal adaletsizliktir.³⁵ Nitekim sosyal bilimciler genelde, şiddet olaylarında dindar eylemcilerin dinî motivasyonlarından ziyade siyasi ve sosyal bakımdan nasıl hareket ettiğiyle ilgilenir.³⁶

Kutsal öğretiler en barışçıl imgeler olmalarına ve şiddetten kaçınma çoğu dinî gelenekte merkezi öneme sahip olmasına rağmen,³⁷ din her zaman her yerde bir barış gücü olamamaktadır. Dinin hem uluslararası hem de ulus içinde, barıştan çok savaşı beslemesi yaygın bir durumdur.³⁸ Bununla birlikte dinden kaynaklandığı düşünülen şiddet olayları ve savaşların temelinde siyasi ve ekonomik faktörler belirleyici olabilmektedir. İslam dünyasındaki şiddetin temelinde de emperyalistlerin siyasi, ekonomik ve kültürel sömürsü olduğu halde Batılı medyada uzunca bir süredir İslamiyet şiddetle bir arada anılmakta ve Müslümanlar potansiyel olarak şiddete meyilli olarak lanse edilmektedir. Oysa şiddet, Kur'an (ve diğer kutsal kitaplar) tarafından mazur gösterilmeye muhtaç olmadığı gibi, Kur'an'ı okuyan hiçbir Müslüman, şiddet eylemi içerisinde bulunma ve inançsız insanları öldürme gereği duymaz. İnsanlık tarihi boyunca kitlesel kıyımlar Müslüman olmayanlar tarafından gerçekleştirildiği gibi Müslüman ülkelerin yöneticileri veya belirli gruplar tarafından başvuru şiddet, Kur'an'ın otoritesine başvurarak haklı bir eylem olarak gerçekleştirilmemiştir.³⁹

³⁴ Hucurat, 9

³⁵ Ramazan Altıntaş, "İtikadi Açından Tekfir Olayına Bakış", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016), 123; Bardakoğlu, *İslam İşığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 353-354.

³⁶ Mark Juergensmeyer, "Dini Şiddet". çev. Halil Aydınalp, *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler*. Der. Peter B. Clarke (Ankara: İmge Kitabevi, 2012), 457.

³⁷ Juergensmeyer, "Dini Şiddet", 447.

³⁸ Peter L. Berger, "Gerileyen Sekülerizm", *Ortadoğuda Modernleşme*, çev. G. Bayır (İstanbul: Mana, 2009), 94.

³⁹ Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. F.B. Aydar (İstanbul: Metis, 2007), 21-22.

Buna rağmen, şiddeti bir yöntem olarak benimseyen grupların Müslümanlar arasında pasif desteğe sahip olması, mesajlarının etkililiği veya yöntemlerinin sahilliğinden değil, emperyalistlerin Müslümanlara yönelik politikalarına beslenen hınçtır. Müslümanların yaşadıkları acı ve ızdırapların boyutu, ahlaki bir itibar ve haklı gösterilebilir bir doğruluk anlayışı ile bir savunma mekanizması olarak şiddeti ön plana çıkarmıştır.⁴⁰ Bu doğrultuda günümüz İslam dünyasındaki şiddet hareketlerini, “Kendini Gerçekleştiren Kehanet” ile “Öğrenilmiş Çaresizlik” sarmalında değerlendirmek gerekir. Batılı medya ve bilim adamlarınca İslam ile şiddet arasında doğrusal bir zorunlu ilişki kurulmuş, medyada ve entelektüel çevrelerde kendilerini ifade etme imkânından yoksun bırakılan Müslümanların bir kesimi de bu çerçevede âdeta kendilerine yönelik imajın gereğince hareket etme eğilimine girmişlerdir. Diğer taraftan sergilenen birçok şiddet biçimi, Müslümanlarca savunulmazken ve şiddet eyleminde bulunanların kendilerince de İslam’ın şiddeti tavsiye etmediği kabul edilirken başka bir çarelerinin kalmadığını söyleyerek eylem biçimlerini haklaştırma yoluna gitmektedirler.

Modern dünyada Müslümanlar, Batı medyasının karşı konulmaz gücünü ve her yere yayılmış etkisini yeterince değerlendirememişlerdir. Müslümanlar, Batılı medyanın kudreti, saldırganlığı ve İslâm karşıtı tutumu yüzünden, kendilerini temsil, hatta kendi yaşamlarının gerçeği olarak gördükleri ve bildikleri şeyleri ifade etme imkânından yoksun bir görünümde dirler. Dünya, Müslüman gerçekliğini televizyondaki imajlarla, gazetelerdeki sayısız düşmanca sözle bir tutmaktadır. Müslümanların medyada ne bir sesi, ne bir platformu olduğundan, itiraz ya da kendilerini doğru bir şekilde ifade etme olanakları yoktur. Müslümanların kültürel kimliklerini dışavurumları, fanatiklik; meşru hak talebinde bulunmaları ise fundamentalizm olarak görülmektedir. Müslümanların böyle bir ortamda duydukları çaresizlik ve hayal kırıklığı duygusu, öfke ve şiddette ifadesini bulmaktadır. Bu durum, Müslümanların Müslümanlıklarını ve tepkilerini seküler bir tarzda ifade etme paradoksuna yol açmaktadır.⁴¹

Batının Müslümanlara yönelik küstah ve kibirli tavrı ile Müslüman toplumların liderlerinin kendi halklarının değerlerine düşman politikalarına Müslümanların verdikleri tepki ya şovenizm ya da kabuğuna çekilme şeklinde olmaktadır. Müslümanların seslerinin gittikçe keskinleşmesi Müslümanların kızgınlık ve çaresizlik duygusuyla ilişkilidir. Şiddet savunuculuğu yaparak Müslümanların sorunlarının dünya gündemine alınmasını sağlayacaklarını umarken batının gözündeki Müslüman klişesini doğrulamaya hizmet etmektedir. İlimliliğin başaramadığını aşırılığın başaracağını ve sorunlarına dikkat çekeceğini savunuyorlar. Adaletsizlik ikliminde, şiddet ve kör nefret bir mantık çerçevesinde haklaştırılabilmekle birlikte, şiddet

⁴⁰ Riaz Hassan, *Müslüman Zihinler*, çev. Ergin Çenebaşı (İstanbul: Doğan Kitap, 2010), 129.

⁴¹ Akbar S. Ahmed, *Postmodernizm ve İslam*, çev. Osman Ç. Deniztekin (İstanbul: Cep Kitapları, 1995), 292-293.

ve zulüm Kur'an'ın özüne aykırıdır.⁴² Bu durum, emperyalizm ve modernizmin tasallutuna karşı ayakta kalıp meydan okuyabilen yegâne uygarlık olarak kabul edilen İslam'ın,⁴³ sorunlarla baş edebilmek için şiddet dışında bir seçenek bulamaz hale mi geldiği sorusunu gündeme getirmektedir.⁴⁴

Müslümanların kardeşliğini tesis eden bir din olarak İslam'ın Müslümanlar arasında çatışmaya da neden olduğu söylenebilir. Bu durum İslam'ın muradına aykırı olarak görülür ve Müslümanların İslam'a uymadıkları sahih İslam'ı anlamadıkları ve yaşamadıkları için çatıştıkları farz edilir. Bu doğrultuda İslam'la mücehhez olan insanların bütün duygularından soyutlanmış bir şekilde adeta birer meleklere benzerler. Böyle bir bakışı Müslümanların sonuçta birer insan olduklarını ekonomik, siyasi ve kültürel yönlerini ihmal etme eğilimindedir. Oysa hiçbir din mensubu yaşamının her anının dinin istekleri doğrultusunda tamamen dizayn edemez. Bazen siyasi veya ekonomik talepler dinî öğretilerin önüne geçebilir. Zira İslam dünyasındaki iç çatışmaların sosyal yapının kabile-aşiret birimine dayalı olarak kurulduğu coğrafyalarda daha yaygın olduğu müşahede edilebilir. Dahası etnisite ve mezhebe dayalı milliyetçilik duygusu dinî duygudan daha ağır basarak Müslüman ülkeler arası veya aynı Müslüman ulus-devlet içindeki farklı etnik ve mezhepsel kimlikler arasında çatışmaya yol açabilmektedir.

Sonuç: Modern Dönemde Dinî Çeşitliliğin Yönetimi

Modern devletler, geleneksel devletlerden farklı olarak etnik ve dinsel kimlik temelinde homojen bir yapı oluşturmayı amaçlayan ulus-devlet formunda kurulmuşlardır. Buna rağmen homojenliğin tamamen sağlanabildiği bir devlete rastlamak mümkün değildir. Ayrıca göçler, iletişim ve ulaşım imkânlarının gelişmesi farklı, inanç ve kültürlerin birbirleriyle temasını ve etkileşimini kaçınılmaz kılmıştır. Dinî yapıya sahip yeni maneviyat arayışlarının modern dönemde giderek artan varlığı da göz önünde bulundurulduğunda toplumdaki dinî çeşitlilik azalmak yerine gittikçe artmaktadır. Çeşitlilikteki bu artış ve siyasi alanda dinin artan rolü, çeşitliliğin arzu edilirliliği ve yönetimi hakkındaki tartışmaları canlandırmıştır.⁴⁵

Dinî çeşitliliğin toplumsal sonuçlarına dair iki düşünce biçimi vardır: Bunlardan ilki, çeşitliliğin dinler arasında sosyal çatışmalara yol açarak, kültürel bütünlük ve sosyal uyumda azalmaya neden olduğunu savunur. Diğer bir düşünce biçimi ise, dinî çeşitliliğin rekabete imkân sağlayarak tüketicilerin çeşitli tercihlerine hitap etmeye yönelik geniş dinî ürün yelpazesinin ortaya çıkmasına neden olduğunu, bunun sonucu olarak, dinî katılımın artacağını ifade eder.⁴⁶ Birinci düşünce biçimiyle ilişkili olarak; dinî çeşitlilik bazen çatışmaya yol açsa da her zaman bu şekilde

⁴² Ahmed, Postmodernizm ve İslam, 63-64.

⁴³ Ernest Gellner, *Müslüman Toplum*, çev. M. Günay (İstanbul: Kabaıca, 2012), 17-18.

⁴⁴ Ahmed, Postmodernizm ve İslam, 64.

⁴⁵ Bouma-Ling, "Dini Çeşitlilik", 318.

⁴⁶ Bouma-Ling, "Dini Çeşitlilik", 327.

sonuçlara yol açmadığı, çeşitliliğin zengin bir birlikte yaşama kültürünün gelişmesini sağladığı ileri sürülebilir. Nitekim Endülüs tecrübesi ile Mardin ve Hatay illerimiz bu duruma örnek olarak verilebilir. Buralardaki uzun bir tarihsel geçmiş bulunan etnik ve dinsel çeşitlilik birlikte yaşama kültürünün oluşmasına katkı sağlamıştır. Dinî çeşitlilik rasyonel tercih kuramı doğrultusunda değerlendiren ikinci yaklaşımla ilgili olarak da, çoğulculuğun sekülerleşme nedeni de olabileceği söylenebilir. Din, insanlık tarihinin büyük bir kısmında, toplumların anlamlı bir bütünlük kazanmalarında hayati bir rol oynamış, insanın evrende kendisini evinde hissetmesini sağlayan kognitif ve normatif yapı olagelmıştır. Fakat dinin bu görevi, yaşamın farklı kesitlerine artık birbirinden farklı anlamlar ve anlam sistemleri yön vermekte olduğu için, çoğulculuk tarafından ciddi bir şekilde tehdit edilmektedir. Çoğulculuk, seçenekler çeşitliliği sunarak dinin toplum ve birey üzerindeki etkisini zayıflatır. Çoğulcu ortamda realitenin dinî tanımları, hakikat vasıflarını kaybeder ve tercih meselesi haline gelir. Böylelikle inanç artık sosyal olarak verilmemekte, bireyin kendisinin onu elde etmesi beklenir. Yani inanç, bir dinî tercih meselesi olur. Dinin bir seçim konusu haline gelmesi ise dini, nesnel gerçeklik niteliğinden mahrum kılar.⁴⁷

Bugün Müslümanların gayrimüslimlerden ziyade kendi iç farklılarına yönelik bir hoşgörü ve birlikte yaşama sorunu vardır. Müslümanların ötekiye yönelik nasıl bir tutum içinde olması gerektiği, tarihsel süreç içerisinde şekillenmiştir. Fakat Müslümanlar arasındaki çeşitli inanç gruplarının birbirine yönelik yaklaşımı henüz sağlam bir temele oturtulamamıştır. Allah müminlerin tefrikaya düşmemesini, Kur'an etrafında birleşmelerini emrederken, Müslümanlar bunun aksine Kur'an ayetlerini kendilerine referans alarak bölünmektedir. Kur'an'ı en iyi kendisinin anladığını Kur'an'ın ideal Müslüman tipolojisine kendisinin daha uygun olduğunu ileri sürerek farklı dinî oluşumları ötekileştirmekte ve düşmanlık beslemektedir. Bunun üstesinden gelmenin bir yolu fırka-i naciye gibi iddialardan güç alan hakikat tekelciliğinden vazgeçilmesi ve dinî çoğulculuk anlayışı doğrultusunda farklı din anlayışları ve tecrübe biçimlerinin eşit bir şekilde doğru ve geçerli olabileceğine inanmaktır.

Etnik ve dinsel çeşitliliğin yönetimi konusunda çare olarak en fazla ileri sürülen yöntemlerden birisi çok-kültürlülüktür. Çok-kültürlülük, toplumların farklı etnik, dinsel kimliklerden ve kültürlerden oluştuğu anlamındaki çoğulculuğunu kabul etmektir. Çok-kültürlülük, iktidar alanında, eğitimde ve ekonomide bütün farklılıkların, farklılığını koruyarak eşit temsiline ve erişimine imkân tanınmalıdır.⁴⁸ Bununla birlikte kültürün kendiliğinden oluşan karakteri göz önünde bulundurulduğunda, çok-kültürlülük çerçevesinde bireylerin farklılıklara karşı tutumunu siya-

⁴⁷ Peter L. Berger v.dğr., *Modernleşme ve Bilinç*, çev. C. Cerit (İstanbul, Pınar: 2000), 93-95, 175, 206-207; Peter L. Berger, "Dinî ve Toplumsal Kurumların Değişimi", *Din ve Modernlik: Toplum Bilim Yazıları I*, der. ve çev. A. Çiftçi (Ankara, Ankara Okulu: 2002), 172.

⁴⁸ Ziyaüddin Serdar, *İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul, Pınar: 2011), 435, 446, 453.

si düzenlemelerle gerçekleştirmek yeterli olmayabilir. Diğer taraftan çok-kültürlülük kamusal alanın laiklik doğrultusunda düzenlemesini kayıtlar. Dolayısıyla dinler ve mezhepler arası çatışma, laikliğin geçerli bir çözüm olarak ortaya konulmasına neden olur. Şiddet eylemlerinin arkasındaki güdülerin dinî ideolojiden kaynaklandığını düşünenler, dinî söylemin sansüre uğramasını ya da en azından dinî söylemin kamusal alana girişinin engellenmesi gerektiğini iddia etmektedir. Nitekim Batı'da gelişen sekülerizmin en önemli saiklerinden birisi de, dinin sık sık önyak olduğu ve meşrulaştırdığı şiddeti sonlandırma arzusu olmuştur. Buna göre ancak seküler bir anayasa dinî azınlıklara yönelik dinî şiddeti ve hoşgörüsüzlüğü -tümüyle ortadan kaldıramasa bile- dizginleyebilir. Kurumsal din ile zalimlik arasında kurulan bu sıkı bağın kökleri Batı Avrupa'nın din savaşları deneyimidir. Fakat dinî hareketler merhamet ve sabır da vazetmişlerdir.⁴⁹

İslam metinlerinde ve tarihsel tecrübesinde ötekiyle yaşamının birçok modeli bulunmak birlikte, Müslümanların ötekiyle olan ilişkilerini düzenlemeye yönelik olarak bütün dinlerin aşkın birliğini, dolayısıyla hakikatin farklı yansımaları olduğunu iddia eden dinî çoğulculuğun benimsenmesi gerektiği ileri sürülür. İslam'ın yegâne hak din olduğuna inanan Müslümanlar açısından dinlerin teolojik eşitliği anlamına gelen dinî çoğulculuğun benimsenmesi çok da mümkün gözükmemektedir. Fakat Müslümanların kendi arasındaki mezhep çatışmasının dinî çoğulculukla aşılmasının mümkün olduğu söylenebilir. Buna göre, her mezhebin hakikatin bir yansıması olduğu yönünde bir anlayışın bütün mezhep mensupları tarafından benimsenmesi gerekir. Nitekim böyle bir düşünce Müslümanlar arasında gelişmezse laiklik tek geçerli çözüm olarak kalacaktır. Avrupa'nın 16. yüzyıldan itibaren yaşadığı din ve mezhep savaşları, laikliğin ideal bir çözüm olarak belirmesine yol açmıştır. Müslümanların da günümüzde Avrupa'nın daha önce tecrübe ettiği bir süreci yaşadığı söylenebilir. Dolayısıyla dinî çoğulculuk anlayışı Müslümanlar arasında gelişmediği takdirde, Müslüman toplumların da laikliği savunma noktasına gelmeleri büyük oranda mukadder hale gelir. Oysa Batı'da farklılıkların yönetimi için başvurulacak laiklik, Batı'nın kendi tarihsel tecrübesiyle bağlantılı olup aynı modelin olduğu gibi Müslüman toplumlarda uygulanması birtakım çözümlerle birlikte sorunlara da yol açacaktır. Zira belirli tarihsel şartlarla ve coğrafyada adaleti sağlayan ve birlikte yaşamayı mümkün kılan bir modelin olduğu gibi ithal edilmesi, o modelin teşekkülünü mümkün kılan düşünsel arka plan ile uygulanacağı arasında büyük fark olduğu için adaletsizlik doğurabilir. Dolayısıyla çeşitli inanç tarzlarına sahip topluluklar arasında gerçekleşen bir arada yaşama ilkesi, İslam'ın toplumsal ve siyasi organizasyonunun temellerinden biri olup İslam dünyası açısından geliştirilecek bir çoğulculuk ve birlikte yaşam modelinde dinî referansların dikkate alınması gerekir. Zira ancak dinî olgudan soyutlanarak bir vatandaşlık kültürü oluşturabilen Batı'nın aksine, Müslüman toplumda her insanın değerlerine

⁴⁹ Asad, Sekülerliğin Biçimleri, 123.

saygı gösterecek bir vatandaşlığı sağlayacak dinamik, sadece İslam'ın içinde mümkün olabilir.⁵⁰

Halkların, kültürlerin ve inançların çeşitliliği Allah'ın iradesi doğrultusunda var olmuştur.⁵¹ Sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde bir kolaylık sağlaması beklenen farklılıklar,⁵² bir zenginlik olmasının yanı sıra farklılığın yönetimi açısından aynı zamanda bir sınavdır da.⁵³ Etnik ve dinsel farklılıklar, 21. yüzyılın en büyük meydan okumalarından birini teşkil etmektedir.⁵⁴ Dinsel çeşitlilik, modern küresel dünyanın sakinleri olan Müslüman toplumların artık geleneksel fıkhi uygulamalarla üstesinden gelemeyecekleri bir düzeydedir. Bu durum, Müslümanları "Kutsal bir kitaptan kaynaklanan geleneklere ve tanımlanmış bir davranış kuralları bütününe dayanan İslâm gibi dinî bir uygarlık, geçmişi bir kenara bırakarak, değişiklik ve çeşitlilikten, çok seslilikten coşku duyan bir çağın gerekleriyle nasıl başa çıkacaktır?"⁵⁵ sorusuyla yüzleşmelerini gerektirmektedir. Geleneksel dönemde İslam'ın ötekiye yönelik yaklaşımı zımni hukuku ile belirlenmiştir. Müslümanların çoğunlukta olduğu, etnik ve dinsel çeşitliliğe sahip ve modernliği arzulayan devletler ise, demokratik eşit katılım talebinin haklı bir talep halini aldığı modern dünyada, ötekiyle ilişkilerini bu çerçevede yürütmeleri artık imkânsızdır. Çoğulculuğa, vatandaşlığa, eşit katılım ve temsiliyete dayalı anayasal düzenlemeler, Müslüman toplumların hem kendi iç dinsel çeşitliliklerinin yönetimi hem de diğer inanç mensuplarıyla ilişkiler açısından kaçınılmaz olma görünümündedir.

KAYNAKLAR

- Ahmed, Akbar S. *Postmodernizm ve İslam*. Çev. Osman Ç. Deniztekin. İstanbul: Cep Kitapları, 1995.
- Akbulut, Ahmet. "Müslüman Geleneğinde Siyasi Çekişmeden Teolojik Ayrışmaya". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. 45-56. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016.
- Altıntaş, Ramazan. "İtikadi Açından Tekfir Olayına Bakış". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. 119-128. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016.
- Apak, Adem. "İslam Tarihi Boyunca Selefilik ve Sünni-Şii İlişkilerine Etkileri". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. 19-44. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016.
- Asad, Talal. *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslâmîyet ve Modernlik*. Çev. F.B. Aydar. İstanbul: Metis, 2007.
- Ay, Mahmut. "Dinsel/Mezhepsel ve Teolojik Yapıların Oluşturduğu Algılar ve İnsanın Doğal Yaratım Kapasitesi". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. 57-74. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer, 2019.

⁵⁰ Tarık Ramazan, *İslam Medeniyetlerin Yüzleşmesi: Hangi Modernite İçin Hangi Proje?*, çev. Ayşe Meral (İstanbul, Anka Yayınları: 2003), 146, 155, 160-161.

⁵¹ Rum, 22; Maide, 48; Yunus, 99.

⁵² Hucurat, 13

⁵³ Ramazan, *İslam Medeniyetlerin Yüzleşmesi: Hangi Modernite İçin Hangi Proje?*, 58, 100.

⁵⁴ Serdar, *İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler*, 435.

⁵⁵ Ahmed, *Postmodernizm ve İslam*, 18.

- Berger, Peter L. "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi", *Din ve Modernlik: Toplum Bilim Yazıları I*, Der. ve Çev. A. Çiftçi. 121-174. Ankara, Ankara Okulu: 2002.
- Berger, Peter L. "Gerileyen Sekülerizm". *Ortadoğuda Modernleşme*. Çev. G. Bayır. 73-98. İstanbul: Mana, 2009.
- Berger, Peter L. v.dğr., *Modernleşme ve Bilinç*, Çev. C. Cerit, İstanbul, Pınar: 2000.
- Bouma, Gary D.-Ling, Rod. "Dini Çeşitlilik". çev. Esra Ay. *Din Sosyolojisi*. Der. Peter B. Clarke. 317-339. Ankara: İmge Kitabevi, 2012.
- Bulut, Zübeyir. "Mezheplerin Ayırışma Konusu Haline Getirilmesi ve Hakikat Tekelciliği". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. 251-270. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016.
- Demircan, Adnan. *Çağdaş İslami Hareketler ve Şiddet Sorunu*. İstanbul: Beyan, 2017.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *Dinsel Söylemin Eleştirisi*. Çev. Fethi Ahmet Polat, Ankara: Kitabiyat, 2002.
- Ercüment, Ayhan. *Din, Gelenek ve Modernleşme Bağlamında Medrese Kültürü ve Toplum*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018.
- Gellner, Ernest. *Müslüman Toplum*, Çev. M. Günay, İstanbul: Kabalıcı, 2012.
- Hassan, Riaz. *Müslüman Zihinler*, Çev. Ergin Çenebaşı, İstanbul: Doğan Kitap, 2010.
- Hick, John. "Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları". Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları. Der. Mahmut Aydın. 51-72. Ankara, Ankara Okulu: 2005.
- Juergensmeyer, Mark. "Dini Şiddet". Çev. Halil Aydınalp. *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler*. Der. Peter B. Clarke. 447-474. Ankara: İmge Kitabevi, 2012.
- Kutlu, Sönmez. "Çağdaş Araştırmalarda Mezhepleri ve Selefiligi Anlamaya Dair Sorunlar". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. 139-152. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim, 2010.
- Onat, Hasan. "Mezhep Sorununu Doğru Anlamak". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. 97-99. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016.
- Öztürk, Levent. *İslam Toplumunda Hıristiyanlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Ramazan, Tarık. *İslam Medeniyetlerin Yüzleşmesi: Hangi Modernite İçin Hangi Proje?*. Çev. Ayşe Meral. İstanbul, Anka Yayınları: 2003.
- Serdar, Ziyaüddin. *İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler*, Çev. M. Kürşad Atalar, İstanbul, Pınar: 2011.
- Shils, Edward. "Gelenek", *Modernliğin Gölgesinde: Gelenek, Doğu Batı Dergisi*, 25 (2003): 101-131.
- Tekin, Mustafa. "Mezhep Krizi-Sosyolojik Bir Yaklaşım". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. 195-208. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi, 2016.
- Umara, Muhammed. *İslam ve İnsan Hakları*. çev. Asım Kanar, İstanbul: Denge, 1992.
- Yavuz, Hakan. *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Millî Görüş ve AK Parti*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Zubaida, Sami. *İslâm, Halk ve Devlet*. Çev. S. Oğuz, İstanbul: İletişim, 1994.

HİYERARŞİK ÜSTÜNLÜK İFADE EDEN “HOŞGÖRÜ”DEN EŞ DEĞER SAYGI ANLAYIŞI ÇOKKÜLTÜRCÜLÜĞE

Yılmaz CEYLAN*

Giriş

Tüm dünyada farklı kültür, din, kimlik ve milletten insanlar artık birlikte yaşamaktadırlar. Çünkü dünya giderek küçülmekte ve sınırların geçirgenliği artmaktadır. Küreselleşmenin, ulus-ötesi kurumların (Birleşmiş Milletler, Avrupa Konseyi, Avrupa Birliği) artan rolü ve göçlerin sonucunda aynı devlet çatısı altında saf bir ırkın, milletin ve ulusun yaşaması olanaksız hale gelmiştir. Özellikle modernizmin katkılarıyla bu değişim ve dönüşüm kaçınılmaz olmuştur denebilir.

Bu dönemde evrensel eşitliğin yerini kültürel kimliğin üstünlüğü almıştır. Özellikle 1970’li yıllardan sonra çokkültürcülük hem devlet hem de bireysel düzeyde konuşulur ve tartışılır duruma gelmiştir. Azınlık gruplar, hukuk açısından eşitlik, vatandaşlık, siyasi katılım, eğitim hakları talep eder olmuşlardır. Geline son durumda, farklı etnik, dinsel, dilsel ve kültürel toplulukları barındıran devletlerin toplumu bir arada tutmak için, farklılık zemininde birlik ve beraberliği sağlama politikası, çokkültürcülük olmuştur.

İnsanlık tarihinde çeşitliliklere karşı tavrın çeşitli yolları olmuştur. Farklı devletler çeşitliliklere karşı farklı politikalar izlemiştir. Bunlardan basit olanı coğrafi ayrışmadır. Ya da azınlık olan tarafsız çekip gitmektir. Bireysel ve kültürel farkla baş etmenin üçüncü ve çağa en uygun yolu ise diyalogdur. Burada problemler ilkece olumlu bir yoldan çözülür-bu yoldan taraflar arasında daha ileri düzeyde bir iletişim kurulabilir ve herkes kendini daha iyi anlayabilir. Artık içinde yaşadığımız küreselleşen toplumda bu seçeneklerden ilk ikisinin gerçekleşme şansı neredeyse kalmamıştır. Bunların dışında ülke dışına çıkmadan şiddet ve baskı yoluyla azınlıkları benzeştirmenin yolları Asimilasyon ve Erime Potası olmuştur. Tarafların kendi kimlikleriyle var oldukları ya da bunun imkânını dillendiren teori çokkültürcülük olmuştur ki bunun tahammülün en yüksek aşamasını oluşturduğu söylenebilir.

Çokkültürcülük hem kavramsal açıdan hem ülkeler bağlamında farklılık arz etmektedir. Çalışmamızda çokkültürcülük teorilerini Liberaller, Cemaatçiler ve Diyalogcular bağlamında üç kategori üzerinden değerlendirmeye çalışacağız. Bu yaklaşımlar bağlamında çokkültürcülüğün hem kavramsal şeması çizilmiş olacak hem de kültürel çeşitliliğe sağlanan tahammül alanının sınırları çizilmiş olacaktır. Bu bağlamda İslam dünyasının içinde olduğu durum da değerlendirilmiş olacaktır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, yceylan66@hotmail.com

Tahammül, Hoşgörü ve Çokkültürcülük

İslam dünyasında daha çok sabır ve hilm kavramları içerisinde kendine yer bulan tahammül ve hoşgörü kavramları her ne kadar aynı anlamdaymış gibi kullanılsa da aynı şeyler değildir. Sözlük anlamı olarak hoşgörü, Farsça bir sıfat olan güzel, iyi, tatlı, duygu okşayan, zevk veren, ilgi uyandıran, beğenilen ve latif anlamındaki hoş/huş sözcüğü ile Türkçe bir fiil olan görmekten *görü* sözcüğünün bir araya getirilmesiyle oluşan birleşik bir kelimedir.¹ Hoşgörü; farklı dil, cins, din, inanç ve anlayış bakımından başkalarının varlıklarından rahatsızlık duymama halidir.² Tahammül kavramı İslam Ansiklopedisinde “bir yükü sırtına alıp taşımak; bir kimsenin güç durumlar karşısında dayanabilmesi” anlamlarına gelmektedir.³ Hoşgörü tahammülden farklı olarak karşı tarafa katlanmayı, belli bir süre onu idare etmeyi değil onu “normal” karşılamak olarak açıklanabilir. Tahammül etme durumunda geçici olarak kabul etme, özüyle çelişme, rahatsızlık duyma durumu söz konusuysen hoşgörüde böyle bir durum yoktur ve hoşgörü farklılıklara saygıyı içerir.

Her ne kadar hoşgörü kavramı tahammülden daha esnek gibi dursa da hoşgörünün de içinde bir hiyerarşik üstünlük barındırdığı söylenebilir.⁴ Özdeyişle hoşgörülü olması beklenen, karşı taraftan hiyerarşik olarak üstün olandır denebilir. Çokkültürcülüğün olmazsa olmazı kültürel çeşitliliğe karşı bir saygı olarak gösterilen hoşgörünün temelinde hiçbir toplum, kültür, kimlik ve din birbiri karşısında üstünlük iddiasında bulunmaz ilkesi yatmaktadır.⁵

Batı kaynaklı olan Multiculturalism dilimize iki türlü çevrilmektedir: Çokkültürlülük ve çokkültürcülük. Kavram olarak çokkültürlülük, tarihsel ve sosyolojik bir olguya işaret etmektedir. Çokkültürcülük ise bu olgusalık üzerine felsefi-politik tavrı almaya verilen isimdir. Buradan hareketle çokkültürlülük sosyolojik bir tespit ifade ederken, çokkültürcülük taraf tutmayı ifade eden normatif bir kavram olarak açıklanabilir.

Çokkültürcülük endeksli geleneksel siyaset kuramı kabaca iki düşünce akımının etkisindedir. Birincisi; Parekh’in (2000: 10) ifadesiyle doğacılar (J.S.Mill, Hegel, Hobbs, Locke, Bentham), ikincisi ise kültürcüler ya da çoğulculardır (Vico, Montesquieu, Herder, Alman Romantikleri). Birinci grup, günümüzde, Jhon Rawls, Joseph Raz, Will Kymkicka, F.A. Hayek, Robert Nozick, Ronald Dworkin gibi düşünürler tarafından temsil edilen liberal model; ikincisi ise, Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair C. Macintyre, Michael Sandel, Isaiah Berlin ve Michael

¹ Yasemin Karaman Kepenekçi, “Sınıf Öğretmenlerine Göre Hoşgörü”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 38 (2004): 252.

² Yasemin Karaman Kepenekçi, “Sınıf Öğretmenlerine Göre Hoşgörü”, 252; Yasemin Ölmez Atalay, *Felsefi Açından Tolerans ve Hoşgörü* (yüksek lisans tezi, Isparta Üniversitesi, 2008), 17.

³ <https://islamansiklopedisi.org.tr/tahammul>

⁴ Abdurrahman Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, 2. (İstanbul: Beyan yayınları, 2017), 79.

⁵ Abdurrahman Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, 84.

Oakeshott tarafından temsil edilen cemaatçi (kominiteryen) modeldir.⁶ Bu bağlamda, çokkültürcülük maksatlı yapılan tartışmaların kabaca liberaller ve cemaatçiler olmak üzere iki büyük gruba ayrıldığı söylenebilir.⁷

Modern toplumlarda kültürel çeşitlilik, üç farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, toplumdaki üyelerin çoğu ortak bir kültürü paylaşır, ancak bazıları farklı inanç ve uygulamaları kabul eder. Bu gruba örnek olarak eşcinseller gösterilebilir. Ancak, bunlar alternatif bir toplum oluşturmazlar. İkincisi, toplumun bazı üyeleri baskın kültürel bazı merkezi ilke veya değerlerine fazlasıyla eleştirel yaklaşır ve bunları yeniden oluşturmaya çalışırlar. Bunlara örnek olarak feminist gruplar verilebilir. Üçüncüsü ise, sahip oldukları kendi inanç ve uygulama sistemlerine göre yaşayan bilinçli, az çok örgütlenmiş topluluklardır. Bunlara örnek olarak yeni gelen göçmenler, Amishler, Yahudiler, Quebec halkı gösterilebilir.⁸ Çokkültürlülük merkezli politikaların özellikle üzerinde durdukları üçüncü gruplardır.

Çokkültürcülük, resmi bir devlet politikası olarak, halkı beyaz ve Hristiyan olmayan ülkelerden akan göçün artmasıyla, 1960'lar sonu ve 1970'lerde Batılı ülkelerde gündeme gelmiştir.⁹ Çokkültürcülük politikasının nedenlerinin en başında; küreselleşme, göç hareketliliği ve ulus-ötesi oluşumlar sayılabilir.¹⁰ Çokkültürcülük politikası, ilk olarak göçlerle oluşan Amerika, Avustralya ve Kanada

⁶ Jhon Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, Çev. Koray Değirmenci (Ankara: Dost Kitabevi, 2000), 8; Mustafa Kemal Şan, "Küreselleşme Çağında Farklılık ve Çokkültürlülük Siyaseti", *Avrupa Günlüğü EUROAGENDA*, 8 (2006): 308; Mehmet Anık, *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi* (Açılım Kitap, 2012), 9-93; Selçuk Erincik, "Michael Sandel'in Yükümsüz Ben Eleştirileri ve Deontolojik Liberal Adaletin Sınırları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2011): 173.

⁷ Nazım İrem, "Yanlış Giden Ne? Postmodernizm, Çokkültürcülük ve Avrupa'da Yeni Irkçılık", *Sivil Toplum Dergisi*, 2004, 21; Gerd Baumann, *Çokkültürlülük Bilmecesi Ulusal Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, Çev. Işıl Demirkan (Ankara: Dost yayınları, 2006), 143; Mesut Hazır, "Çokkültürlülük teorisine çağdaş katkılar ve bireysel haklar-Grup hakları ekseninde çokkültürlülüğü tartışmak", *Akademik İncelemeler Dergisi (AID)* 7/1 (2012): 3; Aliye Nur Yakışır, *Bir Modern Olgu Olarak Çokkültürlülük* (yüksek lisans tezi, 2009).

⁸ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave (New York, 2000), 3; Kadir Canatan, "Avrupa Toplularında Çokkültürcülük", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2009): 81.

⁹ Sibel Özbudun, "Her Parlayan Altın Değildir ya da Çokkültürcülük Üzerine Sesli Düşünceler", *Avrupa Birliği ve Çokkültürcülük Yalanı* (Ankara: Ütopya yayınları, 2006), 102; Ali Rattansi, *Multiculturalism-A Very Short Introduction*, New York. (Oxford Univesrsity Press, 2011), 7; Tariq Modood, *Multiculturalism: A Civic Idea*, Polity press (London: Polity Press, 2013), 2.

¹⁰ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford University Press, 1995); Celalettin Vatandaş, "Tarihsel Bir Deneyim Olarak Çokkültürlülük: İmparatorluklar (Osmanlı Örneği)", *Avrupa Günlüğü Dergisi EUROAGENDA*, 2001, 345-360; ŞAN, Mustafa Kemal, "Küreselleşme Çağında Farklılık ve Çokkültürlülük Siyaseti", *Avrupa Günlüğü EUROAGENDA*, 8 (2006): 299-335; Milena Doytcheva, *Çokkültürlülük*, Çev. Tuba Akıncılar Onmuş, (İstanbul: İletişim yayınları, 2009).

gibi ülkelerde gündeme gelmiştir, fakat bu devletlerden çokkültürcülüğü bir devlet politikası olarak, 1971’de anayasasına işleyen devlet Kanada olmuştur.¹¹

Bu açıdan “öteki”ne dair yaklaşıma karşılık gelen tahammül, hoşgörü ve çokkültürcülük arasında bir karşılaştırma yaptığımızda tahammül en alt seviyeyi oluştururken, çokkültürcülük olabilecek en üst durumu ifade etmektedir denilebilir. İslam dünyası için konuşulduğunda “ötekine” dair yaklaşımın karşılık bulduğu kavram en iyi derecede “hoşgörü” olmuştur ki bu da aslında İslam dünyası açısından bazı tehlikeleri içinde barındırmaktadır.

Ancak, çokkültürcülük, tabiri caizse dikensiz bir tarla değildir. O da kendi içinde ciddi tartışmalara ve eleştirilere maruz kalmıştır ve tek bir çokkültürcülük çeşidinden bahsetmek zordur. Bu nedenle alt başlıkta çokkültürcülük yaklaşımlarına değinilmiştir.

Çokkültürcülük yaklaşımları

Liberaller:

Liberalizmin en temel taahhüdü, “birey olarak yurttaşlar özgür ve eşittir”dir.¹² Liberal bakış açısındaki “kendi” anlayışına göre, birey toplumsal uygulamalara katılım konusunda özgürdür ve bu uygulamaların gereksizliğine karar verirse, bunları yerine getirmeyebilir.¹³ Liberal bakış açısının evrensel unsurlar içerdiği ve insan doğasının benzerliğine vurgu yaptığı, ortak bir “iyi”nin varlığından yola çıktığı söylenebilir. Bu bağlamda liberaller, bireyin yaşam, özgürlük, konuşma ve inanca hakkını temel hak olarak görürler ve bu haklar noktasında her bireyin eşit haklara sahip olduğunu devlet karşısında bireyin bu şekilde dikkate alınması gerektiğini savunurlar.

Kymlicka’ya göre, liberalizmin yükselişini açıklamanın bildik iki yolu vardır. Liberalizm, Dinler Savaşına tek alternatifin hoşgörü olduğunu kabul etme temelinde yükselmiştir. Protestanlar ve Katolikler arasındaki birbiri ardına patlak veren kanlı savaşların ardından, hem Protestanlar hem de Katolikler devletin tek bir inanca ortak bir bağlılık varsaymaması ya da dayatmaması gerektiğini ve siyasal rejimin tek istikrarlı zeminin devletle kiliseyi ayırmak olduğunu kabul etmişlerdir. Liberalizmin bu ilkeyi dinler âleminin dışına çıkarıp, hayatın anlam ve amacına ilişkin çelişen inançlarına rağmen yurttaşların din dışı sosyal hayat alanlarını genişletmiştir. Liberal bir devlet, içinde çıkan çelişkileri çözmekten çok, yurttaşların kendi ayrı iyi kavrayışlarına göre yaşayabilecekleri “tarafsız” bir çerçeveye sağlar. Bu

¹¹ Hüseyin Kalaycı, *Ulus-Devletin Başağrısı Ayrılcılık-Kanada Quebec Örneği* (Ankara: Liberte yayınları, 2010), 17; Tariq Modood, *Multiculturalism: A Civic Idea*, 15. Kanada çokkültürcülük politikası detaylı bilgi için bkz. Kalaycı, 2010.

¹² Kymlicka, *Multicultural Citizenship*.

¹³ Will Kymlicka, “Yükümsüz Özne”, Çev. Özlem Üskül Engin ve Murat Develioğlu, *Cemaatçiler ve Liberaller* (Dost yayınları, 2006), 225.

görüşe göre, liberalizm modern toplumların kaçınılmaz çoğulculuğu ve çeşitliliğine verilebilecek tek insani yanıdır.¹⁴

Ancak, ortak inançlara dayanmayan bir hoşgörü ifadesinden anlaşılan odur ki Hıristiyan ama alt mezheplerin savaşının ortadan kaldırılması şeklindedir. Hıristiyanlık ve İslam dikkate alındığında çokkültürcülüğün sınıfta kaldığı söylenebilir. Çünkü hali hazırda Batının karşısına çıkan en büyük “tehdike” Müslümanlar olarak durmaktadır.¹⁵

Kymlicka, kültürel çeşitliliğin olduğu devletlerde halkların sorunsuz şekilde birlikte yaşayabilmeleri adına ulusal ve etnik azınlık gruplara verilmesi gereken hakları (bu hakları “kolektif haklar” olarak tanımlar) şöyle sıralar: 1-Özyönetim hakları, 2-Çoketniklilik hakları, 3-Özel temsil hakları.¹⁶

Özyönetim hakları, genellikle siyasi gücün, ulusal azınlık üyelerinin denetimine ve kendi tarihsel yurtlarına denk düşen politik bir birime devredilmesidir. Federalizm bu anlamda ulusal azınlıklara sunulan uygun siyasi yapı olarak belirtilir. Ancak, kültürel çeşitlik ile federalizm arasında içsel bir bağ yoktur. Bir ülke sınırları içerisinde federalizmden söz edilecekse eğer, ulusal azınlığın federal alt bir birimde çoğunluk oluşturması gerekecektir ki federalizm bir özyönetim mekanizması olarak işe yarayabilsin. *Çoketniklilik hakları*, göçmen grupların oluşturmuş oldukları kültürel çeşitlilik neticesinde istenen taleplerin karşılanması için verilmesi savunulan haklardır. Göçmen grupların “anglo-uyum” modeline karşı başarıyla karşı gelmeleri sonucunda ana toplumdan korkmaksızın özgürlükleri ifade etme talebi ortaya çıkmıştır. Kymlicka göçmen azınlıkların taleplerinin kültürel faaliyetlerde kamu yardımı talep etme, okullarda kendi dillerinde eğitim sağlanması ve en çok tartışma yaratan dinsel pratikleri temelinde göçmenleri dezavantajlı duruma düşüren yasalar ve düzenlemelerden muaf olmak olduğunu ifade eder. Bu bağlamda çoketniklilik hakları, etnik gruplara ve dini azınlıklara, egemen toplumun ekonomik ve politik kurumlarında başarılarını engellemeden, kültürel özgünlüklerini gurur duyarak ifade etme hakkı verir. Çoketniklilik hakları, özyönetim haklarında olduğu gibi geçici değildir; ancak çoketniklilik hakları ayrılmacı değil büyük toplumla bütünleşmeyi iletirmek için gündeme gelir. *Özel temsil hakları*, etnik olmayan öteki gruplar tarafından istenilen haklardır. Bu haklar kadınlar, yoksullar, sakatlar gibi dezavantajlı grupların parlamento da siyasi partiler tarafından gerekli oranda temsil edilmeleridir.

¹⁴ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*.

¹⁵ Tariq Modood, “British Muslims and the Politics of Multiculturalism”, Tariq Modood, Anna Triandafyllidou, Ricard Zapata (eds.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship a European Approach* (New York: Routledge, 2006), 37.

¹⁶ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 27-33.

Cemaatçiler (Kominiteryenler):

Kominiteryenlerin liberalleri eleştirisi üç noktada toplanabilir. Birincisi, antropolojiktir; liberal teorilerin varsaydığı köksüz ve atomize olmuş ben kavramı üzerinedir. İkincisi, normatiftir; bireysel özgürlüğün değer kazanmasıdır. Üçüncüsü ise, sosyolojiktir ki; liberal toplumun üyelerini bireyci ve benmerkezci bir tutuma sevk edeceği şeklindeki eleştiridir. Bu durumda ortaya çıkabilecek birey hem kendine hem de içinde bulunduğu gruba zarar verecektir. Bunun sonucunda liberal teorilerin öne sürdüğü adalet talebinin mümkün olmadığı sonucuna varılacaktır.¹⁷

Liberallerden farklı olarak ikinci grubu oluşturan cemaatçilerin çokkültürcülük anlayışı, çoğunluk kültürü karşısında dezavantajlı bir konumda bulunan grupların kültürlerinin korunması esasını üzerine kuruludur.¹⁸ Çokkültürcülüğün grup hakları noktasındaki yaklaşımı, toplumsal grupların etnik açıdan, azınlık bakış açısından, göçmen gruplar bakış açısından olsun artık kendi kültürel zenginliklerini yaşama ve sergileme hakkı olması gerektiği üzere kuruludur.¹⁹ Cemaatçilerin çağdaş savunucusu Taylor’ın eşit tanınma politikası, farklı yaşam pratiklerinden oluşan kültürel farklılıkların siyasal düzeyde tanınması ve eşit ölçüde saygıdeğer kabul edilmesi esasına dayanmaktadır. Toplum içerisinde farklı olana müsamaha ve katlanmayla karşılık verilmesi şeklindeki hiyerarşik üstünlük ifade eden “hoşgörü” anlayışına karşı Taylor, kültürel kimliklerin eş değer saygı esasına göre değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.²⁰

Kominiteryenler, topluluk haklarının, topluluğa üye bireylerin haklarından öncelikli ve daha önemli olduğunu, dolayısıyla asıl olarak topluluk haklarının savunulması ve dile getirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.²¹ Liberaller, bireyin çıkarlarının toplumun çıkarlarından önce geldiğini savunur ve eğer içinde bulunduğu kültür bireye katkı sağlıyorsa bir değer taşıyabilir.²²

Diyalogcular:

Yukarıda da ifade edildiği gibi klasik alanyazında çokkültürcülük tartışmaları iki ana gruba (Liberaller ve Komüniteryenler) ayrılmakta ve bu alanda teori üreten her düşünür bu gruplardan birine dâhil edilmeye çalışılmaktadır. Biz bu iki gruptan

¹⁷ Selçuk Erincik, “Michael Sandel’in Yükümsüz Ben Eleştirileri ve Deontolojik Liberal Adaletin Sınırları”, 174.

¹⁸ Mustafa Kemal Şan, “Küreselleşme Çağında Farklılık ve Çokkültürlülük Siyaseti”, 309.

¹⁹ Mesut Hazır, “Çokkültürlülük teorisine çağdaş katkılar ve bireysel haklar-Grup hakları ekseninde çokkültürlülüğü tartışmak”, 12.

²⁰ Robert Murray, “Liberalism, Culture, Aboriginal Rights: In Defence of Kymlicka”, *Canadian Journal of Philosophy* 29/1 (1999): 110; Levent Köker, “Çokkültürcülük Tanınma Politikası’na Önsöz”, *Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı*, Yky yayınları (İstanbul, 2010), 13.

²¹ Mehmet Kocaoğlu, *Jhon Rawls-Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, İmaj Yayınevi, (Ankara, 2014), 153.

²² Mehmet Anık, *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*, Açılım Kitap Yayınları (İstanbul, 2012), 116.

farklı olarak üçüncü bir grup oluşturulması gerektiğini dikkate alarak Habermas, Parekh ve Modood'u bu kategori içerisinde değerlendirmeye çalıştık.

Habermas, hem Kymlicka'nın azınlıklara vermiş olduğu öz yönetim haklarına hem de Taylor'ın ortaya koymuş olduğu cemaatçi yaklaşıma karşı çıkar. Habermas, kimseye ayrımcılık yapılmadığı ve tüm vatandaşlara eşit haklar verildiği sürece, hali hazırdaki toplumdan ayrılmayı haklı çıkaracak inandırıcı hiçbir nedenin olmadığını savunur. Ona göre, Anayasal yurttaşlık temelli verilecek haklar sonrasında oluşacak koşullar altında baskıcılık ve "yaderklikten" söz edilemez.²³

Parekh, kültürel çeşitliliği kullanmak ve onun potansiyelinden yararlanmak için, kültürel çeşitlilik lehine savunma yapan J.S. Mill, Herder, Berlin, Raz ve Kymlicka'nın açıklamalarını yetersiz bulmuş ve kültürel çeşitliliğin lehine yeni savunmalar ortaya koymuştur. Bir kültür ne kadar zengin olursa olsun insanların tüm potansiyellerini geliştirmesi mümkün değildir. Bu yüzden diğer kültürlerden faydalanarak bazı açmazlarımızı gideririz. Kültürel çeşitlilik insan özgürlüğünün önemli bir bileşeni ve şartıdır. İnsanlar kendi kültürleri dışında kültür tanımazlarsa kendi kültürlerini mutlaklaştırır ve insan yaşamını algılamının tek doğal yolunun sadece kendi kültürleri olduğunu sanmaya başlarlar. Kültürlerin çeşitliliği, bizi kendi kültürümüz içindeki çeşitlikten de haberdar eder. Kültürel çeşitlilik, farklı kültürlerin iki tarafa da yararı olacak bir diyaloga girmelerini kolaylaştıran bir ortam yaratır.²⁴

Modood, çokkültürcülük teorisinin önde gelen isimleri Kymlicka, Taylor ve Parekh'ten farklı olarak Müslüman azınlıkları çokkültürcülük politikası içerisine dâhil etmeye çalışmaktadır. Ve bu bağlamda öne sürdüğü çözüm önerisi "ılımlı sekülerizm" olarak karşılık bulmaktadır. Çünkü ona göre, Batının hali hazırda karşısına çıkan en önemli problem, Müslümanlar olarak gözükmeindedir.²⁵

İslam dünyası ve çokkültürcülük

Farklı inanç, düşünce, dünya görüşü, yaklaşım ve çeşitliliğe karşı tutum doğal olarak insandan insana toplumda topluma farklılık arz etmektedir. Bunun en önemli nedeni olarak da yaratılış gereği insanların farklı olması, toplumların ise farklı tarihsel ve kültürelliğe sahip olması olarak okunabilir. Sosyal, kültürel ve ekonomik bütünleşmesini tamamlayamamış ülkeler, "kimlik" sorununa bu bütünleşmeyi tamamlamış ülkelerden daha farklı yaklaşmışlardır. Ortak değer oluşturma meselesi hep sancılı ve sıkıntılı olmuştur. Ortak değer yaratma ve onları ortak bir payda da buluşturamayan sistemler, farklılıklara da bu zaviyeden problem odaklı bakmışlardır. Ve Batılı pek çok ülkenin kültürel çeşitliliğe karşı verdikleri tepkileri verememişlerdir. Batıda çeşitliliğe karşı verilen tepki, genelde hoşgörünün bile bir

²³ Jürgen Habermas, "Öteki" olmak, "Öteki"yle Yaşamak-Siyaset Kuramı Yazıları, Çev: İlknur Aka (Yapı Kredi Yayınları, 2012), 51.

²⁴ Bhikhu Parekh, *Retinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, 215.

²⁵ Tariq Modood, *Multiculturalism: A Civic Idea*.

hiyerarşik üstünlük ifade ettiği noktasındadır. Bu bağlamda hoşgörünün yerine eşit haysiyet politikası ifade eden çokkültürcülük gündeme gelmiştir. İslam dünyasında ise tahammülden bir nebze daha üstünlük ifade eden hoşgörü, sınırları zorlayıcı bir potansiyele sahipmiş gibi gözükmektedir.²⁶

İslam dünyasında genel itibariyle çokkültürcülük tartışmalarından öte, ülkemim ontolojik olarak çokkültürlü mü değil mi meselesinin tartışılmakta olduğu söylenebilir. Yani kültürel olarak “öteki” gruplar egemen gruptan farklı olarak kabul edilmek yerine alt kültür unsuru olarak kabul edilmektedir. Bu durumun bu bağlamda ortaya çıkan sorunlara çözüm üretebildiği tartışma konusudur. Aslında kavram olarak Batıda ortaya çıkmış olsa da çokkültürlülüğün doğu dünyasında bir karşılığı olduğunu söylemek mümkündür. Yani çokkültürlülük ilk defa Batıda ortaya çıkmış bir durum değildir. İslam dünyasının ilk örneklerinden itibaren birçok devlet kendi içinde kültürel çeşitlilikleri barındırdığı ve onlara şuan ki birçok Avrupa ülkesinden daha adaletli/eşitlikçi davrandığı söylenebilir. Özellikle İslam dinin diğer semavi dinlerden olan insanlara karşı uyguladığı kendine özgü kurallar çokkültürlülük için olumlu örneklik teşkil etmektedir. Yani bir dine mensup olanlar aynı zamanda aynı millete de mensup olarak kabul edilmişlerdir. İslam, İslam hukukunda *ehli zimmet* (Ehlu’z-zimme) olarak adlandırılan kurumuyla farklılık arz eden grupların kendi dinlerini, dillerini ve kültürlerini yaşamalarına imkân tanımıştır.²⁷ Bu farklılık arz eden gruplar genelde Ehl-i kitap ve Mecüsiler olmuştur. Mürtedler (İslam dinin çıkarlar) ve diğer Gayri Müslim gruplar için kesin bir şey söylemek zordur.²⁸

Çokkültürcülüğe dair ortaya atılan tezlerin söylemlerinden anlaşılan şu ki, azınlıklar ana sorunu teşkil etmektedir. Bu sorun daha çok etnisite konusuyla paralel olarak gelişmiştir. Aslında çokkültürcülük, genel itibariyle her türlü alt grupların (cinsel tercihler, sosyal sınıf, statü)²⁹ eşitlik ve adalet söylemlerini dikkate alma politikasıdır. Ancak, çokkültürcülük kuramının iki kanadını oluşturan Liberal ve Komüniteryen teorisyenlerin ifadelerinden çokkültürcülük meselesinin kültürel haklar noktasına indirildiği anlaşılmaktadır.³⁰ Bu kültürel hakların da bir ‘azınlık hakları teorisi’ şeklinde gündeme geldiği söylenebilir.

²⁶ Abdurrahman Arslan, *Dünyaya Müslümanca Bakmak*, 82. Hayrettin Karaman, “Tahammül Mü Hoş Görmek Mi?.” *Yeni Şafak* 7 (2011).

²⁷ Celalettin Vatandaş, “Tarihsel Bir Deneyim Olarak Çokkültürlülük: İmparatorluklar (Osmanlı Örneği),” 349; Mustafa Gencer, “Geç Osmanlı İmparatorluğu’nun Modernleşmesi Çerçevesinde Kimlik Sorunsalı”, Der: Gönül Pultar”, *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsil* (Ankara: ODTÜ yayınları, 2009), 71; Kazım Ateş, *Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler-“Öz Türkler ve Heretik Ötekiler”* (Ankara: Phoenix Yayınları, 2011), 107.

²⁸ Metin Yiğit, “Fıkhi Ölçüler Işığında Gayri Müslimlerin Hukukî Statüsü” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2 (2009): 153.

²⁹ Yerli halklar, ulusal azınlıklar, etno-kültürel uluslar, eski ve yeni göçmenler, feministler, eşcinsel erkek ve kadınlar gibi birçok grup çokkültürlülük terimi altında toplanabilir (Parekh, 2002: 1).

³⁰ Çokkültürcülük politikalarının kültürel haklar noktasına indirildiğine dair bkz. Kymlicka, 1998, Taylor, 2010.

Kültürel çeşitlilikleri içinde barındırması, uzun yıllar hoşgörüyü ev sahipliği yapmış olması ve İslam devletini temsil etme özelliği nedeniyle Osmanlı devleti örnek olarak alınabilecek özelliğe sahiptir. Modern dönem öncesi Osmanlıda dini cemaatlerin kendi içinde özerk oldukları söylenebilir. Osmanlının Gayr-i Müslimlere karşı uygulamış olduğu dini, hukuki, sosyal ve ekonomik politikaların temelinde İslam hukukuna dayandığını söylemek mümkündür. Bu nedenle Osmanlı devletinin hâkim kültür-azınlık kültürü ayrımı genel itibarıyla inanç merkezli olmuştur. İslam dinin Zimmilere tanıdığı hakların Osmanlı devleti tarafından azınlıklara verildiği söylenebilir. Ancak, Fransız medeniyet anlayışına benzer şekilde çevrenin barındırdığı farklılıkların ve çeşitliliklerin zorla asimilasyonuna dayalı şekilde Osmanlı modernleşme anlayışı çerçevesinde oluşturulmuş modernleşme “miti” farklılıklara imkan tanımamıştır.

Osmanlı devletinin devamı niteliğinde olan Türkiye açısından “azınlık” kavramının kapsamı, Türkiye’nin de kabul ettiği Lozan antlaşmasında yer alan Rumlar, Museviler ve Ermenilerle sınırlıdır. Bu gruplar da dil, din ve soy bakımından Türklerden tamamen farklı özelliklere sahiptir. Lozan antlaşması gereği, bu grupların dışında, Türkiye’de hukuk karşısında “azınlık” yoktur.³¹ Türkiye Cumhuriyeti azınlık politikası, Lozan Antlaşmasının da gösterdiği gibi Osmanlı azınlık politikası devamı niteliğindedir.³²

Çokkültürcülüğün tektip bir modelinin olmadığını yukarıda ifade etmiştik. Bunlardan diyalogcuların (Habermas, Parekh, Modood) yaklaşımları İslam dünyasının ortaya koymaya çalıştığı “hoşgörü”nün sınırlarıyla örtüştüğü söylenebilir. Evet, İslam dünyasında bir çokkültürcülük politikası aramak beyhude olabilir ancak, İslam dünyasının sahip olduğu değerler bağlamında ortaya koyduğu yaklaşımlar bir “öteki”nin bazı sınırlar çerçevesinde özgürce yaşamasını sağlayacak unsurlara sahiptir denebilir.

Osmanlı devletinin özgürlükleri bireye değil, cemaatlere tanımış olması, liberal-cemaatçi ayrımında Osmanlının cemaat tarafına yerleştirilmesine neden olmuştur. Ancak, bu tavrın Osmanlıya mahsus olduğu söylenemez. Çünkü ulus-devlet öncesi dönemde öteki coğrafyalardaki sosyo-politik sistemlerde de bireysel

³¹ Hilmi Demir, “Klasik Liberalizmin Acemi Bir Versiyonu: “Türkiyelilik” Edt. M. Çağatay Özdemir”, *Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik* (Ankara: Tek Ağaç yayımları, 2005), 164; Cihat Özönder, “İrk ve Etniklik Kavramları Hakkında”, Edt. M. Çağatay Özdemir”, *Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik* (Ankara: Tek Ağaç yayımları, 2005), 102; Baskın Oran, *Türkiye’de Azınlıklar-Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İctihat, Uygulama* (İstanbul: İletişim yayımları, 2010), 47; Bayram Ali Soner - Şule Toktaş, “Alevism and Alevism in the Changing Context of Turkish Politics: The Justice and Development Party’s Alevi Opening”, *Turkish Studies* 12/3 (2011): 419-434.

³² Cumhuriyet kurulduktan sonra 1924’te Ortodoks-Hıristiyan Türklerin (Karamanlılar) Yunanistan’a gönderilmesi, Türkiye Cumhuriyetinin azınlık meselesine Osmanlının bir devamı şeklinde baktığının kanıtı olarak gösterilebilir.

kimliklerden öte, çoğul kimliklerin ön planda olduğu görülmektedir.³³ Parekh, Osmanlı devleti sınırları içerisinde büyük Hıristiyan ve Yahudi topluluklar olmasına ve bunlara çoğu çağdaş batı toplumundan daha fazla özerlik tanınmasına rağmen bu grupların kültürel alanda geniş ama siyasi alanda çok az hakka sahip olmaları nedeniyle Osmanlının asla çokkültürcü bir ülke olmadığını savunmuştur.³⁴ Maxime Rodinson, Osmanlının uyguladığı “millet sistemi”ni “hiyerarşiye sokulmuş çoğulculuk” diye nitilemektedir.³⁵

Sonuç

Kadim pek çok medeniyet özellikle imparatorluk geçmişi olan devletler çeşitli kültürleri içlerinde barındırmak durumunda kalmışlardır. Ancak modern devlet sisteminin bir gereği olarak ortaya çıkan ulus-devlet mantığı pek çok noktada tekliği de beraberinde getirmiş farklı olana tahammülü zorlaştırmıştır. Ancak küreselleşme ve göçler gibi daha birçok unsur bu tektiplilik teorisinden farklı olarak çeşitliliği zorunlu hale getirmiş ve bu çeşitlilik baş edilmesi gereken bir problem olarak görülmüştür. Neticesinde Batılı devletler bu durumla başa çıkmayı çokkültürcülük teorisiyle başarmış gibi duruyorlar. Her ne kadar çokkültürlülük yeni ve Batıya özgü olmayıp tarihte kadim pek çok medeniyetin ürünü olmuş olsa da içinde yaşadığımız çağda Batının kültürel çeşitliğe bakma noktasının geldiği yer denebilir. Sonuç olarak farklı kültürlerle karşı Batının ortaya koyduğu yaklaşım, şuan için Müslüman dünyadan daha iyi durumdadır ve çokkültürcülük politikası olarak karşılık bulmaktadır. Kadim İslam medeniyeti farklı kültürlerle ev sahipliği yapmış ve birlikte yaşamının iyi bir örneği sergilemiştir. Ancak bu durumdan uzaklaşmış olsa da en azından tahammül mülkünü yiktirmamak gerektiğinin unutulmaması gerekir.

KAYNAKLAR

- Abdurrahman Arslan. *Dünyaya Müslümanca Bakmak*. 2. İstanbul: Beyan yayınları, 2017.
- Ali Rattansi. *Multiculturalism-A Very Short Introduction*, New York. Oxford Ünivesrsity Press, 2011.
- Aliye Nur Yakışır. *Bir Modern Olgu Olarak Çokkültürlülük*. 2009.
- Anık, Mehmet. *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*. Açılım Kitap, 2012.
- Baskın Oran. *Türkiye’de Azınlıklar-Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İctihat, Uygulama*. İstanbul: İletişim yayınları, 2010.
- Bayram Ali Soner - Şule Toktaş. “Alevis and Alevism in the Changing Context of Turkish Politicks: The Justice and Development Party’s Alevi Opening”. *Turkish Studies* 12/3 (2011): 419-434.

³³ Mehmet Anık, “Çokkültürcülük ve Osmanlı Devleti”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2012): 120.

³⁴ Bhikhu Parekh, *Retinking Multiculturalism, Cultural Diversty and Political Theory*, 9.

³⁵ Elise Massicard, *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketini Siyasallaşması*, Çev. Ali Berktaş (İletişim yayınları, 2013), 39.

- Bhikhu Parekh. *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*. Palgrave. New York, 2000.
- Celalettin Vatandaş. “‘Tarihsel Bir Deneyim Olarak Çokkültürlülük: İmparatorluklar (Osmanlı Örneği)’”. *Avrupa Günü Dergisi EUROAGENDA*. 2001. 345-360.
- Cihat Özönder. “‘İrk ve Etniklik Kavramları Hakkında’”, Edt. M. Çağatay Özdemir”. *Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik*. 100-108. Ankara: Tek Ağaç yayınları, 2005.
- Elise Massicard. *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketini Siyasallaşması, Çev. Ali Berktaş*. İletişim yayınları, 2013.
- Gerd Baumann. *Çokkültürlülük Bilmecesi Ulusal Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek, Çev. Işıl Demirkan*. Ankara: Dost yayınları, 2006.
- Hilmi Demir. “‘Klasik Liberalizmin Acemi Bir Versiyonu: “Türkiyelilik”’ Edt. M. Çağatay Özdemir”. *Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik*. Ankara: Tek Ağaç yayınları, 2005.
- Hüseyin Kalaycı. *Ulus-Devletin Başağrısı Ayrılcılık-Kanada Quebec Örneği*. Ankara: Liberte yayınları, 2010.
- Jhon Gray. *Liberalizmin İki Yüzü, Çev. Koray Değirmenci*. Ankara: Dost Kitabevi, 2000.
- Jürgen Habermas. “‘Öteki’ olmak, “Öteki”yle Yaşamak-Siyaset Kuramı Yazıları, Çev: İlkunur Aka. Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Kadir Canatan. “‘Avrupa Toplumlarında Çokkültürcülük”’. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2009): 80-97.
- Kazım Ateş. *Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler-“Öz Türkler ve Heretik Ötekiler”*. Ankara: Phoenix Yayınları, 2011.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press, 1996.
- Levent Köker. “‘Çokkültürcülük Tanınma Politikası’na Önsöz”. *Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı*. Yky yayınları. İstanbul, 2010.
- Mehmet Anık. “‘Çokkültürcülük ve Osmanlı Devleti”’. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 27 (2012): 117-130.
- ~~Mehmet Anık~~. *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*. Açılım Kitap Yayınları. İstanbul, 2012.
- Mehmet Kocaoğlu. *Jhon Rawls-Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*. İmaj Yayınevi., Ankara, 2014.
- Mesut Hazır. “‘Çokkültürlülük teorisine çağdaş katkılar ve bireysel haklar-Grup hakları ekseninde çokkültürlülüğü tartışmak”’. *Akademik İncelemeler Dergisi (AID)* 7/1 (2012): 1-28.
- Milena Doytcheva. *Çokkültürlülük, Çev. Tuba Akıncılar Onmuş.*, İstanbul: İletişim yayınları, 2009.
- Mustafa Gencer. “‘Geç Osmanlı İmparatorluğu’nun Modernleşmesi Çerçevesinde Kimlik Sorunsalı’, Der: Gönül Pultar”. *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsil*. Ankara: ODTÜ yayınları, 2009.
- Mustafa Kemal Şan. “‘Küreselleşme Çağında Farklılık ve Çokkültürlülük Siyaseti”’. *Avrupa Günü Dergisi EUROAGENDA*. 8 (2006): 299-335.
- Nazım İrem. “‘Yanlış Giden Ne? Postmodernizm, Çokkültürcülük ve Avrupa’da Yeni İrçılık”’. *Sivil Toplum Dergisi*. 2004. 19-34.
- Robert Murray. “‘Liberalism, Culture, Aboriginal Rights: In Defence of Kymlicka”’. *Canadian Journal of Philosophy* 29/1 (1999): 109-138.

- Selçuk Erincik. “Michael Sandel’in Yükümsüz Ben Eleştirileri ve Deontolojik Liberal Adaletin Sınırları”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2011): 171-191.
- Sibel Özbudun. “Her Parlayan Altın Değildir ya da Çokkültürcülük Üzerine Sesli Düşünceler”. *Avrupa Birliği ve Çokkültürcülük Yalanı*. 101-111. Ankara: Ütopya yayınları, 2006.
- Tariq Modood. “British Muslims and the Politics of Multiculturalism’, Tariq Modood, Anna Triandafyllidou, Ricard Zapata (eds.),,, New York.” *Multiculturalism, Muslims and Citizenship a European Approach*. New York: Routledge, 2006.
- ~~Tariq Modood~~. *Multiculturalism: A Civic Idea*. Polity press. London: Polity Press, 2013.
- Will Kymlicka. “Yükümsüz Özne”, Çev. Özlem Üskül Engin ve Murat Develioğlu”. *Cemaatçiler ve Liberal-ler*. Dost yayınları, 2006.
- Yasemin Karaman Kepenekçi. “Sınıf Öğretmenlerine Göre Hoşgörü”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*. 38 (2004): 250-265.
- Yasemin Ölmez Atalay. *Felsefi Açından Tolerans ve Hoşgörü*. Yüksek lisans tezi, Isparta Üniversitesi, 2008.

COMPARATIVE STUDY OF THE CONCEPTS OF “TOLERANCE” AND “VIOLENCE” IN THE THOUGHT OF ISLAM AND LIBERALISM

*Mohammad MALEKZADEH**

Concepts

In the words of the word, the term “violence” refers to the severity of violence (Ibn-e-Chord 13: 140) and the roughness of the smoothness (Al-Tariyah, c 6: 243). From the point of view of political philosophy in the West, this term means the use of force contrary to the law. (MacLane, 2003)

The word of tolerance is more of a moral rather than a political concept. Some have translated “tolerance” into “helm” and have said that the “helm” is to tolerate misfortunes despite the power. (Hanai Kashani, 1376: 61)

Two Categories of Violence and Tolerance in Islamic Thought

In Islamic teachings, the Lord has been described as two types of mutual traits. The Holy Qur’an, while describing Allah, Ghafour (85:14), Rahman (1: 1,3-2: 146), Rahim (11: 90), Karim (16: 40-82: 6), Halim (64: 17), and other attributes that refer to the grace, kindness and transgression of God toward the servants, at the same time, To Jabbar (59: 23), the arrogant (same), powerful (54: 44 and 45-18: 45) and the revenger (3: 4 and...) also defines. Of religious texts, it can also be deduced that these dual attributes, although in the case of God, are the front of a truth, but the attribute of mercy is preceded by anger (Qummi, the prayer of the Kamil), so that in the traditions also the Islamic ruler is obligated, even if it is possible to seek an opportunity to repel or reduce the punishment of the accused (Tusi, vol. 3, 1410: 346) Because, from the perspective of the Islamic scholars, divine mercy and tolerance of servants, the main rule is in the system of development and secularization, and acts of violence and hangings The servants of the servants are considered secondary (Motahari: 231- Mesbah Yazdi, 1999: 7 and 8). The Holy Quran, in the description of the Prophet of Islam, introduces him to the good ethics; (68: 4) This feature was the secret of the spread of Islam and the tendency toward the Prophet. (3: 159) According to the Sirūnian, the Ahl al-Bayt (AS) has always been resorting to war and acts of violence Avoid enemies, and when they were forced to fight, they would never have distanced themselves from the good ethics during the battle (Ibn Hisham, 3: 1424: 344).

* Assistant Professor of Research Center for Islamic Culture and Thought, Malekzadeh1350@gmail.com

This style has been the dominant pattern of Muslims in Islamic history. Seyyed Hossein Nasr writes in an analysis of the tolerance of Muslims towards followers of non-Islamic religions and their comparison with non-Muslims:

Jews, Christians, and Muslims live in peace and tranquility in Spain in the era of Muslim rule... Even today, millions of Christians and... under the rule of Muslims are busy living, not only as human beings, And tolerance, but many of them in their countries are considered to be the richest groups... These groups have never been subject to ethnic cleansing, while beyond the horrible crimes of Nazi Germany Muslims and Jews in Spain after 1942 or the Tatars in Tsarist Russia As well as Muslims in Bosnia in the last decade have been subjected to ethnic cleansing (panahandeh, 1377: 38-46)

In Western scholars' research, the unwillingness of Islam and Muslims to violence has also been proven (Durant, vol. 4, 1368: 239 and 432). Gustavoulun admits that the swords will never be led to the advancement of Islam, but if the Christian people abandoned their religion and became Muslims It was for this reason that the justice and dignity that they saw from the prophets of Islam were not like him from his rulers (Loban, 1354: 141-146). mishew Referring to the conquest of Jerusalem by Muslims and comparing it with the performance of non-Muslims writes:

When Muslims conquered Jerusalem, they did not do any harm to Christians, but when Christians seized this city, they cruelly murdered Muslims, and Jews also burned all the people when they came there... I must confess that this compromise and respect Mutual religions, which are the sign of human mercy and love, have learned the Christian nations of religion from the Muslims (the same)

Accordingly, Western scholars, by presenting statistics, compare the status of Muslims and Muslim societies with the West:

Muslims are not more violent than followers of other religions... Despite the presence of numerous Muslims in Europe, less than one percent of the violent and terrorist acts on this continent were carried out by Muslims from 2007 to 2009. (Cole, 1392: 92-97)

Historical Approach to Violence and Tolerance in the Thought of the West

Contrary to Islamic history, the history of the West implies the institutionalization of violence in the three periods of ancient, middle and contemporary periods. Aristotle's theories in justifying the cruel slavery system-with the justification that slaves are in physical and spiritual qualities created for slavery (Gatlib, 1384: 363) - later on, the Spanish conquerors of the Americas became more comfortable with the killing and captivity of the natives The region comes and the Catholic Church in this area, by declaring the lack of the native American human spirit, freed the looters in the massacres and abduction of indigenous people (Prelot, 1990) Thucydides (470-400 BC) of the thinkers Ancient

times, he put forward the first views on the separation of morality from politics; he believed that Politics must be free of any emotions and morals. According to the Jews, Jews are described as the chosen people of God and are referred to as non-Jews by vile animals and insects (Deuteronomy 14: 2; Leviticus 20:26). Today, the proliferation of self-denying illusions among Zionism spreads views Racism has led to this tribe. The narrators of the Torah, quoting the Lord, have issued a license to seize the lands and invade the vast areas. (Genesis 15:18) There is a great deal of evidence in these books that prescribes the occupation, rape and extreme violence against the people of the occupied land. (Deuteronomy 20:10)

The Torah also attributes these violent and intolerant acts to the prophets of Israel! (Num. Travel, 3:17). Talmud's book is also full of hostility and intolerance of non-Jewish rituals. This book likens non-Jews to animals that God created "in their appearance as human beings, to serve the service of the Jews - that the world was created for them"! (Rohtang, 1899: 53). Violence and The current aggression of Zionist leaders, which has always been supported by Western powers, can not be linked to such ideas in their religious texts. (William, 1999: 14).

Violence against the opposition in the middle period of the West (the Middle Ages) was also fully institutionalized. The medieval feature of the obscurantism era, coincidentally with the flowering of Islamic civilization, was the brutality and unbridled authority of the Church and the resulting dogma; the crusade was waged at that time until the collapse of Constantinople of the Roman capital Oriental (Byzantium) continued in 1453 for 400 years. Inquisition devices were judged by priests, confiscated property, imprisoned or convicted the death of opponents (Langhi, 1392)

In the Renaissance and contemporary era, although the West was gradually withdrawn from the period of darkness and harsh dogmatism, the violent acts never came to an end. The Renaissance, the period of the formation of massive revolutions and revolutions in various European and Western societies and the rehabilitation of new forms of violence were influenced by liberalist and capitalist ideas. (Guyat, 1359; Soull, 1365; Cohen, 1369) From within the violence in the West, the capitalist and liberal system has come to itself, which itself has the most complex tendencies of violence in the modern world.

The Agents of the Tendency to Violence in the Capitalist System of the West

The formation of the capitalist system by the death and displacement of millions of people from men, women, and children in the twentieth century reveals a clear symbol of the phenomenon of violence and brutality in this system. Today, many researchers have focused on the direct or indirect role of the West and the nature of the capitalist system in examining the roots and factors of this phenomenon. The capitalist system played a direct role, at least in the creation of the first two World Wars, which resulted in the deaths of millions of people, occupation, and the spread of crises to various parts of the world in this century.

These crises today include the theme of Western societies, in which it is rarely possible to find a program in the western media that is not focused on criminal and violent matters, does not have any lethal acts of weapons, or depict bloody and merciless physical violence. (Folesi, 1392: 18-24) The statistics in Western societies have shown the upward trend in crime in these countries. The Federal Bureau of Investigation (FBI) reports that the level of violent crimes and killings in the United States since 1991, with 15,000 victims per year, remains at the top of the country's serious concerns. (Journalists, 2012) statistics Warns that in the United States alone, more than 5,000 people are added each year to the number of juvenile offenders (Zimring, 2000: 283-284). According to the American Institute for Jurisprudence (JPI), five thousand attacks each year on students and young people 19 years old, with guns, and more than that, they are subject to physical or sexual abuse (Kech, 2004: 45). This situation can be studied considering the number of prisoners and the number of judicial convicts in the West. According to available statistics, after the Vietnam War, to date, the percentage of prisoners in the United States has increased unprecedentedly, according to which the country ranked first in comparison with other countries (Vogel, 2004: 64) The status of the sentenced to death in the United States is no better than that, since the 1980s, the death penalty has been on the rise in the United States (Adam Bado, 2000: 358-365)

In general, the study of factors of a tendency towards violence and the weakness of tolerance in a Western capitalist system can mainly be attributed to features that are considered as inherent in this system:

1- Profit and Philanthropy

The nature of the capitalist system is merciful and profitable. Some of the forms of this nature, which are seen in the production of films and works of a violent content to attract audiences and profit, have led to the spread of crisis and insecurity in the world, especially young audiences. (Giddens, 1995: 87) In the eyes of the researchers, Violence in Western societies is unrelated to the growing trend of increasing reproduction of violent content (Kirby, 2004: 86). During a research conducted at the American University of Forensic Sikhaytrari, a meaningful relationship was found between visual violence and real violence (the same) According to available estimates, a young American, up to the age of 18, sees 200,000 cases of violence and murder on television; this has been the case in recent decades Significant results are shown in the increase in violence among American youth (Zuckerman, 1993: 71). Therefore, some Western theorists have described violence as an integral part of Western culture, especially Americans (Landau, 1391: 57-60) one of the philanthropic and profligate nature of the Western capitalist system, which spreads violence and insecurity, can be seen in the production of unconventional weapons of mass destruction, weapons-free trade, and the sale of all types of military equipment. the Western powers are pursuing tensions and insecurity in different regions, on the one hand, and by increasing the

production and sale of military equipment, they are spreading insecurity and violence. The profit from the sale of weapons to military equipment companies is so high The consequences of violence in Western societies, even preventing the adoption of a law banning the carrying of weapons in the communities. (Cozy, 1392: 34-39)

2. Moral Crisis

One of the reasons for the cruelty of liberal culture and capitalist system is the lack of attention of this system to moral values. From the point of view of experts, when the nature of a system does not pay attention to moral and moral values, there will not be a strong system of self-control and internal control, because the essence of this system is essentially not such a monitoring, that what people in this system of wrongful and illegal behaviors It prevents external surveillance and fear of punishment, not humanity and morality; therefore, when the American political and cultural center (New York) only lasts for a few hours, immediately a massive number of American people begin to steal and abuse (Solzhenitsyn, 1374) This could be due to the lack of self-control system in the liberal system. Solzhenitsyn writes with criticism of the moral crisis in the capitalist system:

In this system, concepts such as sacrifice and selflessness are meaningless, and voluntary self-restraint is almost unnoticeable;... There is no equilibrium in Western societies between freedom in doing good deeds and freedom in carrying out abusive acts... instead, destructive and innocent freedom has exceeded any limit. The community is no longer able to defend itself against the terrible desolation of human dying, such as abuse of freedom for moral aggression by young people, including by offensive, criminal and criminal films... (same)

3. Inequality, Injustice, and Discrimination

The capitalist and liberal system were formed on the basis of oppression and discrimination. Historical studies show evidence of inequality and discrimination in the process of formation of the liberal system in the West. In Western history, the white race was always superior to colored races, and black and indigenous people were humiliated, persecuted (Heli, 1361). Early European migrants arrived in the United States by entering the continent and seizing the American lands, even the right to life For indigenous Indian inhabitants. The origins of such encounters can also be found in the thinking of Western thinkers from ancient times. (Aristotle, 1371: 323) The argument that Montscock provides in support of slavery and the natural manifestation of it is based on this approach, according to him "One can not imagine that a wise creature has put a good soul in a black tone, and it is even impossible to believe that the blacks are human " (Montesquieu, 1362; Quarrels, 1355: 65-66). Discrimination is just one of the evidence. There is injustice in the West, especially in the United States, and other forms of discrimination such as sexual, religious, economic, etc. Today, one of the great

problems of capitalist systems is the existence of economic inequality and the unjust distribution of wealth in society. Official statistics show that in a society like the United States, at the same time as economic growth, the incomes of different classes have never risen to a certain extent (Darabi hr, 1369: 167). According to these statistics, in the period from 1979-1993, income growth was only four The top decade occurred and only 5% experienced the highest income growth, while other deciles experienced a decrease in absolute incomes with the highest percentage reduction in the two lower decades of society (Lawrence, 2009: 244- 245) Also, according to available research, the Jews form about three percent of the population of the country, but a small group of them Ian means the Zionists have more than 80% of the wealth and interests of the United States directly or indirectly. (Salimi Nabi, 2002: 68) According to the latest official figures from the United States government, in 2012, 46.5 million people in the United States Have been below the poverty line. Some statistics indicate that in poorer neighborhoods, 75 percent of the students do not receive basic education (Glaser, 2001: 17). The growing trend of inequality in the economies of other Western capitalist systems, such as England, Canada, Australia, and New Zealand, is such that, according to experts, it has led to the creation of a sense of despair among Western societies and uncertainty about the future. (Far, 1388: 476)

4. The Crisis of Identity and the Object of Passion in Western Culture

In the critique of the culture of the liberal and capitalist system, Marx called the title of the object of being and the outgrowth of the Western man. From the point of view of Marx in the capitalist world, everyone is under the influence of a non-human power. Weber, referring to the crisis of meaning in a capitalist and modern society, makes this society a machine that makes life meaningless and creates a human cage for human beings that individualism Convolves democracy and threatens democracy; Marcuse also considers the outcome of these developments in the Western society to be the creation of a single human being, and emphasizes that industry makes man into scant and imperceptible seals (Forum, 1353: 158). The same features of the capitalist system, The Companions of the School of Frankfurt made a critique of modernity and its threats. (Giddens, 1998: 123) Today, sociologists are looking for one of the main causes of social insurrection in Western societies. The results of French public protests and riots in recent years have shown that most protesters have opposed these protests because of a kind of “unclear and absurd emptiness” (Zhizhk, 2010: 83-84).

5. Staxism and Domination

From the point of view of sociologists, the nature of the Western capitalist system has been dominated by domination and exclusivity; people like Pareto, Vechalz, Mosca, and many others have demonstrated the obvious example of this situation in the construction and organization of the parties - as the most prominent feature of liberal democratic systems - and Emphasized the tendency of

the parties in the West to focus and tyranny. This is what Ehkelz describes as the “Iron Law of the oligarchy”, according to which the emergence of an organization at the level of parties or society leads to the spread of oligarchic tendencies and the domination of a minority (Bashiria, 2006: 73; Michaels, 1369) In modern times, although the humanism movement revolted with the slogan of freedom and observance of human rights, the liberal system In practice, these principles have never been fully adhered to; many groups in the West are disturbed by personal beliefs; and the free exchange of ideas, beliefs, and free-thinking are not actually seen; the veiled Muslim women in some Western countries, including France, are offended. The use of hijab is expelled from academia and academia Research on certain historical issues such as the “Holocaust” is considered a crime and researchers in this field are harassed (Furison, 2002: 21).

According to available documents, the defense and support of the Western capitalist system from violent and terrorist currents and groups or hegemonic governments can be considered as factors of the spread of violence and extremism in the world. In recent decades, US foreign policy has been based on supporting authoritarian and dependent governments. The Western backwardness of the Zionist regime has played an important role in the continued occupation and cruelty of this regime. According to statistics, the US government spends \$4 billion annually to support the Zionist regime. (Anthony Boyle, 1392: 45-50)

6. The Humiliating and Oppressive Approach of the Capitalist System Against Women’s Personality

Despite the propaganda, there is clear evidence that the Western cultural approach to women is a discriminatory and humiliating approach. The capitalist system, with the aim of recruiting cheap labor and promoting the goods for capital and profits, in practice, provided the context for the abuse of the physical and human characteristics of the woman in the West and constituted women in the name of “freedom” and held in captivity; This trend has been used by women in various forms of art, including painting, poetry, music, stories, cinema and... as tools for entertainment, production and wealth accumulation. The implications of this policy were, unwittingly, for violence against women in the liberal system. Today, a variety of violence against women in the West is being investigated by researchers as the natural consequence of the capitalist and liberal system. According to official statistics in the United States, more than half of the women in the country have been harassed and violent during their education or workplace (Fitzg Detached, 1993: 1070-1076). Every 6/2 minutes, aggression is reported in the United States, which, of course, is said to be estimated to be five times higher than this (Solanite, 1392: 49).

Now, with regard to the above, it can be argued that the nature of the capitalist system and the thought of liberalism have been aggravated by violence, and thus, Noam Chomsky, referring to the history of colonialism and the occupation of European and western countries, says:

There is no doubt that the foot of the Europeans wherever it opened, the level of violence was greatly increased... One of the reasons for this is that Europeans have experienced among themselves bloody and cruel wars, and thus a kind of unconventional violence Evolved... (Barmasamiyan, 1373)

Conclusion

From the contents of this research, it can be concluded that the underlying foundations of the phenomenon of violence and intolerance, which are now attributed to Islam and Muslims in the range of Western propaganda, are inherent in the nature of the capitalist and liberal system. It certainly does not mean justifying the violent actions of some extreme currents, especially takfiri groups that attribute themselves to the Islamic flow. But for many reasons, such as the role of the Western powers in shaping and expanding these trends, and the lack of confirmation of their practice in Islamic teachings and the overwhelming majority of Muslims and scholars of Islamic sects, the performance of these currents can not be attributed to the Sharia of Islam and the true Islamic flow. The Sharia of Islam against the opposition has never agreed to resort to force and violence to accept Islam and Islamic teachings, and the historical approach of the Islamic flow has been the same. In this research, the emphasis was placed on the historical approach to the tendency toward violence in Western political thought in the three periods of ancient, middle and contemporary. The present article focuses on the factors of inclining violence in the capitalist and liberal system; the study, which was mainly devoted to the inherent characteristics of this system, showed, based on remarkable evidence, that the nature of the capitalist and liberal system of the field of production has created various forms of violence in human societies.

References

- Abercrombie, Nicholas, Hill, Stephen, and Brabals. Turner (1988), *Culture of Sociology*, Translation by Hassan Pooyan, Tehran, Chaplaah.
- Adam Bedou, Hugo (2000), *Execution in America*, Review of Mahmoud Hekmat Nia, Review Book, Years Four, No. 14 & 15.
- Anthony Boyle, Francis (1392), *US-sponsored crimes against humanity in Palestine*, translated by Hadi Harandi, *Travel of the West*, tenth edition, No. 117.
- Ibn Shaab Harrani, Hassan ibn Ali (2005), *Towaf Alqul*, Tehran, Islamiyah.
- Ibn-Manzoor, Mohammad ibn Mukram, *Lassan al-Arab*.

ELEŞTİRİNİN ÖTEKİNİN DÜNYASINDAKİ ÖRNEKLERİ: ŞİİLİKTE KLASİK BİR AYRIŞMA OLAN AHBÂRÎ-USÛLÎ İKİ ALİMİN TARTIŞMASINDAKİ ELEŞTİREL DİLİN DOĞASI ÜZERİNE*

Sefa ATİK*

GİRİŞ

Sünni geleneğe göre ötekisi olarak nitelenen Şii düşüncede cereyan eden mezhep içi çatışmada kullanılan dilin doğasına dair bulgular hakkında konuşabilmek için evvela çatışmanın asli aktörü olan Esterebâdî'nin yaşamış olduğu döneme kadar mezhebin geçirdiği evreler hakkında özet bir kronoloji ortaya koymamız ve dolayısıyla bu kronolojide Esterebâdî'nin durduğu yeri, Esterebâdî'nin temel tezleri ve bu tezlerde kullanmış olduğu dilin doğasına dair bulgulara geçmenin daha faydalı olacağı açıktır. Bu anlamda özet bir kronoloji sunmak konuyu daha da sistematik hale getirecektir.

Diğer yandan başlıkta geçen “eleştirel dilin doğası üzerine” kaydından dil üzerine yapılan; dilin doğuşu, kökenleri ve kurucusunun kim yahut ne olduğuna dair teorik tartışmaların anlaşılmasını gerektiğini, buradaki kaydın Şii düşüncede ortaya çıkan mezhep içi ayrışmada tarafların kullandığı üsluptan örnekler nakledilmesini amaçladığımı henüz girişte vurgulamamız gerekmektedir.¹

* Bu Çalışma Pamukkale Üniversitesi BAP Koordinasyon birimi tarafından desteklenmiştir.

• Dr. Öğretim Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, satik@paubedu.tr; Assistant Dr, University of Pamukkale Faculty of Theology, Department of Islamic Law Science, Denizli, Turkey. atiksefa@hotmail.com/ORCID orcid.org/0000-0002-7806-3971

¹ Elbette dil üzerine yapılan tartışma ve dilin vâzının kim olduğu gibi meseleler Şii usûl alimlerini de meşgul etmiştir. Bu anlamda Murtaza “özet olarak Allah’tan gelen bir hitap hakkında ne örfi ne de şer’i bir vaz’ söz konusu ise burada bizzat dilin vaz’ına müracaat etmek gerekir zira dilin vaz’ına müracaat etmek temel ilkedir” demektedir. Şerif Murtazâ, *ez-Zeria ilâ usûli’ş-Şeria*, Thk. Ebû’l-Kâsım Kereci, (Tahran: İntişârâtı Dânişkah Tahran 1346), I: 59; Muhakkik Hillî’ye göre “lafzın manası ya şeriat yoluyla ya da vaz’ yoluyla elde edilir. Tabii olarak birincisine hakikat-i şer’iye denir. Konulduğu manadan sonra ortaya çıkan muvadaa (uydaşım) yoluyla anlamın başka yere taşınmasına hakikat-ı örfiye denir”. Şeyh Necmüddin Ebû’l-Kâsım Ca’fer b. Huseyn el-Hezeli Sâhibü’ş-Şerâi Hillî, *Meâricü’l-Usûl*, Thk. Muhammed Huseyn Rizavî (Müessesetü’l-İ Beyt, ts), 51. Diğer yandan Allâme Hillî, dile dair tartışmalar başlığı altında “bir grup dilin tevkîfi olduğunu ifade etmişlerdir. Bu gruba göre Allah, isimlerin talimini kendi üzerine almıştır. Diğer bir grup ise dilin, istilahi yani toplumsal ortak kabule bağlı olduğunu çünkü Allah peygamberlerini ancak ilgili kavmin dili üzerine göndermiştir, görüşünü ileri sürmektedir” notlarını ilave eder. Allâme Hillî, *Mebâdiu’l-Usûl*, Thk. Abdülhuseyn Muhammed Ali el-Bakkâl (Beyrut: Mektebû’l-İlâmi’l-Usûl, 1404), I: 59; Fâzil et-Tûnî, “lafzın vâzıuşârî” ise hakikat-i şer’iyye, lafzın vâzı dilin kendisi olursa hakikat-i lugaviyye” olacağını ifade etmiştir. el-Mevlâ Abdullâh b. Muhammed el-Büşravî el-Horasânî Fâzil et-Tûnî, *el-Vâfiye*, Thk: Seyyid Muhammed Huseyn Rizavî el-Keşmirî, (Kum: Mecmau’l-Fikri’l-İslâmî, 1412), 59.

Şii Düşüncenin Geçirmiş Olduğu Kronolojik Evreler

Şii düşünce kendisini imamların varlığından hareketle temellendirdiği için teşri dönemini küçük gaybet dönemi olan hicri (260/873) yılına kadar devam ettirmektedir. Küçük gaybetle başlayan ve Şeyh Tûsî'nin vefatı olan 460/1067 yılına kadar olan süreci ise Şii âlimler tedvin dönemi olarak adlandırmaktadırlar. Tedvin dönemi denilen yaklaşık iki yüzyıllık bir süreci kapsayan bu zaman diliminde üç sınıf âlim rol almıştır. Yani bu dönem salt hadisçi olanlar, akli istidlal yöntemi ile yetinen yani salt usûlcü olanlar ve üçüncü bir sınıf olarak da akli istidlaller ile hadişçiliği mezceden âlimlerden oluşmaktadır. Şeyh Tûsî ile zirvesini bulan bu tedvin dönemine aynı zamanda gelişme dönemi de denmektedir. Şeyh Tûsî'nin vefatı ile birlikte başlayan yaklaşık bir asırlık bir dönem kapsayan Şeyh Tûsî'nin görüşlerinin egemen olduğu döneme "Şeyh Tûsî'yi taklit dönemi" nitelendirilmesi yapılmaktadır ki Şii düşünce, aynı zamanda bu süreye donukluk dönemi nitelendirilmesinde bulunmaktadır. Bu donukluk dönemi artık; İbn İdris Hilli, Muhakkik Hilli, Allame Hilli ile birlikte Şii düşüncenin yeniden doğuş ve gelişme dönemi diye tanımladıkları yeni döneme yerini bırakmıştır. Şii düşünce rüşd çağına ermiş olmanın vermiş olduğu rahatlık döneminde aniden sürpriz bir şekilde ortaya çıkan eski usûlcü alim Esterebâdî'nin ahbârî yüzü ile karşı karşıya kalmış böylece yüzyıllık bir şaşkınlık süreci yaşamış neyse ki bu şaşkınlığı nihayetinde Behbehânî ile savarak tekamül dönemine geçmiştir.²

2. AHBÂRİLİK NEDİR?: "Ahbârî"³ kavramının sözlük anlamı "haberler" anlamına gelse de Şii literatürde bu terim, edile-i erba'dan ilk ikisini kabul eden fakat icma ve akıl deline metodolojik ve epistemolojik bir değer yüklemeyen⁴ ve neticede usûl ilmini devre dışı yapan bir ekolü karşılamaktadır.⁵ Dolayısıyla haberler anlamına gelen ahbârî kavramı şii literatürde aynı zamanda hadişçiliğe tekabül etmekte olup ahbârîler, "muhammadîsün" şeklinde de tanımlanmaktadır.⁶ Şii düşüncüyü imamlar ve mezhepte muteber dört kitabın (kütüb-i erba')⁷ telif edildiği dönemine irca etmeyi amaçlayan Esterebâdî'yi usûlün tesis edilmesinden önceki ahbârî düşünc-

² MuhakkikKereki, "Mukaddime", *Câmiu'l-Makâsîd* (Kum: Müessesetü'Âl-i Beyt, 1408), I: 7-26.

³ "Ahbâr" kelimesinin Arapça da noktalı ha ile (hı) olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Dolayısıyla Kuran'da geçen "Ahbâr (noktasız ha ile) " ile karıştırılmamalıdır. Bu nedenle Kuran'da geçen "ahbâr" kelimesi "âlimler" anlamına gelmektedir (el-Maide 5/44). Nitekim Abdullah b. Abbas'a ümmetin alimi (hibru'l-ümme) denilmektedir. Hacı Halîfe, *Keşfü'z-Zunûn*, (Beyrut:Dârulhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts) 1: 429; Şeyh Tûsî, ilgili ayetin tefsirinde "hibr" kelimesinin kökeni ve kapsamı hakkında "ahbâr, hibr kelimesinin çoğuludur. Hibr, alim anlamına gelmekte olup tahbir kelimesi ise güzelleştirendir. Dolayısıyla alim kişi hüsün olana hüsün niteliğini, kabih olana kabih niteliğini yükleyen kişidir" kaydını düşmektedir. Şeyh Tûsî, *et-Tibyân*, (Mekteb-i Alem-i İslâmî, 1409), 3: 533.

⁴ Şii alimlerce bu tavır akla karşı savaş açmak (ma'reke) olarak nitelenmektedir. Seyyid Muhammed BâkırSadr, *el-Meâlimü'l-Cedîdeli'l-Usûl*, 2. Baskı (Tahran: Müessesetü Ali beyt, 1985), 35.

⁵ AhmedFethullah, *Mu'cemüElfâzi'l-Fıkhî'l-Ca'ferî*, (1415), 38.

⁶ Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîdeli'l-Usûl*, 42.

⁷ ÂgâBüzürgTahrânî, *Hasru'l-ictihâd*, thk. Muhammed Ali el-Ensârî (Kum: Matbaa-i hayyâm, 1401), 41.

den ayıran temel umde onun sistematik bir ahbârî düşünce inşa etmeyi amaçlaması olmaktadır. Gerçekte usûlün inşa öncesi dönemlerde hakim olan düşüncenin ahbardan başkası olamayacağı açıktır. Bu anlamda Hânsârî'nin *Ravzâtü'l-Cennât* isimli eserinden Esterebâdî'nin ahbârî düşünceyi inşasında ortaya çıkan temel esasları şöyle özetleyebiliriz:

“a-Müçtehitler, içtihadı temel bir uğraş alanı olarak ele alırken ahbâriler içtihadı haram bir faaliyet olarak görmekteler ve içtihat yerine rivayetleri önermektedirler.

b-Usûlilere göre deliller dört iken ahbârilere göre deliller iki tanedir.

c-Usûlî alimler şer'i hükümlerde zannı kabul ederlerken ahbâriler şer'i ahkamda zannı değil ilmi esas alırlar. Çünkü onlara göre ahbar imamlardan geldiğine göre katiyet niteliği taşımaktadır.

d-Usûlî fakihler hadisleri dört kısım⁸ üzerinden ele alırken ahbâriler hadisleri ancak sahih ve zayıf diye ayırma tabi tutarlar.

e-Şii toplumun tasnifi üzerinde de usûlî alimlerle ahbârî alimler arasında ayrışma söz konusu olmaktadır. Usûlîler, toplumu müctehid olanlar ve mukallit olanlar diye ikiye taksim ederlerken ahbâriler göre şii toplumda herkes imamların taklitçisidir. Bu anlamda ahbâriler tüm bilgilerin tüm zamanlarda vasıtalı ya da vasıtasız imamlardan alınması gerektiğini beyan ederlerken usûlî alimler imamlar hayatı iken imamlardan, gaybet dönemlerinde ise bilgilerin içtihat yolu ile elde edilmesi gerektiği görüşündedirler”.⁹

2.1. Esterebâdî kimdir?

Esterebâdî, ahbârilerin reisi olarak tanımlanmakta ve sert bir ahbârî olarak nitelenmektedir (Ahbâriyensalben). Buna eşdeğer olarak Esterebâdî, muhakkik, müdekkik, fakih, mütekellim olarak da nitelenmektedir. Mekke de vefat etmiştir.¹⁰ Mekke'de vefat ettiği, eserini kaleme aldığı yer hicaz bölgesi olduğu aynı zamanda öğrenim süreçlerinde ictihadi ve usûlî alimlere talebelik yaptığı gerçekleri dikkate alındığında onun tam tersi teori ve tezlerle usûlî Şii düşüncenin karşısında konum-

⁸ Bu dört kısım şunlardır: Sahih, hasen, müvassak ve zayıf. Seyyid Ali Allâme Fânî el-İsfehânî, *Bühûs fi fıkhi'r-ricâl*, 2. Baskı (Kum: Müessesetü'rvetü'l-vüskâ, 1414/1994), 23; Bu dörtlü taksime “kavî” olan hadis çeşidi de ilave edilmektedir. Abdül Hadî el-Fadlî, *Usûlü'l-Hadis*, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetü'ummül-kurâ, 1421), 106-108; Yusuf Bahrâni, *el-Hadâiku'n-Nâzra*, thk. Muhammed Takîrânî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts), 1:14.

⁹ Muhammed Bâkir el-Müsevi el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, (Kum: Mektebetü'lsmâiliyân, ts), I: 126

¹⁰ Muhammed Emin el-Esterebâdî-SeyyidNureddîn el-Âmilî, “Takdim”, *el-Fevâidü'l-Medeniyyeve Şevâhidü'l-Mekkiyye*, thk: Şeyh Rahmetü'llah er-Rahmetî el-Erâkî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1424), 6, 7.

lanması, akabinde Şii düşünceyi yeni/den inşa etme teorisyenliğine soyunması ciddi reaksiyona¹¹ sebep olacağı, öngörülebilir bir durum olmaktadır.

Nitekim bu sert bir ahbâri oluşunu vurgulamak bağlamında bir rical müellifi olan Hânsârî'nin *Ravzâtu'l-Cennât* isimli eserinde onun hakkında kullanmış olduğu spot cümleler ayrışmanın derinliği hakkında bilgi vermektedir: "Fuzuli fazil kişi, usûlîlerin ve müctehidlerin silahlı düşmanı (manâsülü'l-usûlî), âdi kalem sahibi (sâhib-i kalemi'l-âdi), Muhammed Emin Esterebadî"¹² Gerek kendi ifadelerinde ve gerekse rical âlimlerinin kendisi hakkındaki tespitlerinde de görüleceği üzere Esterebadî, hem ahbâri düşünceye ve hem usûlî düşünceye hakimdir. Nitekim o, ilk tahsilini usûlî düşünceye sahip alimlerden almış ve onlardan icazet dahi almaya hak kazanmıştır. Bu anlamda özgüveni yerinde bir şahsiyete sahip olarak o, Şii düşüncede iyi bir konumda olan *Medârik* ve *Meâlim* eserlerinin sahiplerinden icazet aldığını beyan etmektedir. Hânsârî'nin vermiş olduğu bilgilere göre "ateşin bir zihne ve münekkit bir akla sahip olan bu adam ne oldu da bilinmez, bir anda önde gelen büyüklerin yolundan uzaklaşarak hak taifenin büyüklerine laf atmaya başladı? Bin bir emekle dikilen dinin (mezhebin) usûllerini yıkmaya ve müctehitlerin yolunu saptırmaya başladı? Üstelik bu da yetmez gibi sıkı bir haşeviyye savunucu olmaya başladı, akabinde ehl-i hak olan fırkamız arasında kıyamete kadar sürecek şikak nifak, hilaf davranışlarını yaydı gitti"¹³ Hansârî, böyle dese de Esterebadî'nin estirmiş olduğu ahbâri rüzgârı yüzyıllık bir zamansal süreye etki etmiş sonrasında her şey normalleşerek Usûlî hareket yolculuğuna devam etmiştir.

2.2. el-Fevâidü'l-Medeniyye

İlgili eser klasik usûl-i fıkıh eseri değildir. Değildir çünkü o, herhangi belli bir sistematik üzerine yazılmamıştır. Bilakis önceki usûlcü, muhaddis ve fakihlerin sözlerinden iktibaslar ve onlara cevap verme şeklinde bazen ise mukadder sorulara mukadder cevaplar şeklinde oluşmuştur. Müellif eserinin girişinde "ben önde gelen/kudema iki usûlünin eserlerini iyice okudum. Yine atera-i¹⁴ tahiradanbir çok hadis ezberledim. Fakihlerimizden fıkıh ilmini tahsil ettim. Gerek amme ve gerek hassa alimlerinden tahsilini yaptığım bu usûl kaidelerini ve ictihadi meseleleri hadislere arz ettiğimde bu usûlî meselelerin çoğunun hadislere muhalif olduğunu gördüm, dolayısıyla kendime yeni bir yol çizerek bu eserimi bir mukaddime ve on iki fasıl üzerine tasnif ettim."¹⁵

¹¹ Bu reaksiyonun şii düşüncedeki ifadesi "es-Sıra' beyne'l-l-usûliyye'l-ahbâriyye" şeklinde olup iki ekol arasındaki çatışma anlamındadır. Muhammed Rızâ Muzaffer, "Takdim", *Akâidü'l-İmâmiyye*, Tkd. Muhammed Mehdi Asifi (Kum: Müessesetüneyş-i İslâmîts), 1;16.

¹² Hânsârî, I: 120.

¹³ Hânsârî, 1: 120.

¹⁴ "atera" kelimesi "itret" kökünden gelmekte olup "asıl, kök, zürriyet, nesil" anlamında "ehl-i beyt" kavramına tekabül etmektedir. Fethullah, *Mu'cemülfâzi'l-fıkhi'l-Ca'ferî*, 284.

¹⁵ Esterebadî- Âmili, 28.

2.3. Ahbârîliğin Çıkış Nedenleri ve Çeşitleri

Ahbârîliğin ulaşılmış olduğu seviye itibarıyla Klasik ve Metodolojik Ahbârîlik diye ikiye ayırabileceğimiz gibi birincisinin usûlün tesis edilmesinden önceki dönemleri kapsadığını ve ikincisinin -ki asıl üzerinde durulması gerekenin- usûlün tesis edilmesinden sonraki dönemlerde usûle ve usûlî alimlere reaksiyon olarak çıktığını vurgulamak gerekecektir.

Bu anlamda hedefe konulan fakih ve usûlcüler; Şeyh Müfid, Murtaza, Şeyh Tûsî, İbn İdris Hillî, Muhakkik Hillî, Allame Hillî, Şehid-i Evvel ve Şehid-i Sâni çizgisinin olması kaçınılmaz olmaktadır. Diğer taraftan usûle ilişkin konular ve gerekçeleri “Sünnî etkiye reaksiyon, ahbârın kafi geleceği tezi, usûlî düşüncenin zayıflaması, hadislerin amel değeri, Kütüb-i erbaa’daki hadislerin delil değeri, icmanın delil olması, içtihadın Şii fıkında genel kabul görmeye başlaması” gibi başlıklar halinde zikretmek mümkündür.¹⁶

2.4. el-Fevâidu’l-Medeniyye’nin Kapsamı

Esterebâdî, tüm usûlî bilgilere hâkimiyetinin verdiği özgüvenle eserinde usûl-i fıkıh, fıkıh, hadis, tefsir, kelim, mantık, felsefe, tarih, sosyoloji konularına dair tüm içeriklere değinmiş olmasıyla beraber yine bu eserde tartışmaların temelini oluşturan iki kavram karşımıza çıkmaktadır: Usûliyyûn-Ahbâriyyûn. Ayrıca eser klasik usûl-i fıkıh eseri de değildir. Değildir çünkü o sistematik üzerine yazılmamıştır. Bilakis önceki usûlcü, muhaddis ve fakihlerin sözlerinden iktibaslar ve onlara cevap verme şeklinde bir diyalektik izlenmiş bazen ise mukadder sorulara mukadder cevaplar şeklinde oluşmuştur.

Esterebâdî eserinin muhtevası hakkında kendi kaleminden “Mekke-i Mükerrreme’de meskûn faziletli bir grup benim yanımda usûlîlerin kitaplarını okumak istedikleri zaman ben, usûl-i fıkıh ilmine ve bu ilimle bağlantılı olan bazı meselelere ilişkin atere-i tahireden öğrendiğim bilgileri içeren kapsamlı bir fevaid topladım. Topladığım bu faydalı bilgilere, ilahi hükümlerde ictihad, taklit ve zanna tabi olmayı esas alan içtihatçılara reddiye olsun diye ‘el-Fevâidü’l-Medeniyye’ ismini verdim. Netice olarak benim bu kitabım bir mukaddime, on iki fasıl ve bir hatimeden oluşmaktadır” şeklinde açıklama yapmaktadır.¹⁷

3. Esterebâdî’nin Kullanmış Olduğu Eleştirel Dilin Doğası Üzerine

Burada ele alınan eleştirel dilin doğasından lafızların vaz’ına dair açıklamaları kast etmemekteyiz. Bilakis biz burada müellifin kullanmış olduğu dilin üslup ve muhtevasına ilişkin tespitlerde bulunmayı kastetmekteyiz. Esterebâdî’nin usûlî alimlere getirmiş olduğu eleştirilere cevap mahiyetinde yaklaşık bir nesil sonra derli toplu bir eser yazan Nureddin el-Âmilî - ki biz bu eser üzerinden olayı ele

¹⁶ Bu anlamda geniş açıklama için bakınız, Sefa Atik, *Sünnîliğin İzinde Caferî Fıkında Akıl Delili*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 159-176.

¹⁷ Esterebâdî- Âmilî, 29.

alacağız- eserine *eş-Şevâhidü'l-Mekkiye* ismini vermiştir. Eser yayınevi tarafından Esterebâdî'nin eseri ile birlikte bir cilt halinde basılmıştır.

Esterebâdi eserinin henüz mukaddimesinde “Allame Hillî ve ona muvafık olanların, imamların ashabının çoğuna muhalif olacak şekilde uydurdukları şeyler hakkında mukaddime” şeklinde söze girmekte böylece eleştirinin fitilini ateşlemektedir.

1.Esterebâdi: “Bu kısım iki konuyu içerir. Birincisi, imamların emriyle toplanan kitaplarda tedvin edilmiş hadislerin taksimi meselesidir. Bu hadislerin telif edilme nedeni, özellikle gaybet-i Kübra (260-329/873-941)¹⁸ döneminde olmak üzere, akidelerimiz ve amellerimiz hakkında bir merci olması içindir. Bu, aynı zamanda imamların şiasından olan rical ashabının da hadisleri zayi etmemesini amaçlamaktadır. Neticede bu birinci konu hadislerimizin dörde taksimini içermektedir. Rical ashabının iddialarına göre imamların emriyle yazılan bu eserlerdeki hadislerin çoğu sahih değildir. Bu kişinin zannı onun keskin zekâsından (!) ve acele eser tasnif etmesinden kaynaklanmaktadır. Bizim ashabımız arasındaki bu tip kişilerin benzeri amme arasındaki Fahreddin Razi'dir”.

Âmilî: “Eşi benzeri pek bulunmayan Allâme Hillî'ye böyle bir isnatta bulunmak asıl bidatçiliktir. Diğer yandan imamlarımızdan gelen hadislerin hepsinin sahih olduğunu iddia etmek pek mümkün değildir. İmamlardan gelen hadisleri telif eden müelliflerden zayıf olanlar ve zayıf bir raviye itimat edenler vardır. İmamların ashabının tesis etmiş olduğu rical ilminde bu konular tasrih edilmiştir. Eğer Esterebâdî'nin dediği tüm hadisler sahih ve tüm raviler sika olsa idi ricâl ve sened ilmi icat edilmezdi”.¹⁹

2.Esterebâdi: “İkincisi: Ne zaruret-i dinde ne zarureti mezhepte Allah'ın kesin bir delille ortaya koymadığı meselelerde görüş belirtmenin geçerli olduğudur. Bunlara göre güya Allah ister -hata etsinler ister isabet etsinler- kullarını müçtehitlerin zanlarıyla amel etmekle sorumlu tutmuştur. Onun bu yaklaşımı imamların mütevatir haberlerine muhalefet içeren amme kitaplarında yazılı usûl kurallarına yönelmeyi de gerektirmiştir. Hâlbuki bu adam yaptığı şeyin farkında bile değildir. Rabbim bana bu tehlikeyi ilham edince, bana bunları ilan etmek düşmüştür. Bu konuda hiçbir ayıplayanın ayıbına aldırmadan bunların tehlikelerini ilan edeceğim. Allah beni insanlardan koruyacaktır”.

Âmilî: “Allâme'ye böyle bir isnatta bulunmak iftiradan öte bir şey değildir. Allâme ahbara, esere ve ilimlere ondan daha hakimdir”.²⁰

¹⁸ Muhammed Huseyn et-Tabâtabâi, *eş-Şiafi'l-İslâm*, (Beirut: Müessesetü Al-i Beyt, ts), 89.

¹⁹ Esterebâdî- Âmilî, 30.

²⁰ Esterebâdî- Âmilî, 31.

3. Esterebâdi: “Yine ben derim ki: Bu cemaat (usûlîler) birçok mevzuda mücerret akılla yetindikleri için birçok usûlî ve kelamî meselelerde atara-i tahireden gelen rivayetlere muhalefet etmişlerdir. İmamlara muhalif usûlleri dikkate alarak farkına varmadan birçok fikhî meseleyi fûrûlandırdılar. Öyleyse onların imamlara muhalif bu usûlle yetinmeleri ve imamların (as) kelamlarına müracaat etmemeleri ya onlara gelen bir şüphehendir ya da gaflettendir. Allah-u âlem”.

Âmilî: “Müellif, imamların ashabının usûl ve yöntemlerine nereden ve nasıl muttali olmuş ki bu değerli alimlerin, onların eserlerine muhalif olduklarını iddia edebilmektedir. Bu usûller sadece onun yanında olacak ya da o, bunlara ilhâm-ı ilahi ile sahip olacak öyle mi! Asıl hevaya tabii olan kendisidir, biz hevaya tabi olmaktan Allaha sığınırız”.²¹

4. Esterebâdi: “Eğer onlar fûn-u selâsinin tedvini anında babları, fasılları, meseleleri ateranın (as) keliminden hareketle oluştursalar sonra bu başlıkların açıklamasını, akli kabullerle teyit etselerdi kendileri için daha hayırlı olurdu. Allah müsteandır. İmamlarımızın yolundan ayrılma gafletine ilk düşen ve âmme arasında geçerli olan akli fikirlere dayalı usûl-i fıkıh ve kelam fennine ilk itimat eden kişi bildiğim kadarıyla Muhammed İbn Ahmed İbn Cüneyd’dir. O içimizde kıyası kullanan ilk kişidir. Akabinde kelamcı Hasan b. Ali b. Ebi Akîl el-Ummânî’dir. Sonrasında Şeyh Müfid bu ikisinin eserlerine hüsnü zanla besledi ve onun talebelerinden değerli Seyyid Murtaza ve Reisü’t-taife (Tûsî) bu hüsnü zandan etkilenerek sonraki ashabımız arasında asırlarca bu ikisinin (İbn Akîl, İbn Cüneyd) yönteminin ağırlık kazanmasına neden olmuşlardır. Bu alışkanlık Allame Hillî’ye kadar geldiğinde artık Allame Hillî, âmmenin usûllerine dayalı olan fikhî kaideleri kendi eserlerinde çok rahat bir şekilde kullandı. Sonrasında iki şehid (şehid-i evvel, şehid-i sani) ve fazıl Şeyh Ali (Allah hepsine rahmet etsin) Allame’nin yolunu takip etti”.²²

5. Esterebâdi: “Kim ben en iyi biliyorum diyerek iddiada bulunur ve ‘ashabımın kurdukları usûllerle elde edilen hadisler, masumların emri ile tedvin edilmiştir, zaten bu hadisler imamlar zamanından beri kullanıla gelmiştir’ derse artık bu kişi gaybet dönemlerinde bu hadislerle amel etmek ve bu hadisleri yaymak zorundadır. Masumun (as) ashabından gelen ama karinelere uzak olduğu için katiyet ifade etmeyen ahad haberlerin var olduğunu söyleyen ilk kişi (Allah onun da benim de taksiratımı affetsin) Muhammed İdris Hillî’dir. Bundan dolayı Muhammed İdris Hillî, Reisü’t-taife’nin bu asıllardan hareketle elde etmiş olduğu fetvaları üzerine ağır sözler söylemiştir. Sonra Muhammed İdris Hillî’yi haber-i vahid konusunda Allame Hillî takip etti. Ondan sonra da Allame’yi iki noktada başka bir Allame takip etti. Çünkü Allame (ra) bahru’l-ulumdu (ilim deryası)”.²³

²¹ Esterebâdi- Âmilî, 77.

²² Esterebâdi- Âmilî, 78.

²³ Esterebâdi- Âmilî, 79.

6. Esterebâdî: “Yine derim ki, ahbâri ashabımızın kudemaları, usûlüddin ve fûru konusunda adaletten uzak ve zan taşıyan mücerret haberi vahidle amel ettikleri şeklindeki fazıl kişi Allame’nin ortaya atmış olduğu iddialardan beridirler. Sanki Şeyh fazıl, Muhakkik’in naklettiği Şeyh Tûsî’ye ait ibareyi yanlış anlayarak vehme düşmüş gibidir. İmamların sohbetine vasil olan, ahkâmı imamlardan kat’i ve yakîn ifade edecek şekilde alan, amel ettikleri hadislerin ahvalini bildiren, akide ve amellerinde bu haberlere itimat etmiş olan değerli kudemanın dinleri konusunda böylesine çirkin ve mütesahil itham, nasıl kabul edilebilir. Şeyh fazıl ve onun peşinden gidenlerden, çoğu kez bir iddia niteliği bile taşımayacak şekilde meselenin inceliklerini düşünmeden acele ve gaflet yoluyla söylenmiş bu türlü iddialar ortaya çıkmaktadır. Benim bu sözlerimden amacım fazılın (ra) faziletine yahut takvasına ilişmek değildir. Fakat benim amacım, bu tip fazıl kişilerden ortaya çıkabilecek tahkik içermeyen görüşlere karşı uyarmaktır. Çünkü insanlar, ilim konusunda derinliği olan kişilerin tahkik yönünden de derin olduğunu zannederler. Dolayısıyla da usûl ve fûruda allâme olanı taklit ederler. Eğer böyle bir gerekçeyi izhar etmek benim üzerime vacip olmasaydı ben bunu deşifre etmezdim. Ancak işin gerekliliği kat’iyet kazanmıştır. Allah, kulların içlerinde sakladığı şeyleri bilir. Kim ashabımızın usûlüddin ve usûl-i fıkha dair hadislerini ve rical kitaplarından kadim ashabımızın siretlerini ibret ve imtihan nazarıyla iyice araştırırsa, ashabımızın ahbâriyelerinin usûlüddin ve fûru konularında ancak imamlardan (as) gelen tevatür-i manevi yahut ilim ifade edecek karinelerle desteklenmiş masumdan gelen haber-i vahidle amel ettiklerinin kesinlik kazandığını görecektir”.

Âmilî: “Şeyh Tûsî, müellifin dediğinin tersine karinelerle desteklenmeyen haber-i vahidin katiyet ve yakîn ifade etmediği için ihtilaflara neden olduğunu beyan etmektedir. Bu tip iddialar, musannifin alışkanlık haline getirdiği açık net fasit ithamlarından başka bir şey değildir”.²⁴

7. Esterebâdî: “Ondan (Allame) sonra onun görüşlerine muvafakat eden Şehidü’l-Evvel, Fâzıl Şeyh Ali, Şehidü’s-Sani ve onun oğlu *Kitabu’l-Mealim ve Münteka* sahibi olan kişi ve fâzıl mütebahhir muasır Bahaüddin Muhammed el-Âmilî gibi kişilerdir. Bu uygulama, kudemamızın sözlerinden gafil olan bir kişinin bidatidir. Bu bidati ortaya çıkaran kişinin gafletinin sebebi, zihninin âmnenin kitaplarına ülfet beslemesidir. Âmnenin kitaplarına ülfet beslemesinin sebebi ise dalalet ehliinden oluşan devlet erbabıdır. Çünkü medreselerde müderrislik yapanlar dalalet yollarının destekçisi oluyorlardı. Öyle ki ifade ve istifade yöntemlerinin hepsi âmnenin kitaplarından elde ediliyordu. Nitekim herhangi bir kişi fazilet tahsilini elde etmek istese onu öğretecek hocanın önünde âmnenin kitaplarını okumaktan başka hiçbir çaresi yoktu. Allah doğrulara muvaffak kılan, dönüşün ve yönelişin kendine olduğu zattır”.

²⁴ Esterebâdî- Âmilî, 136.

el-Âmilî: “Böyle durumlarda söylenebilecek söz şu kelimayı kibardır: Meşale tutuşturdular ama karanlık onları daha da kapladı. Çünkü meşaleyi tutuşturulmuş derken meşalenin bağlı olduğu düzeneği yaktılar! Bu musannif, Allâmeyi kafaya taktı ve ona karşı yapmış olduğu ithamlarda sınırı çok aştı. Ona, doğru yanlış şeyleri isnat etmeye devam etmektedir.”²⁵

8. Esterebâdi: “İmamların (as) ve kudemamızın kelamı ve akli delillerden elde edilen daha önce zikredilmiş olan usûl kurallarının hakikati hakkında bilinmesi gereken en temel husus, Allame Hillî ve ondan sonra gelenlerin ve onun usûlüne muvafakat eden Şehideyn, Fazıl Şeyh Ali, Mikdat, Suyuri, Şeyh Salah, Şeyh Felah, Şeyh Müflih, Şeyh Muslih ve benzerlerinin (ra) mukaddes şeriatın üzerine bina edildiği birçok kaideden gafil olduklarıdır. Çünkü beldelerinde yaşayan âmmenin önde gelen alimlerinin prensiplerini taklitle meşhur, tahkik ve tetkik ehli olarak bilinen ehl-i sünnet ve'l-cemaat usûllerini teyit eden bu saim, kâim, değerli büyük şeyhlerin meşgul olduğu kelamî meseleler; daha çok Mutezile'nin önde gelen alimlerinin zikrettiği prensiplerle uyumludur. Yine onların usûl ve dirayet kaideleri genellikle âmmenin kitaplarıyla muvafaktır. Durum böyleyse onlara düşen maalesef ama imamların (as) ve onun ashabının naslarını terk etmeleridir”.

el-Âmilî: “Artık bu tip iddialardan bıkmış durumdayız. Usûl ilmi, akla ve açık zahir naslara dayanır. Bu yüzden ihtilaf içermez. Öyle ise bazı hususlarda amme ile müştereklik taşımaya mani olan nedir ki? Her konuda ammeye muhalif olmamız gerekiyorsa haydi o zaman namazda da muhalif olalım, iş mi bu yani?”²⁶

9. Esterebâdi: “İbnCüneyd, İbn Akil gibi kudemadan iki şeyh ve Muhammed b. İdris Hillî'den sonra gelen fazıl kişi ve iki şehid bunlar mezhepte gerek âmmenin usûl kurallarının hepsini uygulamada gerek ehl-i beyti hadislerinde ve hükümlerinde dirayetü'l-hadis kurallarını uygulama hususunda umde kişilerdir. Onlardan sonra gelen diğer gruplar ise ilimdeki sermayelerinin zayıflığından dolayı bu beş kişinin metotları üzerine devam etmişlerdir. Oysa bu kadar derin usûli-dini bahislerin tahkiki ile onlar arasında uzun bir mesafe vardır. Heyhat! Süreyya yıldızı nerede toprak nerede.

Bu kişilerin gafletlerinden dolayı mazur olmaları da mümkündür. Ama insanlara, ‘yukarıda ismini saydığımız kişilerin şeriatın temeli olan usûl kuralları konusunda gaflete düştüklerini, onların şeriatla zıtlıkların bulunduğu görüşünü benimzedikleri’ hususunda uyarımızı yaptıktan sonra insanlara deriz ki, ‘bunların yolundan giderseniz fasıklık sizleri de kapsayacak, günah size de dokunacaktır’. Çünkü onlar, ölünün (ölmüş bir müçtehidin) zannının ölü gibi olduğu görüşünü benimsemiş kişilerdir”.

²⁵ Esterebâdi- Âmilî, 173.

²⁶ Esterebâdi- Âmilî, 361.

el-Âmilî: “Bu müellif, ulema aleyhine fısk, batıla uymak, dini yıkmak gibi mesnetsiz iddiaları diline pelesenk ettiği için bu adetini bir türlü bırakamıyor. Nefislerimizin şerrinden ve amellerimizin kötülüklerinden Allaha sığınırız”.²⁷

SONUÇ

Yapmış olduğu eleştiri, kullanmış olduğu eleştirel dil ve tezleri ile Esterebadî; Şii düşünce dünyasında kalıcı bir aktör olmayı başaramamıştır. Neticede amaçlamış olduğu hedefe ulaşamamış olsa da Şii düşünce dünyasında “acaba ne oluyor” şeklinde bir tedirginliğe sebep olmuş böylece entelektüel bir hareketliliği ortaya çıkarmıştır.

Ortaya konan bu entelektüel ortam, salt kendine ait mezhebi düşüncenin teorilerini müdafaa ve bu anlamda rakibinin düşüncesini reddetme çabaları ile yani diyalektik ve polemikle sınırlı kalmamış bunlara ilave olarak entelektüel seviyesi daha güçlü ve daha akılcı bir eser ortaya çıkarmıştır. Eserin içerdiği dilin doğasında yatan zarafet ve hoşgörüsül üslup, kırılma ve ayrışma sürecinde varlığını sürdürmüştür. Kullanılan dilin doğasının, günümüz düşünce dünyasında yaşanan hasmane tavırlara karşı bir ışık olabilecek nitelikte olduğu görülmektedir. Bu anlamda tarafların muhataplarına karşın kullanmış oldukları dilde söz konusu olan “hürmet ve nezaket içeren üslup, dua, rakibinin mesleki seviyesini ve itibarını teslim, rakibin kariyerine hürmet, Allah onun da benim de taksiratımı affetsin, nefislerimize tabii olmaktan Allaha sığınırız, sivri ve tahrik edici bir üslup yerine kelamı kibarlardan yararlanma, o bahru'l-ulumdur, onların bu yolu takip etmeleri ya şüphelerinden ya da gafletlerindedir gibi” ustaca bir yöntem “eleştiri ve tahammül” arayışlarına bir ışık niteliği taşımaktadır. Yani taraflar arasında mezhebi yıkmak, dolayısıyla da dini tahrip etmek ithamı gibi kabul edilip makulleştirilmesi zor bir tartışma söz konusudur. Üstelik bir de buna iki taraf arasındaki cereyan eden fikirsel cebelleşmelere “çatışma” nitelemesinde bulunduğu gerçeği ilave edildiğinde kullanılan dil ve üslubun doğası daha da önem arz etmektedir.

Esterebâdî, harameynde yaşamının verdiği rahatlık ve sorunsuzluğu doya doya yaşadığı için usûlî düşünceye karşı savunduğu tez ve ortaya koyduğu düşünce; harameynden uzak bölgeler olan İsfahan, Erdebil gibi geniş ve karmaşık coğrafyalarda, siyasi, sosyal ve kültürel farklılıkların harmanlandığı mozaik zeminlerde uzun soluklu makes bulmamış bu anlamda Esterebâdî anakronizme düşmüştür.

Elbette eleştirel düşünce, düşünceyi pasif halden aktif hale getirecek böylece müsademe-i efkardan hakikat ortaya çıkacaktır. Aksi durumda aktif hale gelemeyen düşünce pasif halde kalarak unutulup gidecektir. Bu anlamda ahbârî düşüncenin Şii düşünce dünyasına katmış olduğu diğer artı bir değer, edebiyat zenginliğini beraberinde getirmiş olmasıdır.

²⁷ Esterebâdî- Âmilî, 365

KAYNAKLAR

- Allâme Hillî. *Mebâdiu'l-Usûl*. Thk. Abdülhuseyn Muhammed Ali el-Bakkâl. Beyrut: Mektebü'l-i'lâmi'l-usûl, 1404.
- Atik, Sefa. *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkhdında Akıl Delili*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Bahrânî, Yusuf. *el-Hadâiku'n-Nâzıra*. Thk. Muhammed Takiîrani. 1. Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.
- Esterebâdî, Muhammed Emin - el-Âmilî, es-SeyyidNureddîn. *el-Fevâdü'l-Medeniyye's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*. Thk. Şeyh Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâki. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî,1424.
- Fadlî, Abdül Hadî. *Usûlü'l-Hadis*. Beyrut: Müessesetüümmü'l-kurâ, 1421.
- Fâzıl et-Tûnî, el-Mevlâ Abdullâh b. Muhammed el-Büşravî el-Horasânî. *el-Vâfiye*. Kum: Mecmau'l-Fikri'l-İslâmî, 1412.
- Fethullah, Ahmed. *Mu'cemüElfâzi'l-Fikhi'l-Ca'ferî*. Dammam:1415.
- Hacı Halife. *Keşfü'z-Zunûn*. 1. Cilt.Beyrut:Dâru'lhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Hânsârî, Muhammed Bâkir el-Müsevi. *Ravzâtü'l-Cennât*. Kum: Mektebetü'lsmâiliyân, ts.
- İsfehânî, Seyyid Ali Allâme. *FânîBühûs fi fikh'r-ricâl*. Kum: Müssetüurvetü'l-vüskâ, 1414/1994.
- Muhakkik Hillî, Şeyh NecmüddînEbû'l-KâsimCa'fer b. Huseyn el-HezeliSâhibü's-Şerâi. *Meâricü'l-Usûl*. Müessesetü'Âl-i Beyt, ts.
- Kerekî, Muhakkik. *Câmiu'l-Makâsid*. 1. Cilt.Kum:Müessesetü'Âl-i Beyt, 1408.
- Muzaffer, Muhammed Rızâ. "Takdim". *Akâidü'l-İmâmiyye*. Tkd. Muhammed Mehdi Asifi. Kum: Müessesetü'neşri'l-İslâmî, ts.
- Sadr, Seyyid Muhammed Bâkir.*el-Meâlimü'l-Cedîdeli'l-Usûl*. Tahran: Müssetü Ali beyt, 1985.
- ŞerifMurtâzâ. *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şeria*. 1. Cilt. Tahran: 1346.
- Şeyh Tûsî. *et-Tibyân*. 3. Cilt.Mekteb-i Alem-i İslâmî, 1209.
- Tabâtabâi. Muhammed Hüseyin. *eş-Şiafi'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü Al-i Beyt, ts.
- Tahrânî. ÂgâBüzürg. *Hasru'l-ictihâd*. thk. Muhammed Ali el-Ensârî. Kum: Matbaa-i hayâm, 1401.

FIKHU'L-İHTİLÂF VE İLK DÖNEM İSLAM HUKUKÇULARI'NIN KULLANDIĞI NEZAKET DİLİ

İsa ATCI*

GİRİŞ

Allah, insanları farklı ırk, dil ve renklerde yarattığı gibi farklı akıl seviyesi ve kavrayış kapasitesinde yaratmıştır. Bunun bir neticesi olarak, aynı konu üzerinde birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmış ve insanlar fitratlarının bir gereği olarak kendi doğrularının arkasından gitmeye, onları savunmaya ve diğer insanları hakka ve hakikate uymaya ikna etmeye çalışmışlardır. Esasen bu davranış biçiminde bir sorun da yoktur. Zira Allah'ın emri de iyi ve doğru olanın yayılması kötü ve yanlış olanın engellenmesi doğrultusundadır.

Bununla birlikte ne yazık ki, karşı tarafa kendi görüşünün doğruluğunu izah etme düşüncesi zaman zaman; hararetle savunma, ispat etme ve hatta zorla kabul ettirme noktasına varabilmiştir. İşte bu durumda müsamaha ve farklı görüşlere tahammül, yerini kırıncı sözlere, ithamlara, yanlış isnadlara ve tahammülsüzlüğe bırakmış, özellikle itikâdî alanlarda cereyan eden tartışmalar “tekfir” ile sonuçlanabilmiştir. Esasen günümüzde de durum çok farklı değildir. Özellikle ilim çevrelerinin birbirlerine tahammülsüzlüğü, önyargularla cevaplar üretmeye çalışmaları ve ilmi adâp sınırlarını zorlayan atışmaları “mu'tedil” olması arzulanan İslam ümmetinin en temel iletişim problemlerinin başında gelmektedir. Dahası ihtilâflar tefrikaya dönüşmekte; birlik ve beraberliğe her zamankinden daha çok ihtiyaç duyduğumuz asrımızda kısır tartışmalarla gönüller kırılmakta, enerji kayıpları yaşanmaktadır.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Esasen hilâf, ihtilâf, cedel ve münâzara kavramları klasik eserlerde birbirlerine yakın veya aynı anlamlarda kullanılmıştır. Bununla birlikte bazı âlimler tarafından aralarında ki ufak nüans farklılıklarına işaret edilerek tanımlamalarda bulunulmuş, söz konusu farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Keza bu ilimlerin birbirleri ile olan irtibatları, aralarındaki usûl-fürû' ilişkisi de tetkik edilmeye ve belirlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda;

* Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fak. İslam Hukuku Anabilim Dalı, isakonevi@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-5198-3874.

Kâtip Çelebi'ye (ö. 1067/1657) göre hilâf ilmi, aralarında bazı farklar olmakla birlikte aslında “mantık” ilminin bir alt dalı olan “cedel” ilminin bir alt dalıdır.¹ Cedel bir yönüyle “nazar” ilminin de alt dalı olup “hilâf” ilmi kendisinden sâdır olmuştur. Bununla birlikte cedel ilmi, dini ilimler ile sınırlı olmakla aslı diyalektige dayanan “mantık ilmi” nden biraz da farklıdır. Bu yönüyle “âdâbu'l-bahs” ismi ile bilinen “münâzara ilmi” nin kapsamına girmektedir.²

Buna göre Kâtip Çelebi yukarıda bahsi geçen ilimleri kapsamalarına göre genel-
den özele şöyle kategorize etmektedir:

Mantık \rightarrow nazar \rightarrow münâzara (adâbu'l-bahs) \rightarrow cedel \rightarrow hilâf.

Taşköprizâde (ö. 968/1561) ise, nazâr, münâzara, cedel ve hilâf ilimlerini usûl-i fikhın alt dalları arasında zikretmiştir.³

Cedel ve münâzara ilminin aynı görevi icra ettiğini ifade eden Kâtip Çelebi'nin, “cedel ilmi, daha dar çerçeveli olmakla birlikte ‘cedel ilmi’ne ‘münâzara ilmi’ demek de çok yanlış değildir”⁴ görüşüne Saçaklızâde (ö. 1145/1732) katılmaz. O'na göre, “münâzara, cedel gibi değildir. Çünkü münâzara ilmi, doğru olanı anlamaya yardım eder. Esasen münâzaranın amacı doğruyu ortaya çıkarmaktır. Cedel ise, Teftâzânî'nin ifade ettiği gibi, herhangi bir hükmü savunmak veya çürütmek için faydalanılan ilimdir.”⁵

Çalışmamızın bu kısmında İslam düşünce tarihinin gelişim serüvenine önemli etkileri olan bu ilimler kısaca açıklanmaya ve aralarındaki benzerlik ve farklılıklara işaret edilmeye çalışılacaktır.

Hilâf

Hilâf, cedel metodunun fıkha uygulanmasıdır. Hilâf'ın ortak ve genel geçer bir tanımı olmamakla birlikte yapılan tanımların benzer noktalar üzerinde birleştiği görülmektedir. Buna göre; hilâf'ın bir hüküm çıkarma yöntemi olduğu, karşıt görüş sahiplerinin tartışmalarına “hilâf” denildiği, karşıt görüşü çürütme amacı taşıdığı vb. hususlar öne çıkmaktadır.⁶

1 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 721.

2 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 38, 39, 579, 580; Ahmed b. Mustafa, Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve mîsbâhu's-siyâde fi mevzû 'âti'l-'ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiye, 1985), 1: 281.

3 Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2: 555-556.

4 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 580.

5 Muhammed b. Ebi Bekr, Saçaklızâde, “*Tertibu'l-'ulûm*”, thk. Muhammed b. İsmail Seyyid Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, 1988), 142.

6 Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, (Mısır: Matba'atu'l-Hayriye, 1306), 45; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 721; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 283/2: 556.

Hilâf alanında te'lif edilen ilk eserin Hanefi fakih Debûsî (ö. 430/1039) tarafından kaleme alınan "Te'sîsu'n-nazar fi ihtilâfi'l-eimme" isimli eser olduğu ve Debûsî'nin, hilâf ilminin kurucusu olduğu kabul edilmektedir.⁷

İhtilâf

İhtilâf, birbirine uymamak, uyuşmamak, bir halde durmamak,⁸ ittifak etmemek, eşit olmamak, arkasından takip ettirmek anlamlarına gelmektedir.⁹

Hilâf ve ihtilâf kelimeleri arasında ince bir anlam farkı bulunmaktadır. Bu bağlamda, ihtilâf daha çok; görüş farklılıklarının tespiti ve bu görüşlerden birinin tercih edilmesi gibi anlamlara gelmesine karşın hilâf; kendi kanaatini savunma ve karşıt görüşü çürütme hedefi gözetmektedir.¹⁰

İlk dönem fakihleri tarafından "ihtilâf" türünde yazılan eserlere bakıldığında müellifler'in genel anlamda kendi görüşünü veya mezhep görüşünü savunma refleksine (taassup) girmedikleri bilakis konu ile alakalı farklı görüşleri naklederek bazen kendi görüş veya tercihini de zikrettiği görülmektedir. Bu davranış tarzı, yazılan eserlere isim verilme evresinde de kendini göstermiş ve farklı görüşleri bir araya toplayan eserlere "ihtilâf"¹¹ ismi verilmiştir. Bununla birlikte, İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) hilâfı tanımlarken sarfettiği "fukaha arasında meydana gelen 'ihtilâf' lı görüşleri bir araya getiren ilimdir"¹² cümlesinden hareketle "ihtilâf" kavramı ile "hilâf" kavramının ilk dönemlerde zaman zaman aynı anlamda kullanıldığı da söylenebilir. Keza Şafii'nin (ö. 204/820) el-Ümm¹³ isimli eserine bakıldığında birçok bâb başlığında hilâf ve ihtilâf kavramlarının kullanıldığı görülmektedir.

Müteahhirûn döneminde hilâf ve ihtilâf kelimeleri kavramsal bir hüviyete bürünmeye başlamıştır. Bu itibarla özünde, ispat, savunma, mücadele ve tefrika barındırmayan "ihtilâf"ın Hz. Peygamber ve sahabe döneminden bu yana var olduğunu ancak cedel/mücadele, ilzam ve çürütme ruhunun hâkim olduğu "hilâf" ın daha sonra, özellikle taklîd dönemi ve mezhep tassubunun yerleşmeye başladığı dönem-

⁷ Ahmet Akgündüz, "Debûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 9: 66.

⁸ Muallim Nâci, *Lugat-ı nâci*, (İstanbul: Asr Matbaası, ts.), 73.

⁹ Mecdudî Muhammed b. Yakûp Feyrûzâbâdi, *Kâmâsu'l-muhîd*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 808; *el-Mu'cemu'l-Vasîd*, 5. bs. (Mısır: Mektebetü'ş-Şurûku'd-Duvedliyye, 2011), 260.

¹⁰ Şükrü Özen, "İhtilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 565; Şükrü Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 527.

¹¹ Bk. Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, İhtisar, Cessâs, thk. Nezir Ahmed, Abdullah, (Beirut: Dâru'l-Beşair'l-İslamiyye, 1995); Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, Thk. Salah Muhammed Uveyza, İmâd Zeki el-Bârûdî, (Kahire: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Duveliyeye, 2009).

¹² İbn Haldûn, *Divânü'l-mübteda ve'l-haber fi tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarâhüm men zevi'sşe'ni'l-ekber*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2001), 578, 579.

¹³ Muhammed b. İdris eş-Şafii, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib (B.y: Dâru'l-Vefâ, ts.).

lerden itibaren yaygınlık kazanmaya başladığını söyleyebiliriz. Bir ilim dalı olarak “ilmu'l-ihtilâf” isminin değil, “ilmu'l-hilâf”¹⁴ isminin kullanılmış olması da bu tespitimizi teyit etmektedir. Bu anlamda “ihtilâf” mevcut görüşlerin tespiti iken “hilâf” bir metottur denilebilir.

Günümüzde hilâf ve ihtilâf kelimelerinin anlam kaymasına uğradığı görülmektedir. İslam düşünce tarihinde görüşünü ispatlama ve karşıt görüşü çürütme faaliyetinin ifadesi olan “hilâf” kavramı, günümüz Türkçesinde neredeyse tedavülden tamamen kalkmış, taraflar arasında cereyan eden; münâzara, münâkaşa, karşıt görüş beyan etme ve hatta tefrikaya varan tartışmalar “ihtilâf” kavramı ile ifade edilmeye başlanmıştır. Başka bir ifade ile günümüzde “ihtilâf” kavramı mevcut görüşlerin nakledilmesi değil bilakis belli bir görüşün hararetle savunularak karşıt görüşün çürütülmeye çalışılmasına isim olmuştur. Bu çalışmada kavram kargaşasına yol açmamak için günümüzdeki yaygın kullanımı esas alınarak bu anlamı ifade etmek üzere “ihtilâf” kavramı kullanılmaya gayret edilmiştir.

Hilâfiyât

Bu kavram, ilk dönemlerdeki “ihtilâf” kavramı ile aynı anlamı ifade etmek üzere kullanılmıştır. Ebû Yusuf (ö. 182/798) tarafından telif edilen İhtilaf-u Ebî Hanife ve İbn Ebî Leyla adlı eser¹⁵ gibi mezhep tassubundan uzak çalışmalar hicri 3. Asrın sonlarına kadar sürmüştür. Günümüzde mukayeseli hukuk alanında telif edilen çalışmaları “hilâfiyat” olarak isimlendirmek de mümkündür.¹⁶

Cedel

Cedelin sözlük anlamı, çekişmeye güç yetirmek, sözü ard arda sıralamak, ipi ve muhatabı evirip çevirerek bükmeektir. Geniş anlamıyla cedel, terim olarak, “söz söyleme ve tartışma metodunun belirlendiği, kuralların konulduğu bir sanattır.” şeklinde tanımlanabilir.¹⁷

Cedel bir metod olmakla birlikte söz konusu tariflerde bazı muhakkiklerin onun icra ettiği fonksiyona da dikkat çektikleri ve hatta bunun üzerinden bir tanımlamaya gittikleri görülmektedir. Örneğin Kâtip Çelebi'ye göre cedel, kendisi ile bir görüşün desteklendiği veya çürütüldüğü ilimdir.¹⁸ Keza Seyit Şerif Cürçânî, “Bir kişinin, bir delil ya da şüphe ile kendi sözünün bozulmasını engel olmak veya hasmın iddiasını çürütmek maksadıyla söz söylemesidir” şeklinde tarif etmiştir.¹⁹

¹⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i hilâf*, (Dersaadet, y.y. 1330).

¹⁵ Yakub b. İbrahim el-Ensârî, Ebû Yusuf, *İhtilâf-u Ebî Hanife ve İbn Ebî Leyla*, tsh. Ebülvefa el-Afgânî, (Kahire: Matbaatu'l-Vefâ, 1938), 1357.

¹⁶ Halis Demir, Hanefî Mezhebinde Hilâf Literatürü, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2015): 115.

¹⁷ İbrahim Emiroğlu, Cedel Nedir?, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999): 17, 18.

¹⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 579-580.

¹⁹ Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, 33.

Cedel, akli ilimlerdenidir. Hasma karşı sevk ettiği öncüllerin bir kısmını nazar ilmi ve hitabetten alırken günlük meselelerden de istifade eder. Cedel, usûl ilminin alt dalları arasında bulunmakla birlikte adâbu'l-bahs adıyla bilinen münâzara ilminden de istifade eder. Cedelin gayesi, ispatlama ve çürütme melekelerini geliştirmektir.²⁰ Sonuç olarak; hilâfın sadece fikhî meseleleri konu edindiği ancak cedelin, her alanla ilgili tartışma kurallarını içermesi yönüyle hilâftan daha kapsamlı bir ilim olduğu söylenebilir.

Mubâhese (Adâbu'l-bahs)

Mubâhese, iki veya daha fazla kişinin bir mesele hakkında tartışmalarıdır. Ancak burada bir taraf iddiasını ispat etmeye çalışırken diğer taraf itiraz eder. Böyle bir durumda itiraza karşı verilecek cevabın şekli önemlidir. Zira cevap, konunun özü ile alakalı ve doğruyu ortaya çıkarmaya yönelik ise buna “tahkiki cevap” denir. Yok eğer, konu ile çok da alakalı olmayıp sadece karşı tarafı susturmaya yönelik ise bu cevaba “cedeli cevap” denir.²¹

Nazâr/Münâzara

Nazar ilmi, münâzarada üstün gelebilmek için söz ve delillerin sevk edilme usullerini ortaya koyan ilimdir.²² Delilleri semaî ve akli olarak ikiye ayıran Taşköprizâde'ye göre nazar ilmi, semaî delilleri (kitap, sünnet, icma') ve şerî ahkâmın sınırlarını konu alan bir ilimdir.²³

Münâzara ise, bir konuda iki tarafın doğruyu bulmak için akl-ı selim ile görüş alışverişinde bulunmasıdır.²⁴ Taşköprizâde'ye göre, münâzara akli ilimlerden olup, doğrunun ortaya çıkarılması için iki taraf arasında cereyan eden tartışma adâbından bahseden ilimdir.²⁵

2. FIKHU'L-İHTİLÂF

Kur'ân'a bakıldığı zaman “tefrika” ve tefrikaya yol açan “ihtilâf”ın yasaklandığı ve insanların bundan sakındırıldığı görülmektedir. Söz konusu ayetlerde; Bazı insanların tartışmada çok hırslı olduğu (ez-Zuhrûf 58), Allah'ın insanları tek bir ümmet olarak yaratmadığı ve O'nun rahmet ettikleri hariç, insanların ihtilâf üzerine olacakları (el-Hûd 118-119) bildirilmektedir. Bu itibarla, dinin emirlerine uymanın ve ihtilâf etmemenin (eş-Şûra 13), Allah'ın ipine (dinine) sınımsız sarılmanın ve böylece tefrikaya düşmemenin emredildiği (Âl-i İmrân 103); bunun bölünüp parçalanmaya yol açacağı (el-En'am 153), ve büyük bir azaba neden olacağı (Âl-i

²⁰ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 281.

²¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiye ve Istilahat-ı Fıkhiye Kamüsü*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları 402, 1949), 1: 33.

²² Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 280.

²³ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2: 555.

²⁴ Bilmen, *Hukuk-ı İslamiye ve Istilahat-ı Fıkhiye Kamüsü*, 1: 33.

²⁵ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2: 555.

İmrân 105) vurgulanmaktadır. Kur'ân bize ihtilâfların çözüm merciini de göstermektedir. Allah ve Rasûlü (sas) (en-Nisâ 59).

Esasen “müsâdeme-i efkârdan bârika-i hakikat zuhûr eder”²⁶ (ihtilâflı görüşlerin karşılaşmasından hakikat şimşegi çıkar) sözü, tefrikaya götürmeyen ihtilâfın mutlak manada yasaklanmadığını bilakis bir zenginlik, genişlik ve doğruya ulaşmaya vesile olduğunu ifade etmektedir.

Keza, Kasım b. Muhammed (ö. 107/725), Ömer b. Abdulaziz (ö. 101/720), İbn. Abidin (ö. 1252/1836) gibi birçokları, sahabe ve müçtehitler arasında vuku bulan ihtilâfın, daha doğrusu aynı konu hakkında ortaya konulmuş olan muhalif (farklı) görüşlerin insanlara kolaylık sağladığını ifade etmişlerdir.²⁷

İhtilâfın meşruiyeti hususunda hemen her yerde zikredilen “ümmetimin ihtilâfı rahmettir” hadisi sened açısından zayıf olmasına rağmen anlam olarak sahihtir. Ancak burada bahsedilen ihtilâf, tefrikaya düşüren ihtilâf değil, içtihatî konularda farklı çözüm yolları sunan ve böylece insanlara kolaylık sağlayan ihtilâftır.²⁸

2.1. İhtilâf Nedenleri

İhtilâfların en temel nedeni nasslar'ın, kabulü, anlaşılması ve hükme tatbiki hususunda fakihler arasında ki görüş ayrılıklarıdır. Bu hususta şunları zikredebiliriz:

1. İslam hukukçularının nassları açıklama prensipleri hususundaki ihtilâfları. Bu, “kıyas” gibi bazı fikhî kaynakların delil olma derecesindeki ihtilâflarıdır.

2. Bazı hadislerin bir kısım İslam hukukçusuna ulaşmışken diğerlerine ulaşmamış olması. Böylece bir taraf nass ile amel ederken diğer tarafın ihtilâf konusu mesele hakkında rey ile içtihatla bulunmayı tercih etmesi.

3. Güvenilir bir yolla ulaşmış olan hadisin delâletinde ve kast ettiği manada ihtilâf edilmesi.

4. Nass bulunmayan hususlarda iki tarafın farklı içtihatlarla bulunması.²⁹

²⁶ Muallim Nâci, *Lugât-ı Nâci*, (İstanbul: Asr Matbaası, ts.), 138.

²⁷ el-Mevsûatu'l-Fikhîyyeti'l-Kuveyyiyye, Vizaratu'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslamiyyeti, (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1404), 2: 296.

²⁸ Yusuf el-Karadâvi, *İhtilaf ve Tefrikalar Karşısında İslami Tavrı*, 3. Baskı. (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2016), 68- 76.

²⁹ Abdülkerim Zeydan, Hilâf İlmi ve İslam Hukukçularının Hukuki İhtilâflarının Sebepleri, trc. Abdullah Kahraman, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3 (1999): 289.

İhtilâflar, bazen bir mevzû etrafındaki farklı bakış açılarından da kaynaklanmaktadır. Bu farklı bakış açılarının nedenlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Tarafların sahip olduğu değer sistemi, bilgi kaynakları, düşünce ve hareket metodu ile strateji ve teşkilatlanma modellerinin farklı olması.

2. Ekollerin nasları anlama konusunda farklı metodlarının olması, hakkında nass bulunmayan konularda farklı yorumlar yapmaları.

3. Meselelere esnek bakmamaları, çok geniş veya çok dar ele almaları.

4. Nass (rivâyet) ve re'y (içtihât) ekolünün farklı üslûplar benimsemeleri.

5. Bir mezhebin taklit edilmesini savunmaları veya karşı çıkmaları.

6. İlim ehli olan bazı kişilerin, ilmi konularda eksik noktaları tamamlayarak nakledilen görüşler arasında bir tercih yapmaktansa zor konularda içtihatla bulunmaya kalkışması".³⁰

Bazen ihtilâfların ahlâki nedenleri, sosyolojik, ideolojik ve felsefî arka planları olabilmektedir. Bu nedenlerden bazıları şunlardır:

1. Kişinin başkası hakkında sû-i zan besleyerek delil olmadan karşısındakini itham etmesi.

2. Kişinin hevâ ve hevesine uyması. Bunun belirtisi de liderlik ve önderlik yapma hususunda hırslı davranıp mevki-makam peşinde koşmasıdır.

3. Kişinin bir şehri, bölgeyi, grubu veya cemaati fanatizm derecesinde sevmesinden dolayı önyargılı davranması.³¹

4. Kişinin dünyevileşme, sekülerleşme ve laikleşmenin neden olduğu melez değer sistemine sahip olması sonucu ortaya çıkan sosyal şizofreni.

5. Kişinin belli bir teşkilata, cemaâte, harekete, siyasi partiye, hizbe, fırkaya, mezhebe, ekole, lidere, şeyhe, âlime veya müçtehide taassupla bağlanması.

6. Kendi şahsi görüşüne taassupla bağlanması, at gözlüğü takarak farklı hiçbir şey görmemesi, görememesi, görmek istememesi.

7. Hiç kimsenin ilmine, fikrine ihtiyaç hissetmemesi, kendini kendine yeter görmesi, müstağnileşmesi.

³⁰ Bilmen, Hukuk-ı İslamiye ve İstilahat-ı Fıkhiye Kamûsu, 1: 326-328; Karadâvî, İhtilaf ve Tefrikalar Karşısında İslami Tavr, 21, 22.

³¹ Karadâvî, İhtilaf ve Tefrikalar Karşısında İslami Tavr, 17.

8. Fikrî/fikhî görüşleri, bilerek/kasti olarak benimsediği siyasi düşüncelerine hizmet edecek şekilde çarpıtarak değerlendirmesi, yorumlaması, istismar etmesi.

İhtilâfların tefrikaya dönüşmesinde önemli ahlâki nedenlerden biri de; kelam, tasavvuf, mantık, felsefe ve fikhî ekoller için bir değerlendirme yapılırken, ifrat ve tefrite gidilmesidir.³²

2.2. İhtilâfın Faydaları

İlmî nedenlerle meydana gelen ihtilâfları Allah'ın bir nimeti ve rahmetinin tecellisi olarak gören Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1883/1971), bu tür ihtilâfların hüküm çıkarma sahasını geniş tuttuğunu ve İslam ümmetine geniş bir alan oluşturan dinî ve hukukî bir servet olduğunu ifade etmiştir.³³

Bu sayede İslam hukuku, alternatifi olmayan tek bir uygulamaya hapsedilmemiştir. Yani insanlar bir mezhepte veya imamının görüşlerinde darlık olduğunda diğer mezheplerde genişlik ve kolaylık bulacaklardır. Bu ihtilâfın, şerî delillerin ışığında olmak şartıyla ibâdet, muâmelat, dil, hüküm veya ceza alanlarında olması da farketmez. Bu bağlamda fikhî konularda ihtilâfın olması noksanlık değil, bilakis rahmettir, Allah'ın kullarına nimetidir. Bu ihtilâflar İslam ümmetinin övünmesini gerektiren bir servettir. Bundan dolayıdır ki içtihadında isabet eden müçtehide iki sevap, hata edene ise sırf bu konuda çaba sarfettiği için -hata yapmasına rağmen- bir sevap verileceği bildirilmiştir.³⁴

Tüm bu değerlendirmelerden anlaşılan odur ki; yasaklanan ihtilâf, tefrikaya düşüren ihtilâftır. Bu tür ihtilâf Müslümanların gücünü de zayıflatır. Değilse ihtilâf, rahmet, genişlik ve zenginliktir.

2.3. İhtilâfın Zararları

Şâtibî'ye (ö. 790/1388) göre, ihtilâf, ya hevâ sebebiyle ya da içtihat sebebiyle vukû bulabilir. Hevâ ile ihtilâf etmek yasaklanmıştır. hevâ ile ihtilâf etmek, tam anlamıyla "hilâf"tır. Bu, kişiyi hırslandırır, buğz ve tefrikaya götürür. İçtihat sebebiyle edilen ihtilâf ise böyle değildir.³⁵

İhtilâf ve münâzara'nın fert ve toplum nezdinde ki zararlarını sıralayan Gazzâlî (ö. 505/1111), İhtilâfın; haset, kin, nefret, kibir, övünme, riyâ, tecessüs (hasmın kusurunu arama) ve hırs gibi sakınılması istenen vasıfları güçlendireceğini zikretmiştir. Gazzâlî'ye göre, "ilim âlimi başıboş bırakmaz. Ya ebedî felâkete ya da saâdete ulaştırır." Hz. Peygamber (sas): "İnsanların kıyamet gününde en ağır azab

³² Burhanettin Can, İhtilaf Ahlakının İnşası Tarihi Bir Sorumluluktur, *Umrân Dergisi*, (B.y: Pınar Yayınları, 2017), Sy. 271: 6.

³³ Bk. Bilmen, Hukuk-ı İslamiye ve İstilahat-ı Fikhîye Kamûsu, 1: 329.

³⁴ Karadâvî, İhtilaf ve Tefrikalar Karşısında İslami Tavr, 77, 78.

³⁵ Ebu İshak İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâti eş-Şâtibî, *el-İ'tisâm*, thk. Suleym b. İd el-Hilâlî, (Suud: Dâru İbn-i Affân, 1992): 683, 684.

görecek olanı, Allah'ın kendisini sahip olduğu ilimden faydalandırmadığı kimsedir”³⁶ buyurmuştur.³⁷

2.4. İhtilâf Alanları

İslam düşünce tarihinde ihtilâfın iki alanda cereyan ettiği görülmektedir. Bunlar; itikâdî ihtilâf ve fikhî ihtilâf olarak sınıflandırılabilir.³⁸

İtikâdî ihtilâf, İslam beldelerini felakete götüren gerçek bir musibettir. Müslümanların saflarını bölüp parçalamış, dirlik ve düzenlerini bozmuştur. Aslında bu gerçekten üzücü ve olmaması gereken bir durumdur. Tüm ümmetin, Hz. Peygamber (sas) ve râşid halifeler zamanındaki sağlam inancını temsil eden ehl-i sünnet ve'l-cemaat yolu üzerinde birleşmeleri gerekmektedir. Çünkü Hz. Peygamber, “Size Allah'tan sakınmanızı ve Habeşli bir köle de olsa O'na itaat etmenizi emrediyorum. Zira benden sonra yaşayacak olanlarınız çok ihtilâflar göreceklerdir. Sizden kim bu dönemlere erişirse, benim sünnetime ve râşid halifelerimin sünnetine azı dışleriyle tutunsun”³⁹ diye emretmiştir.⁴⁰

Yusuf el-Karadâvi'ye göre, günümüzde ihtilâflar ağırlıklı olarak; temizlik, namaz, zekât, oruç, hac, ziynet/süslenme, yiyecek/içecekler, oyun/eglençe, mal/alışveriş, siyasi, anayasal ve uluslararası sahalarda meydana gelmektedir.⁴¹

2.5. İhtilâf Âdâbı

Ali İmran suresinin 7. Ayeti kerimesinde Kur'an'da yer alan ayetlerin bir kısmının muhkem ve hayata tatbik edilebilecek vasıfta olduğu ancak diğer bir kısmının müteşabih olduğu yani anlam çerçevesinin insanlar tarafından bilinemeyeceği ifade edilmiştir. Bu bağlamda, bu kısım ayetler hakkında tartışmak ve ihtilâfa düşmek yasaklanmıştır. Zira bu tür ayetler hakkında tartışmak, itikada da zarar verecektir. Muhkem ayetlere gelince bu hususta bir kısıtlama getirilmemiştir. Kaldı ki böyle bir kısıtlamanın getirilmemiş olması uygulamada farklılıklara ve zenginliklere yol açmakla bir rahmet vesilesi olmuştur. Allah her konuda hüküm tesis etmiştir. Bundan dolayı hükmü kesin olarak bildirilmemiş olan konular, ibâha kapsamında değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber (sas) de çok soru sorulmasını hoş karşılamayarak uygulama alanının daraltılmasını istememiştir. Bu durum henüz Hz. Peygamber (sas) hayatta iken ihtilâflara ve farklı içtihatlarla neden olmuş, söz konusu uygulama zenginliği sonraki asırlarda da devam etmiştir. Şunu da belirt-

³⁶ Beyhakî, Şuabu'l-İmân, Hadis no: 1642, 3: 274.

³⁷ Daha geniş bilgi için bk. İmam Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, İhyâ-u 'ulumi'd-din, trc. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yaynevi, ts) 1: 116-122.

³⁸ Aykut Avcı, “Fikhî İhtilâfların Tarihsel Gelişimi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/8 (2015), 119.

³⁹ Tirmizî, *Sünen*, 5: 44 (2676).

⁴⁰ Karadâvi, *İhtilaf ve Tefrikalar Karşısında İslami Tavır*, 77.

⁴¹ Karadâvi, *İhtilaf ve Tefrikalar Karşısında İslami Tavır*, 22-25.

mek gerekir ki Allah ve Rasûlü fıkhnın alanına giren konularda ihtilâfı toptan yasaklamamakla birlikte, çerçevesini çizmiş, tefrikaya yol açmaması hususunda uyarılmıştır.

Kur'ân "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir" (en-Nahl 125) buyurarak ihtilâf durumunda doğrunun nasıl tesis edilmesi gerektiğini ortaya koymuştur.

Çalışmamızın bu kısmında en önemli kazanımı uygulama zenginliği ve rahmet olan ihtilâfın, tefrikaya neden olmaması için kendisinde bulundurması gereken bazı hususlara işaret edilerek ihtilâf ahlâkının temel parametrelerine değinilmeye çalışılacaktır:

Tartışmacılar, görüşlerine sağlam deliller getirmeli ve tartışma âdâbına riâyet etmelidir.

Tartışmacının ileri sürdüğü deliller muhatabın zihnini aydınlatmaya, aklını işletmeye yönelik olmalıdır. Aynı zamanda; art niyetli olanları, inadı huy edinenleri ve cehaletinin dahi farkında olmayan cahilleri bir daha konuşamayacak denli susturmaya da vesile olmalıdır.⁴²

Tartışma konusu, dinin özüne taalluk etmeyen tâlî meseleler ile alakalı ise cedelden sakınarak susmayı tercih etmelidir.

Gazzâlî, İhyâ-u ulumi'd-din adlı eserinde mirâ⁴³ ve cedeli kişiyi âfete götüren hasletler arasında zikretmiştir. Mirâ ve cedeli terketmeyi emreden hadis-i şerifler zikreden Gazzâlî, cedelin başkasını ilzâm maksadından ibaret olduğunu belirtmiştir. O'na göre cedelin temel gayesi, karşısındakini küçük düşürmek, cehaletini ve kusurlarını ortaya çıkarmaktır ki bunların ikisi de nefsin gizli ve kuvvetli şehvetlerindendir. Kişi bununla kendini yüceltmek, faziletini izhâr etmek ister. Oysa kibir ve yüksekliklik, rubûbiyet vasıflarıdır. Bundan kurtuluş ise susmasında günah olmayan her meselede susmakla mümkündür.⁴⁴

Tartışmada kullanılan dil ve uslûba dikkat edilmelidir.

Tartışanların sözlerini çok kısa veya uzun tutmamaları, anlaşılması zor kavramlar kullanmamaları, muhatabın görüşlerini tam anlamadan cevap vermek üzere söze girmemeleri, seslerini yükseltmemeleri, muhatabın görüşlerine gülmemeleri,

⁴² Necati Demir, Adab-ı Sedat'taki Tartışma Örneklerinden Bazılarının Modern Mantık'taki Tartışma Mantığı Çizelgesi İçinde Uygulanması, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2008): 388.

⁴³ Mirâ, söze itiraz etmek ve mücadele etmektir.

⁴⁴ Gazzâlî, İhyâ-u ulümü'd-din, 3: 264-267.

sevilen ve hürmete layık insanlarla tartışmamaları ve birbirlerine hakaret etmemeleri gerekir.⁴⁵

Kat'i olmayan her hükmün içtihâda açık; içtihâda açık olan her hükmün de ihtilâfa açık olduğu bilinmelidir.

İçtihâdî konularda kişileri birbirine yaklaştıran bazı durumlar da vardır. Bu tür meselelerde son noktayı koymaktan sakınmak da bunlardan biridir. Bazen bir konuda bir, iki veya daha fazla içtihat olabilir. Bu nedenle içtihat bulunan kişiyi kınamamak gerekir. Bu bağlamda içtihâdî meselelerde kimse kimseyi hor göremez ve içtihadıyla amel etmekten men edemez. Müçtehitler başka bir müçtehide engel olamaz. Mukallit de bir müçtehide yemek veya küçümsemek şöyle dursun başka bir mukallidi bile hor göremez ve o görüşle amel etmesini engelleyemez.⁴⁶

İhtilâflı konular üzerinde yoğunlaşmak yerine ortak paydada buluşmaya çalışılmalıdır.

Konuyla ilgili değerlendirmelerde bulunan Karadâvi'ye göre; İslâm'ın zaferi için farklı gruplara ayrılmamızda bir beis yoktur. Zira bu gruplar zenginlik, çeşitlilik ve renkliliktir. Ancak bu gruplar zıtlaşma ve çatışma oluşturmamalıdır. Bu gruplar ve çoğalmalar toplum arasında koordinasyon ve yardımlaşmayla birlikte bütünlüşmeyi sağlamalıdır. Böylece bazı gruplar bazılarını tamamlayıp destekler, ortak üzüntüler giderilir ve kritik sorunlar çözülür. Müslümanlar böylece bir binanın tuğlaları gibi olurlar. Ancak ne yazık ki bunu başarması gereken bazı önderler daima ihtilâflı konular üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Ortak paydada buluşma ve karşıt görüşe müsamaha yerine daima kendi görüşlerinin mutlak doğru olduğunu düşünmekte, kendilerini ve gruplarını hatasız ve yanılmaz görmekte idirler. Ancak gerçek olan şudur ki; içtihadî meselelerde (fürû') ve esasa ait olmayan bazı itikâdî konularda farklı görüşte olmak normaldir. Allah ve Rasulü'nün sakındırdığı ihtilâf, parçalanmaya ve düşmanlığa neden olan ihtilâftır. Dinî uyanışın ve hareketin çeşitli grup ve ekolleri bu tehlikeli ihtilâfa karşı derin bir bilince sahip olmalıdırlar. İşte bunun için ümmet fıkhu'l-ihtilafı (ihtilâf fikhını) iyi bilmelidir.⁴⁷

Mezhep müntesipleri, görüşleri ile tefrikaya neden olmamalı, bilakis ihtilâf ahlâkını tesis etmeye çalışılmalıdır.

Mezhep, cemaat, vakıf, dernek ve gruplar, diğer gruplara karşı birleştirici bir dil kullanılmalı, kendi görüş ve yöntemlerini "din" yerine ikame etmekten sakınmalıdır. Diğer grupları suçlamaktan ve karalamaktan kaçınılmalı, farklılıkları hayırda yarışma vesilesi kılmalıdır.⁴⁸

⁴⁵ İsmâeddin Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafa b. Halil Taşköprizâde, *Risâletu'l-âdâb fi ilm-i âdâbi'l-bahsi ve'l-munazara*, thk. Hâ-yif en-Nebhân, (Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, ts.), 27.

⁴⁶ Karadâvi, *İhtilaf ve Tefrikalar Karşısında İslami Tavır*, 103.

⁴⁷ Karadâvi, *İhtilaf ve Tefrikalar Karşısında İslami Tavır*, 10.

⁴⁸ Cenksu Uçer, *Mezhep Olgusu Ve Mezhepçilik Ekseninde İhtilâf Ahlakı*, *Diyanet İlmî Dergi* 53/3, (2017): 149-154.

İhtilâflı konularda ihtiyata en yakın olan görüş tercih edilmelidir.

İhtilâf ve münâkaşalı meselelerde insaf ve itidal yolunu tercih eden Hâdimî'nin (ö. 1176/1762): "İttifak, ihtiyattadır"⁴⁹ sözleri konumuz açısından önemlidir. Buna göre, ihtilâf durumunda cedel ve ilzâm'ın değil, ihtiyat'ın tercih edilmesi, yani ihtiyata en yakın görüş üzerine tarafların ittifak etmeleri her iki tarafı da birbirlerine karşı zafer veya yenilgi düşüncesinden kurtaracak, tartışmaları en güzel surette bitirecektir.

Taraflar birbirlerini tekfir etmekten sakınmalıdır.

Müslüman olduğunu söyleyen bir insan, delillere dayanarak bir görüş ortaya koyuyor ve bu görüşünü savunuyorsa onu kâfir saymak asla doğru değildir. Müslümanlar arasında vuku bulan ilmî bir ihtilâf, düşmanlık, kin ve ayrılık doğurmuysa o meselenin İslamî bir mesele olduğuna hükmedilir. Ancak, ihtilâf konusu olan mesele, kin, düşmanlık ve tefrika ortaya çıkarıyorsa İslamî bir mesele olmadığı gibi bu hususta tartışmaya devam etmek de asla caiz değildir.⁵⁰

3. İLK DÖNEM İSLAM HUKUKÇULARI NEZDİNDE İHTİLÂF

Fikhî ihtilâflar, Hz. Peygamber (sas) ve sahabe döneminde ciddi tartışma ve derin ayrılıklara neden olmadığı gibi, ilk dönem İslam hukukçuları nezdinde de tefrikalara yol açmamıştır. Bu dönem, "Hikmet (ilim) Müslümanın yitik malıdır. Nerede bulursa onu hemen alır"⁵¹ hadisinin adeta can bulduğu ve ilmî hayata tatbik edildiği bir dönemdir. Fakihler birbirlerinden istifade etmiş; yekdiğerinin ders halkalarına katılmış, ilmî müzakerelerde bulunmuş ve hatta birbirlerinin eserlerini okuyarak ezberlemişlerdir.

Ebû Hanife ile İmam Mâlik'in (ö. 193/808) sohbet ve tartışmaları, İmam Mâlik ile Leys b. Sa'd'ın (Ebû'l-Leys) (ö. 175/791) yazışmaları, İmam Şâfiî'nin; İmam Mâlik ve İmam Muhammed'e, İmam Muhammed'in İmam Mâlik'e, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) İmam Şâfiî'ye talebe olmaları ve ilim ehlinin zaman zaman mezhep değiştirmeleri; bir ilim ailesi teşkil eden bu kişilerin imkân buldukça birbirlerinden istifade ettiklerini, doğruluğuna kanaat getirince rey ve içtihatlarını değiştirmek suretiyle hakkın ızhârına ve ilmin tekâmülüne çalıştıklarını göstermektedir.⁵²

⁴⁹ Abdullah Kahraman, Ebû Sa'id el-Hadimî'nin Hayatı, Eserleri, İlmi Kişiliği ve Bazı Fikhî Görüşleri, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, (2003): 152.

⁵⁰ Ramazan Altıntaş, "İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996): 112-113.

⁵¹ Tirmizî, *Sünen*, 5: 51 (2687).

⁵² Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 4. Bs, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 197.

Keza; Şâfiî'nin el-Ümm isimli eserini yazmadan önce İmam Muhammed'in el-Asl isimli eserini ezberlemiş olması, İmam Muhammed'in İmam Mâlik'in el-Muvatta isimli eserini ezberleyerek nakletmiş olması,⁵³ müçtehit imamlar döneminde mezhepleşmenin henüz tekâmül etmediğini ve ilim tâliblerinin mezhep taassubundan uzak olarak birbirlerinden rahatlıkla istifade edebildiklerini göstermektedir.

Ebû Hanife, Şafî, Mâlik, Ahmed b Hanbel, Evzaî (ö. 157/774) ve diğer imamlar mezhepleri şer olarak görmemişlerdir. Yine onların hiç biri bir kişiyi zorla veya öteki mezhepleri karalayarak kendi mezhebine davet etmemişlerdir. Örneğin, kan akmasının abdesti bozduğu görüşünü kabul etmeyen Ahmed b Hanbel'e "Kanı aktığı halde abdest almadan namaz kılan bir kişinin arkasında namaz kılar mısın?" diye sorulduğunda O, bu soruyu yadırgamış ve "İmam Malik ve Said b. Müseyyeb'in (ö. 94/713) arkasında nasıl namaz kılmam ki!" demiştir.⁵⁴

İmam Şafii, Ebû Hanife'nin kabrine yakın bir yerde sabah namazı kılarken edep ve saygısından dolayı kunut duası okumamış ve "İrak'lı kardeşlerimizin mezhebine geçtik galiba" demiştir.⁵⁵

Keza Ebû Hanife ile İmam Mâlik'in Mescid-i Nebevi'de yatsı namazının sünnetinden sonra ilmî müzakerelerde buldukları, ihtilâf ettikleri konularda şiddet ve öfkeyi bir kenara bırakarak birbirlerini hatalı olmakla itham etmekten kaçındıkları, daha sonra kalkarak birlikte namaz kıldıkları nakledilmiştir.⁵⁶

Kaynakların zikrettiğine göre, Şam fakîhi İmam Evzaî, Ebû Hanife'nin, Hz. Peygamber (sas) döneminde gerçekleştirilen gazâlardan çıkarılan fikhî hükümleri içeren ve "es-Siyer" ismi ile adlandırdığı eserine bir reddiye yazmış ve meseleleri kendi bakış açısına göre değerlendirmiştir. Ebû Yusuf da bu alanda Evzaî'ye bir reddiye yazmıştır. İmam Şafii ise bu konuda her üç imamın telif ettiği eserleri bir araya getirerek önemli değerlendirmelerde bulunmuştur.⁵⁷

İmam Şafii'nin, "er-Red alâ Muhammed İbnu'l-Hasan" isimli eserinde İmam Muhammed'in görüşlerini değerlendirdiği görülmektedir. Şafii burada çeşitli konularda İmam Muhammed'e muhalefet ettiği görüşlerini delilleri ile zikretmiştir. İmam Muhammed'in görüşünü, sorduğu gıyabî sorularla tenkit eden Şafii'nin bunu son derece ilmî bir uslûp ile yaptığı, asla kırıcı sözler kullanmadığı görülmektedir.⁵⁸

⁵³ Şamil Dağcı, "İmam Şâfiî'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi* 32/2: 81, 82.

⁵⁴ Karadâvi. İhtilaf ve Tefrikalar Karşısında İslami Tavır, 79.

⁵⁵ Karadâvi, İhtilaf ve Tefrikalar Karşısında İslami Tavır, 82.

⁵⁶ Abdulfettah Ebû Gudde, *İslam'da Tartışma Âdâbı*, trc. Meryem Hanan Mergen, (By: Meâric Kitap, 2016), 52.

⁵⁷ Şafii, el-Ümm (er-Red alâ Muhammed İbnu'l-Hasan), thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib, (B.y: Dâru'l-Vefâ, trs.) 9: 171-278.

⁵⁸ Şafii, el-Ümm (er-Red alâ Muhammed İbnu'l-Hasan), thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib, (B.y: Dâru'l-Vefâ, trs.) 9: 85-169.

İlk dönem İslam hukukçuları arasında cereyan eden ilmî münâzaralar ve mektuplaşmalar da bu müçtehitlerin birbirlerine hitâbı ve kullandıkları nezaket dili hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bu hususta önemli kaynaklardan biri aralarında ihtilâflı meseleler bulunan İmam Mâlik ile Yahya b. Yezid'in karşılıklı yazışmalarını içeren mektuptur.

İlk dönem zahitlerinden olan Yahya b. Yezid, İmam Malik'e; ince kumaştan elbise giydiği, elenmiş buğday ekmeği yediği, yumuşak minderlerde oturduğu ve kapısında nöbetçiler beklettiği hususlarını içeren ve kendisini son derece nazik bir üslupla uyurduğu bir mektup göndermiştir. Yahya b. Yezid'in mektubuna düştüğü "bu mektubun içeriğine kimse vakıf olmadı. Sadece seninle benim aramdadır" kaydı çok nazik bir düşüncenin ürünüdür. İmam Malik'in bizlere örnek olacak bir üslup ve incelikte verdiği cevap şöyledir:

Mâlik b. Enes'ten Yahya b.Yezîd'e! Allah'ın selamı üzerine olsun.

Mektubun bana ulaştı. Nasihatlerin gönlüme yerleşti. Allah takvanı daim kıl-sın ve sana hayırlar bahşetsin. Allah'tan muvaffakiyetler diliyorum. O'ndan başka güç ve kudret sahibi yoktur. Elenmiş buğday ekmeği yediğim, ince kumaşlardan elbiseler giydiğim, kapımda nöbetçiler beklettiğin ve yumuşak döşeklerde uyuduğum doğrudur. Bunlar için Allah'tan af diliyorum. Ancak, şunu da bilesin ki; Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: "De ki: Allah'ın kulları için çıkardığı ziyneti, temiz ve helal rızıkları kim haram kılmıştır?" (el-A'râf 32).

Bununla birlikte bunlardan sakınmamın daha hayırlı olduğunu biliyorum. Mektubunu bizden esirgeme. Biz de size daima mektup yazmaya devam edeceğiz. Vesselâm.⁵⁹

Burada örnek vermek istediğimiz bir diğer mektup da Ebû Hanife'nin Basra kâdısı Osman el-Bettî'ye (ö. 143/760) yazdığı mektuptur. Osman el-Bettî, Ebû Hanife'nin mürcie mezhebinin görüşlerini savunduğunu işitmiş ve Ebû Hanife'yi uyarmak için mürcie'nin görüşlerini eleştirdiği bir mektup göndermiştir. Ebû Hanife'nin kendisini eleştiren Osman el-Bettî'ye gönderdiği mektubundaki üslubundan birkaç cümle aktarmak istiyoruz:

Allah'ın selamı üzerine olsun. Kendisinden başka ilâh olmayan Allah'ın sana olan nimetinden son derece memnunum.

Mektubun bana ulaştı. Bize yönelik nasihatlerini anlamış durumdayım. Bunları hayra ve nasihate olan hırsından dolayı yazdığını biliyorum. Bu hususta iyi niyetinden eminiz...

⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-din*, 1: 173, 174; Taha Cabir Alvânî, *Edebu'l İhtilaf fi'l İslam*, (Virjinya: el-Ma'hedi'l-Âlemi fi'l-Fikri'l-İslamî, 1987), 118-120.

Mektubumu iyi anla. Sana izah ettiğim görüşlerimden başka bir şey düşünmekten sakın. Allah bizi ve seni itaati ile esirgesin. O'ndan rahmeti ile kendimize ve sana muvaffakiyetler vermesini diliyoruz... Ebu Hanife görüşlerini delilleri ile açıklar... Ve mektubunu şöyle bitirir:

Daha da anlamadığın bir şey olursa, bana bildir. Sana cevap veririm inşallah. Senin ve benim için elimden gelen iyiliği esirgemem. Yardım Allah'tandır...

Bana selamını ve ihtiyacını yazmayı ihmal etme. Allah bizlere ahrette hoş bir yurt ve güzel bir hayat nasip etsin. Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi senin üzerine olsun.⁶⁰

SONUÇ

İhtilâf, insanlık tarihi kadar eskidir. Hatta diyebiliriz ki insanoğlu var oldukça ihtilâf da var olacaktır. Esasen buradaki temel sorun ihtilâfın varlığı değil, ihtilâfın tefrikaya dönüşmesidir. Kuşkusuz bu, ihtilâf ahlâkının yok olmasından kaynaklanmaktadır. Değilse ihtilâf, ilmi hareketlilik kazandırdığı gibi, toplumun dini meselelerinin çözümün de uygulama zenginliği sağlamaktadır.

Günümüzde meydana gelen ihtilâflar, nadiren dinin sabiteleri etrafında cereyan etse de çoğu zaman şâz görüşler veya tâli meseleler hakkında meydana gelmektedir. Bu bağlamda, söz konusu ihtilâf ve tartışmaları esasen iki yönden ele almak faydalı olacaktır: Birincisi, ihtilâfın konusu. Diğeri ise, görüşlerin beyanı ve reddedilmesinde tarafların kullandığı dil ve usluptur.

İhtilâf ahlâkını tam manasıyla tesis etme mecburiyetimiz şu hususların altının çizilmesini zorunlu kılmaktadır:

Hakikatin izharı için meydana gelen ihtilâf rahmettir. Ancak cehalet, heva, menfaat devşirme vb. amaçlarla meydana gelen ihtilâf hem kişinin kendisine hem karşısındakine hem de tüm topluma zulümdür.

İhtilaf, karşısındakini alt etme hedefine bina edilmemeli, aksine onu ikna etme ve kazanma amacı gütmelidir.

Hiç kimsenin görüşü "din" değildir. Dolayısıyla hiç kimse kendi görüşünü mutlak doğru olarak görmemeli, ön yargılardan kurtularak karşısındakinin görüşünün ve delillerinin daha isabetli olabileceğini peşinen kabul etmelidir.

Hiç kimse hakkında yeterli bilgi sahibi olmadığı konularda kuru bir didişme sevdası ile muhalefet etmemelidir. Bu bağlamda ömrünü ilme adanmış büyüklere karşı son derece saygılı ve ölçülü olunmalıdır.

⁶⁰ Abdülvahap Öztürk, *İmam-ı Azâm Ebû Hanife ve Eserleri*, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2012), 109-117.

Bir görüşü savunmak veya red etmek ayrı bir şeydir. Bunu yaparken karşısındaki saldırgan ve buyurgan bir tavır sergilemek, sesi yükseltmek ayrı bir şeydir. Bundan dolayı ilmî edebi asla terk etmemelidir.

Bir görüşü gündeme getirirken öncelikle bu ihtilâfın toplumun ve ilim ehlinin faydasına mı yoksa zararına mı olacağı önceden hesap edilmelidir. “Li külli makâlin makâmun” sözü, ilmî ihtilâflarda temel düsturumuz olmalıdır. Toplumun faydasına olmayan, dahası kafalarını karıştıracak hususların, sadece ilim ehli özelinde dile getirilmesine özen gösterilmelidir.

Doğrusunu en iyi bilen Allah'tır.

Çalışmamızı Enfal Suresinin 46. Ayeti ile sonlandırmak istiyorum:

“Allah ve Rasulüne (sas) itaat edin, birbirinizle çekişmeyin, sonra zayıflarsınız ve zaferi elden geçirirsiniz. Sabredin, kuşkusuz Allah sabredenlerle beraberdir.”

KAYNAKLAR

- Abdulfettah Ebû Gudde, *İslam'da Tartışma Âdâbi*. trc. Meryem Hanan Mergen. By: Meâric Kitap, 2016.
- Akgündüz, Ahmet. “Debûsi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 66-67. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Altıntaş, Ramazan. “İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi/I* (1996): 112-113.
- Avcı, Aykut. “Fikhî İhtilâfların Tarihsel Gelişimi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8/8 (2015): 119-132.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn Ebû Bekir. Şuabu'l-imân. thk. Abdulali Abdulhamid Hamid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiye ve Istilâhât-ı Fikhiye Kâmusu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları/402, 1949.
- Can, Burhanettin. İhtilâf Ahlâkının İnşası Tarihi Bir Sorumluluktur. *Umran Dergisi*. Yay. No: 271. B.y: Pınar Yayınları, 2017.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Mısır: Matbaatu'l-Hayriye, ts. 1306.
- Dağcı, Şamil. “İmam Şâfiî'nin Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri”, *Diyanet İlmi Dergi* 32/2 (Nisan-Mayıs-Haziran, 1996): 69-127.
- Demir, Halis. Hanefi Mezhebinde Hilâf Literatürü, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2015): 111-146.
- Demir, Necati. Adab-ı Sedat'taki Tartışma Örneklerinden Bazılarının Modern Mantık'taki Tartışma Mantığı Çizelgesi İçinde Uygulanması. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008): 381-406
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî. *İhtilâf-u Ebi Hanife ve İbn Ebi Leyla*. tsh. Ebûlvefa el-Afgani. Kahire: Matbaatu'l-Vefâ, 1938.
- el-Mu'cemu'l-Vasit. Mısır: Mektebetu'ş-Şurûku'd-Duvec liyye. 5. Baskı. 2011.
- Emiroğlu, İbrahim. Cedel Nedir? *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*/12 (1999): 17-37.

- Feyrüzâbâdi, Mecduddin Muhammed b. Yakûp. *Kâmâsu'l-muhit*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, (2005).
- İbn Haldûn. *Divânü'l-mübteda ve'l-haber fi tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahüm men zevî-ş-şe'ni'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İzmirli, İsmail Hakki. *İlm-i Hilâf*, Dersaâdet: Y.y. 1330.
- Kahraman, Abdullah. Ebû Sa'id el-Hadimi'nin Hayatı, Eserleri, İlmi Kişiliği ve Bazı Fıkhî Görüşleri. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*/18, (2003): 147-168
- Karadâvî, Yusuf. *İhtilâf ve Tefrikalar Karşısında İslamî Tavrı*. 3. Baskı. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2016.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kâtîp Çelebi. *Keşfu'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, trs.
- Mevsû'atu'l-Fıkhîyyeti'l-Kuveytiyye. Vizâratu'l-Evkâfi ve'ş-Şuûni'l-İslamiyyeti. 45 Cilt. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1404.
- Muallim Nâci. *Lugat-ı Nâci*. İstanbul: Asr Matbaası, ts.
- Özen Şükrü. "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 527-538. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Özen, Şükrü. "İhtilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 565-568. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Öztürk, Abdülvahap. *İmam-ı Azâm Ebû Hanife ve Eserleri*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2012.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebi Bekr. "*Tertibu'l-Ulûm*". thk. Muhammed b. İsmail Seyyid Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, 1988.
- Şafîi, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. 11 Cilt. By: Dâru'l-Vefâ, trs.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâti. *el-İ'tisâm*. thk. Suleym b. İd el-Hilâlî. Suud: Dâru İbni Affân, 1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *İhtilâfu'l-fukaha*. thk. Salah Muhammed Uveyza. İmâd Zeki el-Bârûdî. Kahire: Mektebetu'ş-Şurûkî'd-Duveliyye, 2009.
- Taha Câbir Alvânî, *Edebu'l İhtilaf fi'l İslam*. Virjinya: el-Ma'hedi'l-Âlemi fi'l-Fikri'l-İslamî, 1987.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ebû Ca'fer. *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ*, İht. Cessâs. thk. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâir'l-İslamiyye, 1995.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftahu's-Saâde ve mesâbihu's-siyade fi mevzuâti'l-ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1985.
- Taşköprizâde, İsameddin Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafa b. Halil. *Risâletu'l-âdâb fi ilm-i âdâbi'l-bahsi ve'l-munazara*. thk. Hâyif en-Nebhân. Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 27.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa Ebû İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed fevâid Abdulbâkî. 2. Baskı. 5 Cilt. Mısır: Şirket-u Mektebeti ve Matbaati Mustafa, 1975.
- Uçer, Cenksu. Mezhep Olgusu ve Mezhepçilik Ekseninde İhtilâf Ahlâkı, *Diyanet İlmi Dergi* 53/3 (2017): 135-162.
- Zeydan, Abdulkerim. Hilâf İlmi ve İslam Hukukçularının Hukuki İhtilaflarının Sebepleri, trc. Abdullah Kahraman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*/3 (1999): 273-290.

ELEŞTİRİDE UÇLARDA GEZİNMEK: İBN HAZM ÖRNEĞİ*

Mustafa TÜRKAN**

GİRİŞ

Şer'i-ameli hükümleri bilmek ya da şer'i ameli hükümler bütünü¹ şeklinde tarif edilen fıkıh ilminin temelleri Hz. Peygamber (sav) zamanında atılmıştır. Hz. Peygamber hayattayken o, problemlerin çözüm merciiydi. Hz. Peygamber'in (sav) vefatının ardından sahâbe döneminde ictihad prensipleri geliştirilmiş ve onlar, ictihadlarında Hz. Peygamber'den tevarüs ettikleri uygulama örneklerini problemlerinin çözümünde dikkate almışlardır. Sahâbe arasında nassların lafzına sıkı sıkıya tutunan ve Hz. Peygamber'in (sav) her hareketini sünnet olarak değerlendirenler olduğu gibi nasların ne demek istediğini irdeleyip manaya odaklananlar da bulunmuştur.² Sahâbe arasındaki usûl farklılıkları sonraki nesillere de intikal etmiş, özellikle mezheplerin teşekkül ve olgunlaşma devirlerinde ihtilaflar daha da yoğunlaşmış³, bunun sonucunda da ortaya çıkan usûllerin çeşitliliğine paralel olarak çok sayıda şahsî mezhep/görüş neşet etmiştir.⁴ Hicrî III. yüzyılda meydana gelen yeni gelişmeler neticesinde ortaya çıkan siyasî ve sosyo-kültürel değişimlerin tetiklediği ihtilaflar; ulemanın birbirini kıyasıya eleştirdiği⁵ farklı bir ortam doğurmuştur.⁶ Mezheplerin teşekkülünü müteakiben yapılan münazaralarda mezhep taassubunun etkisiyle dönemin fıkıh bilginleri kendi mezhep imamlarının görüşlerini sa-

* Bu çalışma Pamukkale Üniversitesi BAP Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, mturkan@pau.edu.tr, ORCID orcid.org/0000-0002-8908-3230

1 Talip Türkan, "Fıkıh ve Hukuk -İslam Hukuku Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme-", *Eski Yeni* 24 (2012): 20.

2 Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslam* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2011), 262.

3 Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: y.y. 2004), 2: 185; Abdulmecid Mahmûd Abdulmecid, *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye inde ashâbi'l-hadis fi'l-karni's-sâlisi'l-hicri* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1979), 32-33.

4 Ali Hasan Abdulkâdir, *Nazratün âmmetün fi târihi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadisîyye, 1965), 211.

5 Eleştiri örnekleri için bk: Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Ebû Muhammed ed-Deynûrî, *Te'vilü muhtelefi'l-hadis*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfar (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 103; Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber b. Âsım en-Nemerî el-Kurtubî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheryî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 2: 1079, 1095, 1099; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 5: 175.

6 Abdulmecid, *İtticâhât*, 42-45.

vunmuşlar, muhaliflerini ilzam etmeye gayret göstermişler ve neticede konuyla ilgili hilâfiyât literatürü oluşmuştur. Aslında böyle bir durum, farklı görüşteki kişilerin ihtilaflarının derinleşmesinde etkili olmakla birlikte; ilmî ve fikrî hayatın gelişmesine ve canlanmasına da katkı sağlamıştır. Bu bakımdan değerlendirildiğinde makul ölçüler içerisinde muhaliflerin birbirlerini eleştirisi hakikatin ortaya çıkmasına vesile olması açısından önemlidir. Ancak alanla ilgili literatür incelendiğinde gelenekte, kendi gibi düşünmeyenlerin ağır ithamlarla eleştirilip tahammül sınırları aşılarak karşı taraftakine hayat hakkının tanınmadığı süreçlerin yaşandığı da bir vaka'dır. Örneğin Mihne⁷ sürecinde Mu'tezilenin ehl-i hadise yönelik fiili şiddete varan tazyikleri⁸, buna mukabil Halife Mütevekkil döneminden itibaren itibarları iade edilen ehl-i hadisin ehl-i re'ye karşı kültürel baskıları⁹ burada hatırlanabilir.

Muhaliflerine karşı ağır eleştirilerde bulunan ulemadan biri de İbn Hazm'dır. O, usûlünü oluştururken nasların zâhirini esas almış, icmâ'yı sahâbe dönemiyle sınırlandırmış ve delil ismini verdiği nass ve icmâ'dan kaynaklanan ve temel akıl ve mantık kurallarıyla şekillenen bir delâlet yöntemini kullanmıştır. O, şer'î hükümlerin tespitinde kıyas, istihsan, maslahat gibi re'ye dayalı yöntemlere dayananlara karşı şiddetli tepkide bulunmuştur.¹⁰ Bu çalışmada İbn Hazm'ın muhaliflerini eleştirirken kullandığı keskin dilini gösteren örnekler ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. İBN HAZM'IN MUHALLÂ İSİMLİ ESERİNDE YAPTIĞI ELEŞTİRİ ÖRNEKLERİ

İbn Hazm, *Muhallâ*'da diğer hilâfiyât eserlerinde olduğu gibi delilleriyle birlikte kendi görüşünü ve sair görüşleri zikreder. Daha sonra ise kendi görüşünün haka uygunluğunu ispatlamaya ve diğer görüşlerin yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. Biz de çalışmamızın bu kısmında onun usûlüne riayet ederek meselelerle ilgili İbn Hazm'ın ve eleştirdiği re'y ashabının görüşüne ve delillerine temas ederek onun eleştiri üslubunu birkaç örnekle ortaya koymaya çalışacağız.

⁷ Abbâsiler döneminde bazı âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylarda siyasi iktidarın söz konusu tutumları mihne diye anılmıştır. Bk. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 30: 26.

⁸ Ebû Abdillâh Hanbel b. İshâk b. Hanbel, *Zikru mihneti'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Nağs (Mısır: y.y. 1983), 12 vd. Mihne sürecindeki olaylardan bazı örnekler için bk: Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Gâlib el-Âmili Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387), 9: 138-139; Abd'l-Kerim İzzüddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1997) 6: 10.

⁹ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1988), 10: 371; Ahmed Emin, *Duha'l-İslam* (Kahire: Mektebetü'n-Nahda, ts), 3:185; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınları, 1991), 185.

¹⁰ Ignaz Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, trc. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 99.

1.1. İmamla Cemaatin Namazlarının Farklı Olması

Zâhirîlere göre imamla cemaatin farklı namazlara niyet etmesi mümkündür. Buna göre sözgelimi imam nafîle namaz kılarken cemaat farz namaz kılabilir. Yine imam herhangi bir farz namaz kılarken cemaat başka bir farz namaz kılabilir. Sabah namazını kaçırın birisi, öğle namazı kıldırın bir imamın arkasında sabah namazına niyet ederek iki rekât kılar, daha sonra selam vererek imamın kıldığı son iki rekâtta da öğleye niyet edebilir. İmam selam verdikten sonra da ayağa kalkarak öğle namazının kalan iki rekâtını tamamlar. Yine diğer namazları da bu usulle kılabilir.¹¹

Zâhirîler, görüşlerini imam ve cemaatin niyetlerinin birbirine muvafık olacağına dair Kur'an, sünnet ve icmâ'dan bir delil olmamasına dayandırırılar. Zira onlara göre nassa veya icmâ'ya dayanmadan bir hükme varmak ve bir hükümlle ilgili sınırlama koymak delilsiz konuşmaktır. İbn Hazm, "Asıl muhal olan, imamın niyetiyle cemaatin niyetinin muvafık olması gerektiğini söylemektir." diyerek cemaatin, imamın hangi namaza niyet ettiğini bilemeyeceğini, bunun cemaat için gayb olduğunu söyler. Ona göre cemaatin vazifesi kılacağı namaza niyet etmektir. Bu sem'in ve aklın gereğidir.¹²

Ebü Hanîfe ve İmam Mâlik ise imamla cemaatin niyetlerinin farklı olmasının caiz olmayacağını söylerler. İbn Hazm, muhaliflerini eleştirmek için onların meseleyle ilgili bazı görüşlerini zikreder. Buna göre; Hanefiler abdest ve gusûlde niyeti farz saymazlar. Nafîle niyetiyle ramazan orucunun tutulabileceğini söylerler. Hatta kişinin zeval vaktinden hemen önce ramazan orucuna niyetlenmesini sahîh kabul ederler. Mâlikiler cünüplükten arınmak niyetiyle gusûlden kişinin guslünü Cuma guslû yerine de saymaktadırlar. Yani farklı bir niyetle başka bir yükümlülüğün de sakat olduğunu söylerler. İbn Hazm, abdest ve gusûl gibi farz kılınan bazı yerlerde niyeti farz kabul etmedikleri için Hanefileri, niyetleri birleştirerek bir fiili iki fiil yerine saydıkları için Mâlikileri eleştirir. Yine o, her iki mezhebi aşında farz kılınmadığı halde imamla cemaatin niyetlerinin aynı olması gerektiğini düşündükleri için eleştirir. Ona göre muhaliflerinin görüşleri hayret edilecek bir durumdadır.¹³

İbn Hazm, muhaliflerinin "İmam kendisine uyulmak içindir."¹⁴ hadisini delil getirmeleri durumunda bu hadisin onlar için delil olamayacağını belirtir. Zira Hz. Peygamber (sav) bu sözünü "O tekbir getirdiğinde siz de tekbir getirin. O rûkûya gittiğinde siz de rûkûya gidin. O secde ettiğinde siz de secde edin. O oturarak kıldığında siz de

¹¹ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsar* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 3: 141.

¹² İbn Hazm, *Muhallâ*, 3: 142.

¹³ İbn Hazm, *Muhallâ*, 3: 141.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsir en-Nâsir, (b.y.: Dâru Tavgî'n-Necât, ts), "Ezan", 51.

*oturarak kılın.*¹⁵ sözüyle tefsir etmiştir. Burada Hz. Peygamber imamın hareketlerinin cemaat tarafından tekrar edilmesini emretmektedir. Niyetin de aynıyla yapılması yönünde bir emir yoktur ki zaten niyet Allah'tan başkası için gaybi bilgidir. İbn Hazm'a göre yukarıdaki hadiste imamın niyetinin taklit edilmesiyle ilgili bir emir bulunmadığı halde imamla cemaatin niyetlerinin aynı olması gerektiğini öne sürmek Hz. Peygamber'in emrine isyan anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında hadise ilk isyan edenler imamla cemaatin niyetlerinin aynı olması gerektiğini söyleyenlerdir.¹⁶

İbn Hazm, muhaliflerinin farz namaz kılan birinin arkasında cemaatin nafile namaz kılabilceğini söylediklerini dolayısıyla kendi görüşleriyle çeliştiklerini belirtir. O, Zâhirîlerin görüşlerine Muaz'ın¹⁷ Hz. Peygamber'le (sav) birlikte yatsı namazını kıldıktan sonra kavmine giderek bu namazı kıldıracağı ve Hz. Peygamber'in (sav) bu durumdan haberdar olduğuna dair rivayeti¹⁸ delil olarak gösterir. Rivayete göre Muaz, Hz. Peygamber'le birlikte yatsı namazını kıldıktan sonra kavmine tekrar aynı namazı kıldırması ve kıraati uzatmıştır. Kavimden birisi de gündüz çalıştıkları için yorulduklarını Muaz'ın da kıraati uzatmasından dolayı yorgun halde namaza devam etmeye güç yetiremediklerini söylemiş, Hz. Peygamber ise Muaz'ın biri cemaat biri de imam olarak iki kez namazı kıldığını bildiği halde ona sadece kıraati daha kısa tutmasını tembihlemiştir. Bu durum da imam nafile namaz kılma da ona tabi olan cemaatin farz namaz kılabilceğine delildir.¹⁹ İbn Hazm, muhaliflerinin bu haberi tevil ederek Muaz, Hz. Peygamber'le birlikte yatsı namazı değil nafile niyetiyle namaz kıldığı, yatsı namazını ise kendi kavmiyle kıldığı şeklindeki değerlendirmelerini kabul etmez. İbn Hazm'ın iddiasına göre muhalifleri tevilleriyle yalan söylemişler ve delilsiz iddiada bulunmuşlardır. İbn Hazm, “*Bu sözü ancak takvası veya hayâsı kendisini engellemeyen birisi söyleyebilir.*”, “*Kim Ebu Hanîfe ve Mâlik'in sözüne uyarak Muaz, Hz. Peygamber'le farz namazı eda etmekten yüz çevirdi diyebilir? Bu söz apaçık bir dalâlettir. Her akıl sahibi kişi Allah'ın Muaz'ı bu durumdan kurtardığını bilir.*” ve “*Böyle bir zayıf/saçma tevili Muaz'a nispet etmekten utanmadılar. Hâlbuki kendilerine göre de henüz vaktin farzını kılmayan bir kişinin farz namazı kılan imama nafile niyetiyle tabi olması caizdir. Fakat onlar Muaz'ın bunun aksine davrandığını iddia ederler. Bu durum kötü bir fitne olup akıl da dini de gideren bir şeydir. Böyle bir rüsvaylıktan Allah'a sığınırız.*” gibi ifadeler kullanarak tepki gösterir.²⁰ Görüldüğü üzere İbn Hazm bu meselede muhaliflerinin delillerini çürütmeye çalışmakla ye-

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), “İkâmetü's-Salât ve's-Sünnetü fihâ” 13.

¹⁶ İbn Hazm, *Muhallâ*, 3: 142.

¹⁷ İbn Hazm, *Muhallâ*'da bu olayla ilgili çeşitli rivayetlerden bahsetmekte bazılarında Muaz'ı Muaz b. Cebel olarak zikrederken bazılarında Muaz b. Riâfe şeklinde belirtmektedir.

¹⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh* (Riyad: Beytül-Efkârî'd-Düveli, 1998), “Salât”, 178.

¹⁹ İbn Hazm, *Muhallâ*, 3: 143.

²⁰ İbn Hazm, *Muhallâ*, 3: 148-149.

tinmemiş, onların dalâlette olduklarını söyleyebilecek kadar eleştirisinde ileri gitmiştir.

1.2. Köpeğin Bir Kabı Yalaması

Zâhirîler, köpek tarafından yalanan kabın (bu köpeğin küçük-büyük, av köpeği olup-olmaması fark etmeksizin) biri toprakla birlikte, yedi defa su ile yıkanması gerektiğini söylerler. Ayrıca onlara göre kabın içindekilerin ne olursa olsun yakılması gerekir. Fakat köpek kaptan yalamaksızın yemek yese, ya da köpeğin herhangi bir uzvu kaba girse veya köpek kabın içine düşse; o kabın içindekilerin yakılması ve kabın suyla yıkanması gerekmez; kap temiz ve içindekiler helaldir. Köpek herhangi bir yeri, insan elini veya kap olarak isimlendirilmeyen bir yeri yalasa orada bulunan şeylerin yakılması ve köpeğin yaladığı yerin yıkanması da gerekmez. Onlara göre yalamak içmekten ibarettir. Köpeğin salyası veya teri bir yere aksa onun su ile veya başka bir şeyle temizlenmesi gerekir. Elbiseye bulaşması durumunda ise sadece su ile temizlenebilir.²¹

Bu görüşün delilleri şu naslardır: Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmaktadır: “Köpek, sizden birinin kabını yaladığı zaman hemen o kabın içindekini döksün. Sonra da o kabı yedi defa yıkasın.”²² Yine Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmaktadır: “Köpek, sizden birinin kabını yaladığı zaman o kabın temizliği, birincisi toprakla (olmak şartıyla) onu yedi defa yıkamasıdır.”²³ İbn Muğaffel'den nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizden birinin kabını köpek yaladığında onu yedi defa yıkayın, sekizincisi toprağa bulamak olsun.”²⁴

İbn Hazm'ın belirttiğine göre Ebû Hanîfe, köpeğin yaladığı kabın içindeki şey ne olursa olsun dökülmesi gerektiğini, bu kabın içindeki suyla abdest alan kişinin abdestini iade etmesi gerektiğini söylemiş ama kabın bir defa yıkanmasının yeterli olacağını belirtmiştir.²⁵ İbn Hazm, Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği bu görüşü²⁶ delilsiz olduğu gerekçesiyle kabul etmez. Bazı Hanefîlerin Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirirken köpeğin yaladığı kabın yedi defa yıkanması gerektiğine dair rivayette bulunan Ebû Hureyre'nin kendi amelinde rivayetine aykırı davrandığını belirtmele-

²¹ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir fi fihki mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî (Şerhu muhtasari'l-müzeni)*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Ebû'l-Mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1: 306, 314; İbn Hazm, *Muhallâ*, 1: 120-121.

²² Müslim, “Tahâret”, 89; Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâi, *Sünenü'n-Nesâi (Hâfız Celâleddin es-Suyûtî ve İmâm es-Sindi haşiyesi ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), “Tahâret”, 52.

²³ Müslim, “Tahâret”, 91; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1424), “Tahâret”, 37.

²⁴ Nesâi, “Tahâret”, 53.

²⁵ . وَلَا يَغْسِلُ الْإِنَاءَ مِنْهُ إِلَّا مَرَّةً. bk. İbn Hazm, *Muhallâ*, 1: 124.

²⁶ Cessâs, Hanefîlere göre köpeğin yaladığı kabın üç defa yıkanması gerektiğini belirtmektedir. bk. Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvi* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010), 1: 279.

rine İbn Hazm karşı çıkar. Ona göre bu istinbat şekli batıldır. Çünkü Ebû Hureyre'nin amelini nakleden Abdüsselam b. Harb zayıf birisidir ve ayrıca onun rivayeti Ebû Hureyre'nin kabı üç defa yıkadığı şeklindedir. Hâlbuki Ebû Hanîfe'nin görüşü kabın bir defa yıkanması yönündedir. Ayrıca Ebû Hureyre'nin ameli Hz. Peygamber'den nakledilen yedi defa yıkamayla ilgili rivayete aykırı olduğu gerekçeyle kabul edilemez. Ayrıca aynı rivayet İbn Muğaffel'den de rivayet edilmektedir ki onun yaptığı rivayete aykırı amel ettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır.²⁷

İbn Hazm'ın belirttiğine göre bazıları yedi defa yıkamakla ilgili rivayetin Hz. Peygamber'in köpeklerin öldürülmesini emrettiği dönem için geçerli olduğunu bu emrin daha sonra öldürmenin yasaklanmasıyla neshedildiğini iddia etmişlerdir. İbn Hazm, bu iddianın delilsiz açık bir yalan olduğunu belirtir. Çünkü İbn Muğaffel önce köpekleri öldürmeyi yasaklayan hadisi daha sonra ise kabı yedi defa yıkamayı emreden hadisi rivayet etmiştir. Ayrıca köpeklerin öldürülmesiyle ilgili rivayet hicretten öncesine aittir. Kap yıkamayla ilgili rivayette bulunan Ebû Hureyre ve İbn Muğaffel'in ise İslamiyete girişleri geç dönemdedir.²⁸ Yani köpeklerin öldürülmesinin yasaklanmasıyla kabın yedi defa yıkanması gerektiği emri neshedilseydi mutlaka özellikle iki meseleyle ilgili de rivayette bulunan İbn Muğaffel'in bundan haberdar olup rivayetinde belirtmesi gerekirdi.

İbn Hazm, *Muhallâ*'da meseleyle ilgili eleştirilerini bu şekilde sürdürürken *el-İrâb ani'l-hîreti ve'l-iltibâs* isimli eserinde yukarıdaki hadisle birlikte birkaç hadisten bahseder ve Hanefileri bu hadisleri dikkate almadıkları gerekçesiyle ifrata varan bir yaklaşımla eleştirir. Onun belirttiğine göre Hanefiler, suya necasetin bulaşması durumunda izi görülme bile o suyla temizlenmeyi ve sudan içmeyi haram kabul ederler. İbn Hazm'ın betimlemesine göre Hanefiler bu *fasid* görüşlerini temellendirirken yukarıda köpeğin kabı yalamasıyla ilgili hadise, "*Sizden biri uykusundan uyanınca elini üç defa yıkamadan (içinde abdest suyu bulunan) kaba daldırmasın. Çünkü o elinin nerede gecelediğini bilemez.*"²⁹ ve "*Sakın sizden biri durgun suya bevletmesin. Sonra ondan abdest alır.*"³⁰ hadislerine dayanırlar. Hâlbuki bu hadislerde suya düşen bir şeyin o suyu necis kılacağına dair bir ifade bulunmamaktadır. İbn Hazm, bu meselede Hanefilerin nakledilen hadisleri delil gösterdikleri halde başka yerlerde bu hadislerle açıkça muhalefet ettiklerini belirtir ve şöyle devam eder: "*(Hanefiler) dediler ki: "Köpek yalamasından dolayı kabın yedi defa ve bir de toprakla yıkanmasının manası yoktur. Uykudan uyanan kişinin kaba elini daldırmadan üç defa yıkamasının manası yoktur. Bilakis uyanıldığı gibi elini kaba daldırabilir. Bunda bir problem yoktur ve abdest suyuna zarar vermez. Şayet kesin bir şekilde eline necasetin bulaştığını biliyorsa elini bir defa yıkaması yeterlidir. Üç defa yıkamanın anlamı bulunmamaktadır. Kim bir taraftan hareket ettirince diğer tarafta hareket etmeyen (havz-ı kebir) durgun suya*

²⁷ İbn Hazm, *Muhallâ*, 1: 124.

²⁸ İbn Hazm, *Muhallâ*, 1: 124-125.

²⁹ Müslim, "Tahâret", 23; Nesâî, "Tahâret", 1.

³⁰ Nesâî, "Gusl", 1.

bevlederse o sudan abdest almasında ve gusletmesinde bir sakınca yoktur.” (Bunu) nasıl söylersiniz? Allah “Ebû Hanîfe’nin ashâbı İslâm’a tuzak kuruyorlar.” diyen hadis imamlarına rahmet etsin.”³¹ Görüldüğü üzere İbn Hazm, meseleyle ilgili eleştirisinde Hanefilerin İslâm’a tuzak kurduklarını iddia etmektedir.

1.3. Develerin Zekâtı

Ebû Hanîfe ve ashâbına göre kim zekât olarak bint-i mahaz (iki yaşına girmiş dişi deve) vermesi gerektiği halde bunu bulamazsa onun yerine kıymetini vermesi gerekir. Bint-i mahaz yerine ibn-i lebûn (iki yaşını tamamlayıp üç yaşına girmiş erkek deve) veremez. Mâlik, Şâfiî ve Zâhirîlere göre ise bu durumdaki kişinin ibn-i lebûn vermesi gerekir. İbn Hazm, Hanefilerin bu görüşünü Hz. Peygamber’in bint-i mahaz yerine ibn-i lebûn alınması şeklindeki emrini³², kıymetinin alınması şeklinde değerlendirdikleri gerekçesiyle eleştirir ve “*Nasıl da açıktan kolaylıkla rasulullah’a yalan isnat ediyorlar? Bu kavmin üzerinde ayıp şüphesi vardır. Arapçayı bilen hiç kimse Nebî’nin (sav) bin-i mahaz sözünden (onların söylediklerini) anlamadı. Yanında bint-i mahaz olmayan fakat ibn-i lebûn bulunandan o kabul edilir. Burada kıymetin murat edildiğini söylemek utanç verici bir şeydir, hayâdan da dinden de uzaktır.*”³³ ve “*Ebû Hanîfe farz olan zekât yerine kıymetinin verilmesini caiz gördü ve ashâbı kendi aleyhlerine olan bu batıl görüşü inkâr etmediler. Fakat rasulullahın (sav) aleyhine olarak hakkı inkâr ettiler. Dikkat edin bu apaçık bir dalâlettir.*”³⁴ der. Yine İbn Hazm, develerin zekâtıyla ilgili Ebû Hanîfe’nin bazı görüşlerini ve delillerini zikrettikten sonra şöyle der: “*Bunların tamamı onların zannıdır, bilgisizce birinin batılı hak göstermesi kabilindedir, takva sahibi olmayan birinin sözüdür, onu gelmeyen boş laf, lakırdı ve karıştırmadan ibarettir. (...) Bu konuda açıkça yalan söyledi, hevası kendisini kör ve sağır etti ve utanmadı.*”³⁵ Yine Hz. Peygamber’in “Bint-i mahaz bulamazsa ibn lebûn (verir).”³⁶ şeklindeki sözü hakkında Hanefilerin “*Hz. Peygamber burada bint-i mahazın kıymesini kastetmiştir.*” şeklinde değerlendirmede bulduklarını belirten İbn Hazm, “*Bu çirkin bir yalandır. (...) Peygamber’in (sav) söylemediğini ona söyletmeleri, onun sözünü hevesleriyle yorumlayıp bozmaları ve ona iftira atmaları bu kavmin şaşılacak hallerindedir. Hâlbuki onlar (Hz. Peygamber’in sözünü delilsiz bir şekilde tevil ettikleri halde) Ebû Hanîfe’nin sözündeki bir lafzı bile muktezasınca yorumlamazlar. İman akdine güvenilen hiç kimse böyle yapmaz. Onlar hakkında “İslâm’a tuzak kuruyorlar.” diyen imamlar doğru söylemiştir.*”³⁷ diyerek eleştirilerini sürdürür.

³¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *el-İrâb ani’l-hireti ve’l-iltibâsi’l-mevcûdeyn fi mezâhibi ehl-i’r-re’y ve’l-kıyâs*, thk. Muhammed b. Zeynelabidin Rüstem (Riyad: Edvâi’s-Selef, 2005), 365-367.

³² İbn Mâce, “Zekat”, 9.

³³ İbn Hazm, *Muhallâ*, 4: 116.

³⁴ İbn Hazm, *Muhallâ*, 4: 118.

³⁵ İbn Hazm, *Muhallâ*, 4: 133.

³⁶ İbn Mâce, “Zekât”, 9.

³⁷ İbn Hazm, *Muhallâ*, 4: 134.

2. İBN HAZM'IN İ'RÂB İSİMLİ ESERİNDE YAPTIĞI ELEŞTİRİ ÖRNEKLERİ

İbn Hazm, Hanefilere yönelik eleştirilerini *İ'râb* isimli eserinde de *Muhallâ*'daki gibi aynı keskin dille sıralamıştır. O, bu eserinde meselelerle ilgili tüm görüşleri zikretmeyerek sadece ashab-ı re'yin görüşlerine değinmiş ve onları eleştirmiştir. Çalışmamızın bu kısmında İbn Hazm'ın naklettiği Hanefilerin görüşlerine kısaca değinip daha sonra onun sert üslubuyla ilgili örnekleri zikredeceğiz.

2.1. Necaset Üzerinde Namaz Kılmak

İbn Hazm, Hanefilerin kişinin namaz esnasında kasten ya da unutarak necaset üzerinde kıyam etmesinin namazı ifsad edeceği ama necasetin üzerine oturması, ellerini veya dizlerini necasetin üzerine koyması halinde bu durumun namazın sıhhatine engel olmayacağı şeklindeki görüşlerini³⁸ nakdederken "*Ahmaklıkta son nokta olan zayıf görüşleri için delil getirdiler.*" ifadesini kullanmıştır.³⁹

2.2. Cuma Namazının Sultan Tarafından Kıldırılması Şartı

Hanefilerin Cuma namazının sultan tarafından kıldırılması gerektiği yönündeki görüşleri için onların "*Beni nasıl namaz kılıyorken görüyorsanız öyle kılın.*"⁴⁰ hadisini temel aldıklarını belirten İbn Hazm, muhalefetini şöyle dile getirir: "*Bu görüş zamanın en acayip işlerindedir. İnsanları taşlamayan bir kişi⁴¹ acaba bu sözün (hadisi) sair namazlara değil de sadece cumaya tahsis edildiğini söyleyebilir mi? Bu tedavisi olmayan ahmaklıklardan biri ve Dine karşı istihfafta bulunmak değil midir? Sonra onlar "Şayet imam oturarak namaz kılıyorsa, onun ardında namaz kılanlar onu gördükleri gibi (oturarak) kılmazlar. Bilakis gördüklerinin aksine (ayakta) namaz kılarlar." diyerek bu hadise muhalif davranmışlardır.*"⁴²

2.3. Nikâhta Şahit Bulundurma Şartı

İbn Hazm, Hanefilerin nikâha iki kişinin şahitlik yapmasını şart koştuklarını anlatırken onların aynı hadisi bir meselede kabul ettiklerini başka bir meselede ise reddettiklerini şu ifadelerle anlatır: "*Nikâhta iki kişinin şahitlik yapmasının vücubiyetini şu hadise isnat ettiler: "Nikâh ancak veli ve iki adil şahitle birlikte olur."*⁴³ Onlar bu hadisi sahih kabul ettiler fakat daha sonra açıkça ona muhalif davrandılar ve kadının kendisini velisi bulunmadan nikâhlayabileceğini söylediler. Buna mukabil nikâh-

³⁸ Cessâs, *Şerh*, 2: 34.

³⁹ İbn Hazm, *İ'râb*, 454.

⁴⁰ Buhârî, "Ezân", 18.

⁴¹ İbn Hazm, muhtemelen bu sözüyle "من كانَ يبيُّهُ من رُجَاحٍ لا يرمي النَّاسَ بالحجارة" şeklindeki Arap atasözüne telmihte bulunarak Hanefilere zayıf fikirlerinize rağmen olur olmaz yorumlarda bulunmayın uyarısı yapmaktadır.

⁴² İbn Hazm, *İ'râb*, 460-461.

⁴³ Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Misrî el-Kuraşî, *el-Câmi'*, thk. Rafat Fevzi Abdulmattalib - Ali Abdî'l-Bâsıt Mezîd, (b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2005), 139 (239).

ta köle birinin şahitlik yapmasını reddettiler. Hatta onlara göre azat edilmeden önce Bilal ve Zeyd b. Hârîse'nin bile şahitlikleri geçersizdir. Allah, melekler, peygamberler ve Müslümanların tamamının yanında Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Züfer b. Huzeyl, Muhammed b. Hasan ve Hasan b. Ziyad'dan daha adil nice köle vardır! Hâlbuki onlar nikâhı iki fasığın veya iki zâninin veya iki bâğinin veya iki hırsızın veya iki şarap bayininin şahitlikleriyle mümkün görmüşler; zikredilen haberi [sayılan kişilerle ilgili olarak] sahih kabul etmişler ve desteklemişlerdir. Dinin inceliğine ve hayânın azlığına şaşarım! Dalaletten Allah'a sığınırız."⁴⁴

SONUÇ

İbn Hazm'ın eserlerinden yaptığımız alıntılarda görüldüğü üzere o, eleştirilerinde muhaliflerini tahammül sınırlarının ötesinde keskin bir dille eleştirmiştir. Bu eleştirilerden en çok payı ise onun şiddetle karşı çıktığı re'y ve kıyasa bolca başvuran Hanefiler almıştır. Zâhirî mezhebinin hüsnü kabul görmemesinin temel sebeplerinden bir tanesinin de İbn Hazm'ın ifrada varan bu eleştiri biçimi olduğunu söylemek mümkündür. Zira ilahi iradenin keşfine yönelik çaba sarf eden fukahayı, dalâlete düştükleri ve İslam düşmanı oldukları gibi ifadelerle nitelemenin muhatap kitlede sözün sahibine yönelik olumsuz kanaat oluşturacağı muhakkaktır. Binaenaleyh İbn Hazm'ın eleştirilerinde kullandığı bu keskin dilin, mezhebin uçta kalmasının sebeplerinden biri olduğunu söylemek abartılı bir ifade değildir. Nitekim fukahanın kıyas konusundaki tutumlarının aksine İbn Hazm'ın uzlaşmayı reddeden tavrı muhalifleri tarafından tepkiyle karşılanmış; onun bu tutumu sebebiyle o ve diğer Zâhirîler bazıları tarafından müctehid seviyesinde görülmemiştir. Hatta Zâhirîlerin herhangi bir meseleyle ilgili muhalefetlerinin icmâ'nın gerçekleşmesini engellemeyeceğini söyleyenler olmuştur. Neticede İbn Hazm'ın reddiye üslubunun ve eleştirilerinde mûsamaha gözetmeyen tavrının Zâhirî mezhebinin zayıflamasında ve zamanla taraftarlarını kaybetmesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum güncel dini tartışmalarda taraflara görüşlerinin değer görmesi için eleştirilerinde kullanacakları dilin ne kadar önemli olduğunu hatırlatmaktadır.

KAYNAKLAR

- Abdulkâdir, Ali Hasan. *Nazratü'n âmmetün fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadisîyye, 1965.
- Abdulmecid, Mahmûd Abdulmecid. *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye inde ashâbi'l-hadis fi'l-karni's-sâlisi'l-hicri*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1979.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nâsir. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, ts.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2010.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebi Dâvûd*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1424.

⁴⁴ İbn Hazm, *İ'rab*, 502-503.

- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslam*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2011.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslam*. Kahire: Mektebetü'n-Nahda, ts.
- Goldziher, Ignaz. *Zâhirîler Sistem Ve Tarihleri*. trc. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Hanbel b. İshâk, Ebû Abdillâh b. Hanbel. *Zikru mihneti'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Nağs. Mısır: y.y. 1983.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Âsım en-Nemerî el-Kurtubî. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. Dimaşk: y.y. 2004.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-Muhallâ bi'l-âsar*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- ~~İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-İ'râb ani'l-hireti ve'l-iltibâsi'l-mevcûdeyn fi mezâhibi ehl-i'r-re'y ve'l-kyâs*. thk. Muhammed b. Zeynelabidin Rüstem. Riyad: Edvâû's-Selef, 2005.~~
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim Ebû Muhammed ed-Deynûrî. *Te'vîlü muhtelefi'l-hadis*. thk. Muhammed Muhyiddin el-Esfar. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Kuraşî, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Mısrî. *el-Câmi'*. thk. Raf'at Fevzi Abdumattalib - Ali Abdî'l-Bâsıt Mezîd. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2005.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebir fi fihhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi (Şerhu muhtasari'l-Müzeni)*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Ebû'l-Mevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahih*. Riyad: Beytül-Efkârî'd-Düveli, 1998.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesâî (Hâfiz Celâleddin es-Suyûtî ve İmâm es-Sindî haşiyesi ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmilî Ebû Ca'fer. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınları, 1991.
- Türcan, Talip. "Fıkıh ve Hukuk -İslam Hukuku Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme-". *Eski Yeni* 24 (2012): 19-25.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.

KLASİK DÖNEM ENTELEKTÜEL BİR TARTIŞMA METODU ÖRNEĞİ: EBU BEKİR İBNÜ'L-ARABİ'NİN GAZZÂLÎ'YE ELEŞTİREL YAKLAŞIMI

Ramazan BİÇER*

GİRİŞ

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî

Endülüs'ün İşbiliyye şehrinde 468/1076 yılında doğan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin babası dönemin ünlü âlimlerinden fakih Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah İbn Arabî el-Meafirî'dir (ö. 493/1100). Medrese eğitimini önce babasından, daha sonrada yöredeki meşhur âlimlerden alan İbnü'l-Arabî, on yedi yaşlarında iken Endülüs'ten ayrılarak (Nisan 1092) babası ile birlikte ilim merkezi olan Bağdat'a doğru yola çıktı.¹ Ancak onun doğu yolculuğunun ana gerekçesi, ününü duyduğu Gazzâlî ile karşılaşmak idi. Bu ikisinin ötesinde bazı araştırmacılara göre Bağdat'a kadar ulaşacak yolculuğun nedeni, Yusuf b. Taşfin'in buyruğudur. Nitekim Yusuf b. Taşfin, meşhur kadı Ebû Bekr İbn Arabî'nin babası olan fakih Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah İbn Arabî el-Meafirî'yi (ö.1099) halife Muztazhir'e ve Gazzâlî'ye elçi olarak gönderdi. Gazzâlî'den talep edilen fetva, yine onlar tarafından getirilmiştir.

Endülüs ve Kuzey Afrika üzerinden, Abbasilerin başkenti Bağdat'a kadar ulaştı ve on yılı aşkın bu yolculuk esnasında, çeşitli din ve mezheplere mensup birçok bilginle görüştü. Onlarla çeşitli konular üzerinde fikir teatisi yaptı ve tartışmalarda bulundu. Daha sonraları ülkesine dönen İbnü'l-Arabî, 528 (1134) yılında İşbiliyye'ye kadı olarak tayin edildi.² Bu görevinde ancak iki yıl kalabildi. Vazifesinden ayrıldıktan sonra sosyal hayattan kendisini tecrit ederek, eser yazmak amacıyla münzevi bir yaşamı tercih etti. Müellifin bu tavrının en önemli etkeninin, yöre ulemasıyla aralarında geçen tartışmalar olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî, Endülüs'teki bu durumdan rahatsız olduğunu eserlerinin birçok yerinde vurgulamıştır. Hatta onun inzivaya çekilme nedeni de, âlimlerin özellikle fukahânın sahip olduğu taassup olarak gösterilmiştir. Zira o dönemdeki Maliki mezhebi mensubu bilginler, hiçbir surette başka bir görüş ve düşünceyi hoşgörüyü ile karşılamıyorlardı.

* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı. rbicer@sakarya.edu.tr

¹ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Sirâcü'l-mürîdîn fi sebîli'l-mühtedîn* (Kahire, Darü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 20384 'b'), 161.

² Ebû Abdullah Muhammed el-Merraküşî, İbn İzarî, *el-Beyanü'l-Mugrib fi ahbâri 'l-Endelüs ve'l-Magrib*, nşr. Colin-Georges-Seraphin 5 (Beyrut: Darü's-sekaf, 1967):58.

Bu süreçte Murabıtları yenerek Endülüs'e giren Muvahhidün ordusu, ülkenin içlerine kadar ilerleyerek İsbiliyye'yi fethetti (541/1146). Bu fetih üzerine İbnü'l-Arabî'nin başkanı olduğu bir heyet ile İsbiliyye halkı adına emir Abdülmü'min b. Ali'ye (ö. 558/1163) biat amacıyla başkent Merakeş'e gitti. Biat sonrası İsbiliyye'ye dönmek üzere heyetiyle birlikte yola çıkan İbnü'l-Arabî, Fas'a ulaştığında hastalandı ve burada vefat etti (543/1148).³ Kabri, bugünkü Mağrib'in Fas kentinde, Lisanüddin el-Hatib Muhammed b. Abdullah el-Gırnati'nin türbesi yakınında bulunmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemin ilmi ve kültürel ortamı

Ebü Bekir İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemde ülkeyi, Maliki fakihî olan Abdullah b. Yasin'in kurduğu Murabıtlar yönetiyordu. Murabıtlar, bir anlamda bir din devleti idi. Bu doğrultuda eğitim dini bilgiler üzerinde idi. Bu nedenle de o dönemde çok sayıda âlim yetişti. Devrin bilginleri başta fıkıh ilmine, ardında da hadis ve tefsir gibi ilimlere yoğun ilgi göstermişlerdir. Öte yandan bu kimseler, bu bilim dalları dışındaki disiplinlere ilgisiz hatta karşıt bir tavır içerisinde girmişlerdir. Özellikle felsefe ilmiyle meşgul olanlar, fukahâ tarafından zındıklıkla suçlanmıştır. Felsefecilere ağır suçlamalar yapılmış ve çalışmalarını yakılmıştır. Kalam ilmiyle meşgul olanlar da, aynı hakaretlere uğramışlardır.⁴

Murabıtlar döneminde, Bağdad'ta olmakla birlikte ünü Endülüs'e kadar ulaşan Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) yönelik yoğun bir eleştiri bulunmaktaydı. Onun *İhyau ulumi'd-din* adlı kitabının Kurtuba'ya ulaşmasıyla, Maliki mezhebine mensup fakihler tarafından yakılmasına fetva verilmişti. Dönemin kadısı İbn Hamdîn, Gazzâlî'yi tekfir edip, Sultan Ali b. Taşfin'in de desteğini alarak, halkın gözü önünde Gazzâlî'nin kitaplarını yaktırmıştı (503/1109).⁵ Kadının temel gerekçesi, *İhya'*nın içerisinde tasavvufî, felsefî ve kelimî konuların bulunmasıdır. Bunu işiten Gazzâlî'nin onlara beddua ettiği rivayet edilmektedir.⁶

Gazzâlî'ye yönelik bu menfi tutum, Murabıtlar Devleti'nin her döneminde devam etmiştir. Ali b. Taşfin'in, Gazzâlî'nin eserleri başta olmak üzere, bid'at içeren kitapların yakılmasını içeren bir buyruk yayınlaması, tüm kadı ve resmi makamların, kitap avına çıkmalarına neden olmuştur. Bu emirnamenin hedef kitlesi, tasavvuf, kelim ve özellikle felsefe ve Mu'tezili kelamıyla meşgul olanlar olmuştur.⁷

³ Ebü Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-sıla*, nşr. Francisco Codera y Zaidin (Madrid: Apud Josephum de Rojas, 1886):1, 335.

⁴ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Makkârî, *Ezhârü'r-riyâz fi ahbârî'l-İyâz*, nşr. İbrahim el-Ebyari, Mustafa es-Saki (Rabat: İhyâü't-Türâsî'l-İslâmî, 1978): 1, 221; Merraküşî, *el-Mu'cib*, 236-237.

⁵ Muhammed Muntasır, el-Kisani, *el-Gazzali ve'l-Magrib* (Dımaşk, 1961): 71.

⁶ Merraküşî, *el-Mu'cib*, 236.

⁷ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm* (Beyrut, ts.): III, 69.

Tüm bu gelişmeler, İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'ten ayrılmasında ve Doğuya gitmesinde önemli bir gerekçe olabilir. Zira ona göre, zaman bozulmuş, İslâm'ın yeniden bir "gariplik" dönemine girmiş, gerçek âlimlerin birer birer vefat etmiş, bid'atlere dalmış pek çok kimse, şeriat örtüsü altına gizlenmiş, toplumda mezhep taassubu yaygınlaşmış, ülke cehalet ve fakirlik içerisine dalmıştı. Müellife göre insanlar düşünce yoksunu içerisindeler ama bunun farkında bile değiller.⁸

İbnü'l-Arabî'nin dönemiyle ilgili bu serzenişini haklı çıkaracak birçok neden bulunmaktadır. Nitekim bu dönemde İslâm hukuku tek çalışma alanına dönüşmüş, diğer İslami disiplinler alanlarına karşı direnç oluşmuş, buna bağlı olarak Emevi sultanları da farklı fikirlerin ülkeye sokulması noktasında çekingen davranmışlardır. Hatta fıkıh alanında bile Şafilik gibi yeni ekollere sıcak bakan siyasiler Mâlikîlerin etkisiyle bundan uzak durmuşlardır. Bu bakış açısı, Kur'ân ve Sünnet eğitimini ihmale bile yol açmıştır.⁹

İBNÜ'L-ARABÎ VE GAZZÂLÎ

İbnü'l-Arabî, Bağdat'a ulaştığında, hacca gitmiş olan Gazzâlî'nin dönmesini bekleyerek, burada iki seneden fazla kaldı. Gazzâlî'nin dönüşü sonrası, Ebû Said Tekkesi'nde özel olarak uzun bir süre ders aldı. Gazzâlî'nin Endülüs'ten gelen bu ilim yolcusuna diğer talimlere göre daha fazla zaman ayırması sonucu, hem Endülüs hem de yolculuğu esnasında karşılaştığı fikirler doğrultusunda, Gazzâlî ile birlikte fikir teatisininde bulundu ve onunla öncelikle tasavvufi metot üzerine yoğun tartışmalara girdi. Cedelci bir yapıya sahip olan İbnü'l-Arabî, bu düşünce sohbetleri esnasındaki tüm verileri, *el-Ecvibe* adıyla bir risalede aktarmıştır.¹⁰

Es'ile risalesi, "Hazîhi ecvibetü esile İbnü'l-Arabî (radıyallahü anh) iz seele Şeyhulislam el-İmam Hüccetü'l-İslâm Ebû Hamid el-Gazzâlî" cümlesiyle başlamaktadır. Sorular şeklinde tanzim edilen kitabın ana başlıkları şöyledir: İhlas, muallimin hatası bile olsa ona tevazu göstermek, önemle vurguladığı konularda hocaya muhalefetten kaçınmak, ilimlere birden bire dalmaktan sakınmak, 'ilm-i ehem'den 'ilm-i mühimme' intikal etmek, ezberlenen bilgileri hafızada diri tutmak, öğrenilen konularla amel etmek.

Genel anlamda tasavvufa karşı olmayan İbnü'l-Arabî, bazı eserlerinde kelam açısından sufilerin görüşlerini incelemiş ve kendi ifadesiyle "aşırılık" olarak nitelendirdiği konuların değerlendirmesini yapmıştır. Bu bağlamda özellikle onların "keşf" metodunu isabetli bulmayarak, bu anlayışı Gazzâlî'nin düşüncesi çerçevesinde tenkit etmiştir.

⁸ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, nşr. Ammar Talibi (Doha 1992): 364-376.

⁹ Birgül Bozkurt, "Endülüs'te Gazzâlî algısı", *Beytulhikme Int Jour Phil* 7/1 (İzmir, 2017):247.

¹⁰ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Ecvibe, el-Mecmu* içinde (Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi MS: 297-3. A-AI-LA.), 1-24.

Bağdat'ta kaldığı süre içerisinde yüz yüze muhatap alarak görüşlerine muttali olduğu Gazzâlî'nin, Endülüs dönüşü yanında getirdiği eserlerini dikkatlice inceleyen İbnü'l-Arabî'ye göre Gazzâlî, bir yandan felsefeyi ciddi bir şekilde eleştirmekle birlikte, bir başka alanda 'gulat-ı sufıyye'nin görüşlerine temayül etmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre Gazzâlî, İslami ilimlerde üstün bir performans göstermekle birlikte, tasavvufla meşgul olmaya başlayınca, bazı konularda tutarsızlık sergilemiştir.¹¹

Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin, 'şeyhimiz', 'üstadımız', ve 'muallimim' dediği Gazzâlî'yi eleştirmekle birlikte, ondan etkilenmiş olarak, alıntılarda bulunmuş, hatta eserlerinde bazı yerlerinde onun kullandığı ifadeleri aynen aktarmıştır.

Bu doğrultuda yazar, Gazzâlî'yi birçok konuda takdir etmekle birlikte, özellikle tasavvufi görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Bu yaklaşım tarzı İbnü'l-Arabî'nin yapısal özelliği olabilmesi yanında onu genel-geçer bir metodu olmuştur. Zira müellif, fikhî ve itikadî kendi mezhebinin ileri gelenlerini de yer yer eleştirmiştir.

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN GAZZÂLÎ'YE ELEŞTİREL YAKLAŞIMI

Gazzâlî'nin kendisine, Ebû Said Tekkesi'nde vermiş olduğu özel dersler esnasında, kalbin bizzat harici bilgileri alabilecek bir yapıya sahip bulunduğunu söylemiştir. Gazzâlî'ye göre kalp, dış dünyadaki varlıkları etkileme gücüne sahiptir. Bu doğrultuda kalp, günahlardan arınarak, ne derece safileşirse, o ölçüde etki gücü artar ve yağmur yağdırabilir, bitkileri çıkartabilir. Böyle bir kalbe sahip olan kesim ise, öncelikle peygamberlerdir.¹² Bu ifadeleri bizzat Gazzâlî'nin kendisinden duyduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, peygamberlerin şahıslarının kendileri dışındaki canlı ve cansız varlıkları etkileme gücüne sahip bulunduğunu kabul eder. Ancak kendisine göre, bunun peygamberlerin şahsi meziyetlerinden kaynaklanan nefsi bir etki ile olmayıp, sadece Allah'ın kudret ve iradesi sonucu gerçekleşir. İbnü'l-Arabî, bu tür harikulade fiillerin meydan okuma şeklinde gerçekleşmesi durumunda mu'cize; tahaddi vuku bulmaksızın meydana gelmesinin ise keramet olacağını belirtir.¹³

Müellife göre bu konuda asıl sorun, ilim-amel münasebetinin anlayış tarzından kaynaklanmaktadır. Nitekim kendisine göre Gazzâlî, "ilim bir nur olup, Allah onu dilediği kulunun kalbine yerleştirir"¹⁴ demek suretiyle, sufiler gibi düşünmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre ise ilim edinme yolu, kulun ibadetlere devam etmesi, günahlardan kaçınması, ilim öğrenmede sebat etmesi ve de niyetini salim tutmasıyla mümkündür. Öte yandan amel bir gaye doğrultusunda elde edilir. Bu ise ilme bağlıdır. Zira bunlar, birbirinin sonucudur. Bu doğrultuda iyi amellerin devam etmesi, ilmin de devamının göstergesidir.

¹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, 25.

¹² İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, 25-26.

¹³ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, 38.

¹⁴ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzali, *İhyâ'u ulumi'd-din* (Beyrut: Darü'l-hadi, 1986):3/32-34.

İbadet, mabud hakkında yeterli bilgiye sahip olmakla bağlantılıdır. İlim ancak akli çabayla elde edilir; amel ise bu ilmin devamı veya sahibine etkisi sonucuyla anlaşılır. Buna göre amellerin eksilmesiyle ilim de bu doğrultuda azalır. Bundan ötürü Hz. Peygamber, “Zina eden kimse, mü’min olarak zina etmez”¹⁵ buyurmuştur. Bunun anlamı, zinaya yaklaşan bir kimse, bu konuyla ilgili bilgileri kaybettiğinden sonra bu işe yönelir demektir.

İlmin amelden önce olduğuyla ilgili hem nakli, hem de akli delil bulunduğunu belirten müellif, Allah’tan ancak âlimlerin korkacağına belirten ayete (el-Fâtır 35/28) göre, Allah’ın melekûtunun yer ve gökte olduğuna inanan bir kimsenin O’na itaat edeceği, amelde noksanlık yapan kişinin ilminin de nakıs olacağını vurgular. İbnü’l-Arabî’ye göre ilim ile amel bağlantısı ile ilgili sufilerin öne çıkardığı göğsün açılması (şerh-i sadr) hadisi¹⁶, mevzudur.

Filozof ve peygamberlerin bilgilerinin, kalbin arınmasıyla gerçekleştiği şeklindeki tezlerini kabul etmeyen yazar, peygamberlerin bilgilerinin melekût âleminde müşahede ettikleriyle, kendi gayretleri sonucu ulaştıkları şekilde iki şekilde oluştuğunu belirtir. O, veli kulların da bilgi elde etme konusunda diğer insanlar gibi olduğunu belirten İbnü’l-Arabî, onların yoğun ibadet etmeleri sonucunda, ahlaki erdemlere ulaştıklarını kaydeder.¹⁷

İbnü’l-Arabî’ye göre, tasavvuf bilgisinin dayanak noktası olan ve Allah’tan sakınıldığında, O’nun tarafından bilgilendirileceğini belirten ayet (el-Bakara 2/282), alışverişle ilgilidir. Zira bu ayet, insanların toplumsal ilişkileri ve fıkhi muamelelerinde Allah’tan sakınılması, bildikleriyle amel edilmesi ve ihlasın korunmasına yönelik bir uyarıdır. Yine bu ayet, kişilerin sahip oldukları bilgileri artırması, unutmaması ya da o bilgileri uygulama sahasına koyması şeklindedir. Nitekim bazı fukahâ bu ayeti, borç ve faizle alakalı olarak yorumlamaları da bu görüşü teyit etmektedir.

İbnü’l-Arabî’ye göre ilim, tecrübe, istidlal-nazar ve sahih haberle elde edilebilir. İbadet yoluyla ilim elde edilmesinin imkânı söz konusu olamaz. Yine yazara göre, kendi kendine tefekkür ederek, ilim elde edileceğini düşünmek de sağlıklı sonuç vermez.¹⁸

Gazzâlî ile kalp -ve vazifeleri üzerinde karşılıklı olarak fikir alışverişinde bulunan müellif, onun bu konuda, tasavvufi düşüncesinden kaynaklanan yanlış yaklaşımları olduğunu belirtir ve “şeyhimiz”, “muallimim” diye nitelendirdiği

¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini, İbn Mâce, *Sünen* “Fiten” 3 (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992).

¹⁶ Ebû Abdullah İbnü’l-Beyyî Muhammed Hâkim Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, nşr. Yusuf Abdullah el-Mar’aşlı (Beyrut, 1986): IV, 311.

¹⁷ Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *Kanûnü’t-te’vîl*, 564-565.

¹⁸ İbnü’l-Arabî, *Kânûnu’t-te’vîl*, 558. Gazzâlî’ye göre, bazı manevi makamlar sadece Allah’i anarak tefekkür etmek suretiyle elde edilir (*İhyâ*, 3:35).

Gazzâlî'nin, ilim elde etme yollarından biri olarak kabul ettiği "keşf" anlayışını eleştirmiştir.

Gazzâlî'ye göre kalp, bilgilerin alımına uygun bir yapıdadır. Bir nesneyi yansıtan ayna gibi, yalınlığı ve manevi kirlerden arınmışlığı nispetinde kalp, bilgileri doğuşuna ve yansımaya yeteneklidir. Kalbin safılığı orantısında, yağmur yağdırmak, bitkileri çıkartmak gibi olağanüstü tesirlere sahip olur. Peygamberlerin kalpleri bu niteliktedir. Gazzâlî'nin ayna örneğini eleştiren İbnü'l-Arabî, bunun ileri sürülemez olduğunu kabul eder. Yine kalbin dış dünyadaki varlıklara etkisi tezine karşılık olarak, yaratma ve tesirin ancak Allah tarafından olacağını belirtir. Kendisine göre Allah, yaratma ve yönetmede tek olup, O'nun dışında bir varlığa, bu fiiller nispet edilemez. İbnü'l-Arabî'ye göre, kalbin hariçteki etkisinin, ancak müşahede edilmesi veya doğru haberle ispat edilmesi gerekir. Bu nedenle kalbin söz konusu etkisi, yaratmaya yönelik olamaz ve bu durum kalbin kuvveti ile alakalı kabul edilemez. Zira Allah, önce kalplerde bilginin idrakini yaratır. Sonra onların birbirleriyle bağlantısını kurar. Devamında da onların düzenlenmesi ve belli ölçüler içerisinde tefekkür imkânını oluşturur. Bütün bunlar Allah tarafından bazı yerlerde "şerh", bazılarında ise "tenvir" olarak adlandırılır.¹⁹

Kalbin, günahlardan arınmasının Allah'ın buyurduğu bir kural olduğunu, bu nedenle de bu konuda bir tartışmanın söz konusu olmayacağını belirten İbnü'l-Arabî'nin itiraz ettiği hususun, kalbin saflığının, bizzat kendi niteliği ve özünden kaynaklanan bir özelliği olarak, ilimlerin tecellisini gerekli kıldığı anlayışıdır. Bu doğrultuda manevi kirlere arınmak suretiyle bir kimseye melek ve peygamberlerin görünmesi de, kalbin saflığının bir ürünü olmaması gerekir. Zira Hz. Peygamber'in döneminde, mü'min sahabe yanında, kâfir ve münafık olan kimseler de melekleri insan veya arı suretinde aynen görmüşler ve onun konuşmalarını bizzat işitmişlerdir.

Gazzâlî'nin, dış dünyadan ilgisini keserek arınmış kalbin, bir bilgi aracı olduğu tezine²⁰ karşılık İbnü'l-Arabî, kalbin yaratılmış tüm varlıklarla bağlantısını keserek sadece Allah'a yönelmesinin imkânsız olduğunu vurgular. Zira ona göre bu durum ancak öldükten sonra gerçekleşir. Müellif, bu tezini desteklemek amacıyla, Hz. Peygamber'in kendisinin de gaflete maruz kaldığını, bu nedenle günde yüz defa tövbe ettiğini belirten hadise dikkat çeker. Bu hadise göre ömrü boyunca, dış dünya ile bağlantılı olmak şeklindeki gafletten uzak kalan bir kimsenin var olmasının imkânsız olduğunu özenle vurgular. Bu nedenle hayatı düzenlemenin Kur'an ve sahih sünnete göre yönlendirilmesi gerektiğini belirten İbnü'l-Arabî'ye göre, dini konularda bireysel olarak bir hal tecrübe ile kazanılmış olsa bile, bunların dini bir hüküm ve değer olabilmesi için mutlaka naslarda yer alması zorunludur.²¹

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, 35-36.

²⁰ Gazzalî, *İhyâ*, 3:32-33.

²¹ Ramazan Biçer, "Ortaçağ İslam dünyasındaki dini eğitim ve öğretim sistemine eleştirel bir yaklaşım: İbnü'l-Arabî örneği". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21 (2011): 26.

İbnü'l-Arabî'ye göre Gazzâlî, mûkaşafenin ancak ehil bir kimseden öğrenileceğini söylemektedir. Oysaki kendisine göre, "Eğer her zaman benim yanımda bulunduğunuz hali muhafaza etseydiniz, Allah'a yemin ederim, melekler gelir sizinle musafaha ederlerdi. Siz çarşıda-pazarda hep onlarla içli-dışlı olurdunuz. Ama Yâ Hanzala! Bu işin esası şudur: Bir müddet Rabbe kulluk, bir müddet de dünya için çalışma ve dünya için çalışırken de Rabbi unutmama"²² hadisini ele alarak, ona itirazını sürdürür. Buna göre sahabenin bile manevi hayatının sürekli değişebildiğini, bu nedenle ashabın anlayış ve hayat tarzlarına uygun düşmeyen bir metodun isabetli olamayacağını vurgular.²³ Bu durumda tasavvufi usullerle onların mertebelerine ulaşamayacağını özenle vurgulayan müellif, Gazzâlî'nin keşf anlayışını temellendirmek amacıyla kaydettiği rüya deliline karşı itiraz eder. Kendisine göre sahih rüyaya bir şey denilemez, ancak söz konusu sahih rüyayı mü'minler görebileceği gibi, kâfir ve münafıklar da görebilir. Yine müellif, genelde sufilerin dillendirdiği ve Gazzâlî'nin kendisine, "İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar" hadisini öne sürmesine karşılık, bunun hadis olmadığını, ahiret hayatının dünyadan üstünlüğünü vurgulamak kastıyla uydurulmuş olduğunu kaydeder.²⁴

Ebü Bekir İbnü'l-Arabî, çok yönlü bir bilgin olmakla birlikte, tüm itikadi görüşlerinde Ehl-i sünnet kelamı, daha özelde ise Eş'arî akaidi üzerine hareket etmektedir. Bu doğrultuda o, kerameti inkâr etmemektedir. Kendisine göre keramet, dinin esaslarından birisidir. Ancak keramet, harikulade bir fiil mi yoksa yapılan bir duaya icabet mi olduğu konusunda farklı yaklaşımların olmasını gösteriyor ki keramet olarak kabul edilen birçok eylem, olağanüstü bir fiil olabilir.

İbnü'l-Arabî, kerametın çok nadir vuku bulduğunu belirtmek suretiyle, tasavvuf alanında yol alan insanlarda zuhur eden ve harikuladelik gibi görünen olayların keramet olmadığını ve bunun dini terakki ile bir bağlantısı bulunmadığını vurgulamak istemiştir. Bu tür harikulade olayların, inziva, açlık gibi ruh terbiyesi sonucu oluşan terakkiden kaynaklanan bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. Ruh eğitimi alan herkes için geçerli olan bu olağanüstü nitelik, bir Müslüman için olduğu kadar, bir Budist rahibi ve Hind fakiri için de ulaşılabilecek bir konumdur.²⁵

Gazzâlî'nin bir bilgi edinme yolu olan keşf anlayışını eleştiren İbnü'l-Arabî'nin bu tenkitlerini, İbn Teymiyye gündemine almış ve Gazzâlî'nin kalbin bir bilgi vasıtası olduğu görüşleriyle ilgili olarak kelimcilerin insafsız davrandıklarını söylemiştir. Zira ona göre kelam ve rey âlimleri, Gazzâlî'nin kastetmediği şeyleri, ona nispet etmişlerdir.²⁶

²² Müslim, "Tevbe", 12-13.

²³ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, 28-32.

²⁴ İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-te'vil*, 567-568.

²⁵ Ramazan Biçer, "Bir kelam bilgini olarak Ebü Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre Gazzâlî'nin keşf metodu", *Kelam'da bilgi problemi*, ed. O. Ş. Koloğlu, U. M. Kılavuz, K. Gömbeyaz (Bursa, 2003):250-262.

²⁶ Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantikiyyin* (Lahor: İdâretu Tercümâni's-Sünne, 1976):510-511

İbnü'l-Arabî'nin Bağdat'ta bulunduğu dönemde şehirde Nizamiye medresesi vardır. İbnü'l-Arabî kaldığı süre içerisinde Nizamiye medresesinin eğitim programını da incelemiştir. Nitekim o, ülkesine döndükten sonra eserlerinde Doğu ve Batı eğitim sistemini değerlendiren görüşlerini kaydetmiştir. Burada o, Doğu yani Nizamiye eğitim sistemini daha başarılı bulmuştur. Her iki yakanın eğitim sistemi ile ilgili değerlendirme yapan Ahmet Ocak'a göre Nizamiye medreselerinin yüksek ilmi seviyesi bütün İslâm dünyasından bir câzibe yaratmış ve değişik yerlerden gelen insanlar buralarda okuyup, sonrada bu misyonu memleketlerine taşımışlardır. Bu gayeyle Mağrib ve Endülüs'den gelen pek çok şahsın Nizâmiye medresesinde okudukları görülmüştür. Bunlardan biri olan İbn Tûmert, Mağrib'den gelerek Nizâmiye müderrisi Gazzâlî'den okuyarak memleketine dönmüş ve "Murâbitlar" iktidarını devirerek "Muvahhidûn" iktidarını kurmuştur. Böylece Nizâmiye'de öğrendiklerini hayata geçirerek, Berberiler arasındaki yanlış inançları ve putperestlik kalıntıları temizlemiştir. Benzer şekilde Endülüs'den gelen âlimler Nizâmiye'de okuyarak ülkelerine dönüp, Endülüs'ün ilmen gelişmesini sağladıkları gibi, fikrî planda da pek çok değişimi gerçekleştirmişlerdir. Bütün bunlarda Selçuklu medreselerinin büyük rolü vardır.²⁷

İBNÜ'L-ARABÎ'YE GÖRE BATI VE DOĞU İSLAM ÜLKELERİNDE UYGULANAN EĞİTİM METOTLARININ MUKAYESESİ

Ebü Bekir İbnü'l-Arabî, Bağdat'a yönelik ilmi seyahatinde bir süre Kuzey Afrika'da bulunmuştur. Hem Kuzey Afrika, hem Bağdat hem de Endülüs'te medreseleri ziyaret etmiş, bir müddet medreselerde kalmış ve oralarındaki eğitim metodunu inceleme fırsatı bulmuştur. Bu doğrultuda özellikle Endülüs'teki eğitim ve öğretim metodunu ciddi anlamda eleştirmiştir. Nitekim ona göre çocuklara Endülüs medreselerinde, önce Kur'an öğretiliyor, ardından da edebiyat bilgileri veriliyordu. Bu aşamadan sonra İmam Malik'in *Muvatta'* adlı kitabını ezberliyorlar. Devamında ise *Müdevvene*, ardından İbn Attar'ın (ö. 399/1008) *Vesaiiku*'nu okuyorlar. Bu sıralama Gırnata'lı İbn Sehl'in (ö. 486/1093) *Ahkam*'ı ile son bulmaktadır.²⁸ Bu tarz bir sıralamayı beğenmeyen müellife göre asıl tehlike ülkesinde bulunan taassup ve bunun neticesi olarak da sadece kendi ülkesinin âlimleri ve eserleriyle yetinmeleridir. Yaşadığı çağın insanlarını tanımlarken, onların mezhep taassubunda ileri gittiklerini, delillere bakmaksızın inandıklarını, hatta kendi mezhep anlayışlarına ters bir delil getirilse bile kabul etmediklerini, böylece taklidi din haline getirdiklerini anlatmaktadır. Bu konuda İbnü'l-Arabî şöyle demektedir: "Doğudan ilim sahibi bir insan gelse onu konuşurmuyorlar, onu küçük görüyorlar düşünce ve akidesini gizletmek zorunda bırakıyorlar, o kimse de Maliki mezhebinden görünmek zorunda kalıyordu".²⁹

²⁷ Ahmet Ocak, "Selçuklu medreselerinin Mağrib ve Endülüs üzerindeki etkisi". *Turkish studies* 4:3 (2009), 1622.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, 367.

²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, 365-366; *Kanûnu't-te'vil*, 541.

Ülkesindeki Kur'an öğretimini eleştiren müellif, âlimlerin ezberletme işine önce Nâs suresinden başlamaları Kur'an'ın iniş tertibine aykırı olması ve bunun yanında ergenlik çağına ulaşmayan çocuklara Kur'an'ın manasının anlaşılmasını sağlayan yeterli derecede Arapça öğretilmeden ezberletilmesi İbrance'yi bilmediği halde Tevrat'ı ezberleyen Arap ile aynı konumdadır.³⁰ Yine o *Siracü'l-müridin* adlı eserinde çocukların eğitiminde günlük hayatta sıkça kullanılan "geldi", "gitti", "kalktı" gibi kelimeleri anlayabileceği, ancak bunlar bir cümle haline getirilince anlayamayacağını kaydeder. Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî, medresede verilen eğitimin en sorunlu yönü, anlamını öğretmeden Kur'an'da yetkinlik kazandırılmaya çalışılmasıdır.

İbnü'l-Arabî Doğu'ya yapmış olduğu yolculuğu esnasında geçtiği şehirlerdeki medreselere uğramış onların eğitim metotları hakkında bilgi sahibi olmuş, böylece ülkesinde uygulanan metotla mukayese imkânı bulmuş ve Doğu'da uygulanan eğitim metodunu daha isabetli görmüştür. Batı okullarında Kur'an, yazı matematik ve Arapça öğreniminden sonra gelmektedir. Bazı medreselerde bunları öğrenen bir öğrenci Kur'an ezberlemeye yönelmekte, günlük olarak dörtte bir veya yarım ya da bir hizb ezberlemektedir. Çoğunlukta ise bu ilimlerden sonra hadis, fıkıh ve diğer ilimlere yönelmekte, sonunda fakih veya imam olmaktadır. Bunların birçoğunun bir iki cüzden başka Kur'an'ı ezberlemediğini belirten müellif, Kur'an'ın manasını öğrenmek, ezberlemekten daha uygun olduğunu kaydetmektedir. Yaşadığı dönemdeki insanların çoğunun, Kur'an'ı yüzünden okumalarına rağmen, ayetlerin manalarını anlamaya yönelmediğini özenle vurgulayan İbnü'l-Arabî, bunun Allah'ın elçisinin emirlerine de aykırı olduğunu kaydetmiştir.³¹

Doğu ve Batı İslam ülkelerinde uygulanan eğitim sistemini inceleyen İbnü'l Arabî her iki metot hakkında görüşlerini sıraladıktan sonra kendisi bu konuda sentez niteliğinde şöyle bir eğitim sistemini ortaya koymuştur: akli temayüze sahip olan Müslüman bir çocuğa, inanması gereken konular öğretilmelidir. Daha sonra yazma işine geçilmeli, ardından matematik ilmi talim edilmelidir. Bundan sonra Arapça şiirler ezberletilmeli, sarf ve nahiv ilminden müteşekkil Arapça dilbilgisi öğretimi verilmelidir. Öğrenci on yaşını aştıktan sonra Allah'ın kitabına yönlendirilmeli, bu aşamada feraiz, matematik, ensab ilmi ve tıp ile ilgili alanları öğrenciye aktarılmalıdır. Bununla birlikte o bütün bu ilimlerin birer vesile konumunda olduğunu ve asıl maksada geçemeyeceğini de ifade eder.³² Ona göre ilimleri öğrenmenin temel amacı, Allah'ı tanımaya odaklanmak ve insanlara yararlı olmaya çabalamaktır.

³⁰ İbnü'l-Arabî, *Kanûnu't-te'vil*, 643.

³¹ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, nşr. M. Abdülkadir Ata, 4 (Beyrut: Darü'l-fikr, ts):1795.

³² İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, 370-371.

İlimlerde dallara ayrılmanın önemine değinen müellif, ilim yolunda yürüyen öğrencilerin bir alanda uzmanlaşmasının gerekliliğini vurgularken, genel anlamda da kişinin belli bir alana takılıp kalmamasına önemle değinmektedir.³³ Zira ona göre ilim yolcusu, bir alanda uzmanlaşmakla birlikte, diğer ilim dallarına kayıtsız da kalmamalıdır. Bu doğrultuda yazar, bilim dalları arası çalışmaları önermektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu görüşleri, Gazzâlî'nin eğitim anlayışı ile uyumaktadır.³⁴

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin özgün olarak kabul ettiği ve medreselerde uygulanması amacıyla teklifte bulunduğu bu eğitim ve öğretim metodu, İbn Haldun'un tenkitlerine maruz kalmıştır. Zira İbn Haldun, Kur'an eğitiminin daha ileriki yaşlara ötelenmesinin, Kur'an'ı öğrenmesini geciktireceğini, böylece talebenin Kur'an ezberlemede zorlanabileceğini söyler. İbn Haldun'a göre küçük yaşta öğrenilenler daha çok akılda kalır. Daha sonra öğrenilecek olan diğer dini bilimler, bunun üzerine kurulmalıdır. Bu eleştirilere rağmen İbn Haldun, İbnü'l-Arabî'nin eğitim metodunun özgün olduğunu belirtir.³⁵

SONUÇ

Endülüs'te Murabıtlar döneminde ciddi anlamda Maliki mezhebi merkezli bir bağınazlık vardır. Murâbit hükümdarı Ali b. Yusuf b. Taşfin zamanında başlayan resmi söylemden farklı düşünme özgürlüğünü kısıtlama ve hatta yasaklama, Murâbitlar devri boyunca devam etmiştir. Ardından ülkeye hükmeden Muvahhidin döneminde, anlayış ve uygulama tam tersine döndü. Zira Mâlikî mezhebi mensuplarına karşı bir harekete geçildi. Muvahhidler döneminde, önceleri karşı çıkılan kelimeler ilmi bu yönetimde canlandı. Es'arîliğin ve kısmen Mu'tezile'nin görüşleri rahatlıkla konuşulur hale geldi. Tasavvufi hareketler devlet ve toplum nezdinde yer tutmaya başladı. Felsefe dar alanda da olsa, kendisini ifade imkânı buldu.

Murâbit emirinin buyruğuyla eserleri yakılan Gazzâlî de bu dönemde makbul olmaya başladı. Gazzâlî'nin Endülüs'te kabul görmesinin en önemli amillerden birisi İbnü'l-Arabî'dir. Zira o Doğu'ya yapmış olduğu ilmi yolculuk sonrası ülkesinde döndüğünde yanına almış olduğu kitaplar arasında onun *İhyâ'sı* da bulunmuştur.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, kendisiyle tanışmak istediği Gazzâlî ile birlikte özel derslerde bulunmuş, onun görüşlerini anlamaya çalışmış ve özel ders ortamında anlamadıklarını sormuş, yeri geldiğinde itiraz ederek, tartışmalara girmiştir. Endülüs'e döndükten sonra Gazzâlî ile yapmış olduğu fikir alışverişi ve tartışmaları, özellikle eğitim ve öğretime yönelik mevzuları *el-Es'ile* adıyla müstakil bir risalede toplamıştır.

³³ İbnü'l-Arabî, *Kanunü't-te'vil*, 636-639.

³⁴ Gazzali, *İhyâ*, 1:74.

³⁵ Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, İbn Haldun, *Mukaddime*. nşr. Ali Abdülvahid Vâfi, (Kahire, t.y.) I:540.

Birçok defa Gazzâlî'yi eleştirirken, burada onun tüm görüşlerini tenkit etmemiş, başta tasavvufi düşüncelerini olmak üzere, kendisine uygun düşmeyen yaklaşımlarını eleştirmiştir. Bunu yaparken de 'hocam', 'üstadım' gibi nitelemeleri kullanmak suretiyle, saygıda kusur etmemiştir.

İbnü'l-Arabî, çağındaki bağnazlıkları tüm boyutlarıyla bizzat yaşamış, mezhep taassubunun yaygınlaştığından şikâyet etmiştir. İnsanların akli kullanmak yerine taklide yöneldiklerini defalarca vurgulamış, bunun dinin özüne aykırı olduğunu belirtmiştir. Yazarın yapmış olduğu tenkitler dikkate alındığında, onun amacının gerçeğe ulaşmak ve hakikati elde etmek olduğu belirgin bir şekilde görülecektir. Zira o, belirli bir kesimin, grubun, mezhebin ve kişilerin sözcüsü konumunda olmamış, karşı tarafı tenkit ederken, mensup olduğu itikadî, ameli mezhepleri ve onların düşünce biçimlerini de eleştirmiştir.

KAYNAKLAR

- Biçer, Ramazan. "Bir kelim bilgini olarak Ebü Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre Gazzâlî'nin keşf metodu", *Kelam'da bilgi problemi*, ed. O. Ş. Koloğlu, U. M. Kılavuz, K. Gömbeyaz. Bursa, 2003.
- Biçer, Ramazan. "Ortaçağ İslam dünyasındaki dinî eğitim ve öğretim sistemine eleştirel bir yaklaşım: İbnü'l-Arabî örneği". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21 (2011): 22-32.
- Bozkurt, Birgül. "Endülüs'te Gazzâlî algısı". *Beytulhikme Int Jour Phil* 7:1, 2017, 245-309.
- Emin, Ahmed. *Zuhrü'l-İslam*. Beyrut, ts.
- Gazzâlî, Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u ulumi'd-din*. Beyrut: Darü'l-hadi, 1986.
- Hâkim Nisabürî, Ebü Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, nşr. Yusuf Abdullah el-Mar'aşli. Beyrut, 1986.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliiyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*. nşr. Ali Abdülvahid Vâfi. Kahire, t.y.
- İbn İzârî, Ebü Abdullah Muhammed el-Merraküşî, *el-Beyanü'l-Mugrib fi ahbâri 'l-Endelüs ve'l-Magrib*, nşr. Colin-Georges-Seraphin. Beyrut: Darü's-sekafe, 1967.
- İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *er-Red ale'l-mantikiyyin*. Lahor: İdâretu Tercümânî's-Sünne, 1976.
- İbnü'l-Arabî, Ebü Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. M. Abdülkadir Ata. Beyrut: Darü'l-fikr, ts.
- ~~İbnü'l-Arabî, Ebü Bekir. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, nşr. Ammar Talibi. Doha 1992.~~
- ~~İbnü'l-Arabî, Ebü Bekir. *el-Ecvibe, el-Mecmu* içinde. Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi MS: 297-3. A-AI-LA. 1-24.~~
- ~~İbnü'l-Arabî, Ebü Bekir. *Kânûnu't-te'vil*. Nşr. Muhammed es-Suleymani. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1986.~~
- ~~İbnü'l-Arabî, Ebü Bekir. *Sirâcü'l-mürîdîn fi sebîli'l-mühtedîn* Kahire, Darü'l-kütübî'l-Mısıriyye, nr. 20384 'b'.~~
- İbnü'l-Ebbâr, Ebü Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebi Bekr. *et-Tekmile li-Kitâbi's-sıla*, nşr. Francisco Codera y Zaidin, Madrid: Apud Josephum de Rojas, 1886.

Kisânî, Muhammed Muntasır, *el-Gazzâlî ve'l-Magrib*. Dımaşk, 1961.

Makkârî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Ezhârü'r-riyâz fi ahbâri'l-İyâz*, nşr. İbrahim el-Ebyari, Mustafa es-Saki. Rabat: İhyâü't-Türasi'l-İslami, 1978.

Ocak, Ahmet. "Selçuklu medreselerinin Mağrib ve Endülüs üzerindeki etkisi". *Turkish studies* 4:3 (2009):1622-1647.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: Siyasi tarih*. Ankara: TDV yayınları, 2013.

Usta, Mustafa ve Biçer, Ramazan. "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin kelim ve eğitim görüşleri". *Din eğitimi araştırmalar dergisi*, 7, 2004, 381-402.

DIŞLAYICI DİL İLE YAPICI SÖYLEM ARASINDA MEZHEPLERİN İTİKAT SAVUNUSU

Hüseyin DOĞAN*

GİRİŞ

İnsan, psiko-sosyal bir varlıktır. Bu açıdan o, birlikte yaşamak, düşünmek ve araştırmak ister. Kur'ân nokta-i nazarından bakıldığında yaratılış itibarıyla en mükemmel bir şekilde varlık âlemine getirilmiş olan insan yapısı gereği sürekli değişimin, hareketin ve dinamizmin öznesi olmuştur. Bu nedenle de insan, tarihî sürece de paralel olarak sürekli olarak bir arayış, istem, gayret, mücadele, düşünme, tasavvur ve içtihadın çabasında olmuştur. Çünkü bu yolculuk, onun insan olmasının tabii bir sonucudur. İnsanoğlu dünya yolculuğundaki bu merak ve araştırma duygusunun bir sonucu olarak durağan, statik, değişime kapalı ve sabitleşen bir hayatı tercih etmediğinden hep değişikliklerin ve yeni ufukların arayışı içerisinde olmuştur. Yeni ufuklara, arayışlara ve fikrî dinamizme doğru koşan insanın en önemli aracı ise, “neden”, “niçin” ve “nasıl” sorularını sormak olmuştur. İnsan bu sorulara, yaşadığı döneminin içerdiği koşulları çerçevesinde yanıt bulmaya çalışmıştır. Dolayısıyla, her dönemin insanı geçmişten ona ulaşan bilgileri, hangi kaynaktan gelirse gelsin irdelemeden, araştırmadan ve sorgulamadan benimsemeye pek olumlu yaklaşmamıştır. Bu, onu tamamen reddettiği anlamına da gelmez. Çünkü insanoğlunun ortaya koyduğu en önemli ürün, geçmişten günümüze ulaşan bilgi birikimleri ve tecrübeleridir. Bu bilgi birikimleri içinde, kendisinin mutlak doğru bilgi olduğunu ve her türlü değişime kapalı olan hatta hiçbir akli, mantıki ve rasyonel zeminde tartışılmaya, sorgulanmaya gerek duymadan benimsenmeyi isteyen öğretisi ve ideolojiler olduğu gibi irdelenmesine, akli, mantıki zeminlerde objektif ve doğru bir şekilde tartışılmasına izin veren hatta tartışılmasını teşvik eden sistemler de vardır.

1. Dışlayıcı ve Ötekileştirici Dilin Temel Nedenleri

1.1. Tekçi-Mutlakçı Bakış

İnançtaki tekçilik-mutlaklık, anlaşılır ve kabul edilebilir olsa da düşünce ve fikir düzeyinde o denli sıkıntılı ve zorlayıcıdır. Bütün insanlar, aynı anda aynı şeyleri düşünemez ya da benzeri tepkileri gösteremezler. Bu durum, onların fitrî yapısını zorlayan hatta bozan en önemli bir durumdur. Çünkü tekçi-mutlakçı anlayışta sadece belli bir inanç, düşünce, ideoloji, arzu ve görüşe bağlılık gösterme, onu kut-

* Doç.Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (huseyindogan5555@hotmail.com).

sama, tahkik etmeme ve irdelememe vardır. Bu mantığa göre eskiden ya da gelecekte ne nasıl aktarılmışsa, onu hiç kurcalamamak, araştırmamak ve değerlendirmemek esastır. Dogmatizm olarak da isimlendirilen bu anlayış, kendi üstünde veya kendisine alternatif hiçbir inancı, düşünceyi ve ideolojiyi geçerli ve makbul kabul etmemektedir.

Bu dogmatizm, nesnel alanda veya dünyevî sahada sadece belli bir düşünceyi, görüşü, tutkuyu ve ideolojiyi kutsama, onu eleştirmeme ve incelememe bağlamında söz konusu olabileceği gibi dinî-itikâdî alanda da kendini ortaya koyabilmektedir. İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'ân ve hadisin dışındaki her şey insanî, ahlâkî, tarihî, siyasî ve sosyal bütün faktörleri kendi içinde taşımaktadır. İcmâ ve kıyâsın dahi ancak, insanî unsurlarla birlikte teşekkül edebileceğini dikkate aldığımızda bu ayrıntı iyice gün yüzüne çıkmış olur.

Tekçi-mutlakçı anlayışta, kendisi dışındaki hiçbir inanç, görüş, düşünce ve ideolojiye yer yoktur. Sadece kendisinin haklı ve geçerli olduğunu, bu sebeple de anlamı, değişimi, dönüşümü ve fikrî kırılmayı ancak kendi dünyasıyla sınırlı kılar. Bu nedenle tekçi-mutlakçılığın olduğu yerde fikrîsel ve düşünsel kırılmalardan kesinlikle bahsedilemez.¹ Bu nedenle İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkmış olan bazı mezhebî teşekküller ve kelâm okulları, zamanla kendi dinî inanç, görüş ve yaklaşımlarının geçerliliğini ve doğruluğunu savunarak kendileri dışındaki oluşum ve anlayışlara hep kapalı kalmışlardır. Bu açıdan tekçi-mutlakçı bakışın verdiği etkiyle hareket, kendi dinî-itikâdî anlayışları yani gelenekleri dışındaki bütün insanî ve ahlâkî ve teşekkülleri yok sayma, son tahlilde hiçbir gelişim, dönüşüm ve ivmeyi yakalayamama anlamına gelir. Bu durum, bir fikir ve düşünce tutulması olarak da tarif edilebilir. Ancak evrende geçerli ve haklı olan tek-mutlak şey ise fikrî değişim, gelişim ve dönüşümdür. Unutulmamalıdır ki, hiçbir zaman fikrî çalkantı ve ideoloji epistemolojiden önce oluşturulmamalıdır. Şayet sistematik bir ideoloji oluşturulabilirse, ancak o zaman sistematik bir epistemolojiden bahsedilebilir. Yoksa fikrîsel-düşünsel değişim ve gelişim, yozlaşmış bir ideolojiye terk edilirse, orada “çatışma” ve “dışlama” baş gösterir.

1.2. Siyasî Güç ve Otoritenin Etkisi

Siyaset ve yönetim, insanların daha çok dış dünyalarına, ilişkilerine ve nesnel alandaki hukuk ve münasebetlerine ilişkin etki ve yönlendirmede bulunurken din ise, onların zihin ve gönül dünyalarına hitap etmektedir. Kur'ân, imam ve halifeyi insanî, dünyevî ve ahlâkî düzlemdeki ilişkiler için bir gereklilik olarak bizlere sunmuştur. Çünkü insanların başıboşluğu, dağınıklığı ve gelişi güzel hareket etmeleri hiçbir şekilde Kur'ân tarafından tasvip edilmemiştir. Bu nedenle Kur'ân, her defasında insanların kendilerine uygun olan yönetici ve devlet adamlarını başlarına getirmelerini salık vermiştir. Ancak Kur'ân'ın telkin ettiği bu anlayışta devlet baş-

¹ Mahsum Aytepe, “Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i bi'l-Ma'rûf Nehy-i 'Ani'l-Münker”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/1 (2017), 85-87.

kanı olacak insanların isim ve kimlikleri belirtilmemiştir. Dolayısıyla yönetim ve idare, sosyal maslahata da uygun olarak insanların tercih ve inisiyatifine bırakılmış, bu çerçevede zorlayıcı olunmamıştır. Sonradan gelen İslâm âlimleri ve müçtehitler ise, devlet başkanı veya yönetici olmanın bazı kriterlerini saptamışlardır. Onlara göre devlet başkanı adil, dürüst, âlim ve ehl-i takvâ olmalıdır.

Hız. Peygamber (s.a.v.) döneminde herhangi bir iktidar kavgası ya da siyasî ve ideolojik bir tartışma yaşanmamışken, idarenin ve siyasetin insanların uhdesine geçmesinden sonra İslâm dünyasında bölünmeler ve fikrî kırılmalar baş göstermiştir. Özellikle de halifeler dönemine baş gösteren iç mücadele ve savaşların kahir ekseriyeti, tamamen dünyevî ve siyasî kaygılarla varlık bulmuştur. Bu durum belli bir dönemden sonra sadece siyasî kırılma ve çalkantı ile sınırlı kalmamış, diğer taraftan dinî-itikâdî tartışmaları beraberinde getirmiştir. Hiç kuşkusuz Emeviler'in Arap ırkçılığına dayanan siyaset ve idare anlayışları, dinî-itikâdî teşekküllerin de bu minvalde yol almasında en büyük etkindir. Onlar Arap ırkçılığına dayanan bir siyaseti desteklerinden, kendilerinden olmayan mevaliyi ve onların dinî telakkilerini de yok hükmünde kabul etmişlerdir. Bu dönemde baş gösteren direniş ve ayaklanmaları özellikle de yaşanan "Kerbela Olayı"nı bu çerçevede ele almak ve değerlendirmek gerekmektedir. Üsteki yönetim ve siyasî algı neyi düşünüyorsa, aynı şekilde dinî-itikâdî paradigmanın da bu istikamette şekillenmesini talep etmişlerdir. Fakat üzülmek gerekir ki bu uygulama ve tasarruf, onların sonunu hazırlamış ve tarih sahnesinden çekilmelerine neden olmuştur. Aynı durum bir hoşgörü ve tahammül sloganıyla ortaya çıkan Abbasiler'de de gözükmektedir. Bir dönem sonra Halife el-Me'mûn eliyle oluşturulan "Halku'l-Kur'ân" engizisyonu, Abbasi iktidarının sonunun habercisi olmuş, insanlar haksız yere yaratılan bir doktrin uğruna heba edilmiş ve tarih, insanlık ve ahlâk katledilmiştir. Kısacası Abbasi iktidarı da, kendi siyasetleriyle uyuşmayan, onlara muhalif her türlü inanç, görüş ve düşünceleri tutsak etmiştir.

Siyasî erk ve gücü ellerinde bulunduran İslâm devlet adamları, muhalefeti sadece kendileri gibi düşünmeyen, onlara karşı çıkan ve otoritelerini sarsan oluşumlar olarak görmüşlerdir. Oysaki Kur'ân, insanın yaratılış felsefesine de uygun olarak şöyle buyurmuştur: "*Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar da, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birisini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamedederek daima tesbih ve takdis ediyoruz" demişlerdir. Allah da, "Ben, sizin bilmediklerinizi bilirim" demişti.*"² Bu âyette, sadece insanın yaratılış ve yeryüzü serüveni değil³, onun nasıl bir yapıda olduğuna işaret vardır. Buna göre insanın, Allah tarafından yeryüzünde "halife" olarak yaratılmış olması, ona siyaset etme ve idarede bulunma dışında "muhalefet etme" hakkı ve hürriyetini de tanımıştır. İnsanın muhalefeti her daim olumsuz, menfî ve kaygı verici olmaz. Bazen de bu muhaleftten olumlu, ufuk açıcı ve kayda değer insanî ve ahlâkî kazanım ve tecrübe-

² el-Bakara 2/30.

³ Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji -İnsanın Yeryüzü Serüveni-*, (Ankara: Lotus Yay., 2010), 9-11.

ler çıkartılabilir. O nedenle tarihî tecrübeler ışığında konuşmak gerekirse bugünün devlet ve siyaset adamları da, muhalefeti ya da kendilerine olan karşı koyuşu asla bir direnme, yaftalama ve baskı unsuru olarak değerlendirmemelidirler. İslâm toplumunda devlet adamları ve yöneticiler de dâhil olmak üzere herkes birbirini düzeltmek ve uyarmak zorundadır.

Ne yazık ki İslâm düşünce tarihini göz önüne aldığımızda dinin ve dinî anlayışın insan dünyasındaki yansımaları olan mezhebî ve kelâmî teşekküllerin, hep siyaset ve idare denetiminde olduğunu müşahede etmekteyiz. Öyle ki siyaset ve idare, söz konusu dinî-itikâdî yapılanmaları teşvik ederek ve destekleyerek onların güç ve nüfuzundan yararlanmak istediği gibi kimi zaman da onlar aracılığı ile halkı teskin etme, sabitleme ve uhdesinde tutmanın gayretinde olmuştur. Bu sebeple belli bir dönemde birlikte hareket edilen ve dirsek teması sağlanan mezhebî anlayışlar, zamanla ya dışlanmışlar ya da bastırılmışlardır. Bunun en büyük nedeni de, siyaset-mezhep çatışmasının yaşanmış olmasıdır. Çünkü belli bir dönem yönetim ve siyaset tarafından teşvik edilen ve desteklenen dinî-mezhebî anlayışın, belli bir dönemden sonra ötelenmesi ve bastırılması, ancak siyasi arenadaki aktörlerin bakış açısı ve kişisel tutumlarıyla ilgili olsa gerektir. Hiç kuşkusuz hicrî III. yüzyılda Horasan'da neşet etmiş olan Kerrâmî söylemin de, bir dönem yani Karahanlılar ve Gazneliler döneminde devlet eliyle teşvik edildiği ve desteklendiği hatta sultanlar tarafından bu mezhebin âlimlerinin taltif edildiği bir gerçektir. Ancak durum, Selçuklu idarecilerine geldiğinde değişiklik arz etmiş, bu sefer de Eş'arî-Şâfi'î din anlayışından yana tavır konmuştur.

1.3. Mezhebî Taklit ve Taassubun Yaygınlaşması

Mezhebî taklit ve taassup, tam bir “ön görümsüzlük” ve “cehâlet” demektir. “*Taklîd*”, başkalarını aynen tekrarlama, onların söyledikleriyle sınırlı ve mukayyed kalma, eskilerin ve geleneğin telkininden başka hiçbir şeyi düşünmemeye; kısacası, kutsama ve yüceltme anlamına gelmektedir. “*Taassup*” da, beli bir inanç, görüş ve düşünceyi değişmez ve yanılmaz kabul ederek körü körüne ona tutunma, bağlanma ve geçerlilik ve doğruluğundan hiç kuşkulananmama demektir. Hatta “taassup” kavramının, “*asabiyet sahibi olmak, soy ve milliyet takibi yapmak*”⁴ gibi farklı anlamları da mevcuttur. Dinî açıdan bakıldığında ise “taassup”, her hangi bir konuda, haklı-haksız ayırımını yapmaksızın birinin başkalarını kendi taraftarlığına çağırması, bir bakıma taraftarlık ve ırkçılık yapması anlamlarına gelmektedir. Başka bir söylemle, “taassup”, bir konuda delil ortaya konduktan sonra, herhangi bir tarafa meyilden dolayı kasıtlı olarak gerçeği kabul etmemek, doğruya ve hakikate yanaşmamak demektir.

⁴ Ebu'l-Fazl Cemâluddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, (Beyrut: Dâru lisâni'l-'arab, ts.), 3: 54-55; Ebû Kâsım Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-kur'ân*, nşr. Kahraman Yay., (İstanbul: 1989), 336.

“Taassup” ve “taklit”te ortak olan temel unsur, insan aklının kullanılmaması bir anlamda hata, yanlış ve kusurda ısrar edilmesi ve direnilmesi; yanlış veya doğru demeden herhangi bir otoritenin (dinî ya da insanî) söz ve eylemine ön kabullü ve hiçbir endişe hissetmeksizin bağlanma ve tutunma yönelimi taşımaktadır. Öyle ki, insanın yapısında var olan bu temayül ve farkında olmadan beliren bilinçaltı durumu, insana yön vermekte onun zihin ve gönül dünyasına tahakküm etmektedir. Bu bağlamda, insanın zihninde ve kalbinde zamanla kutsallaştırılan bu türden bir takım düşünce, inanç ve kanılar dogma haline gelmekte ve insanları, bu türden düşünce, inanç ya da kanılarının savunuculuğuna soyundurarak bu doğrultuda birtakım kanıtlar bulmaya ve dinî-itikâdî bağnazlığa sevk etmektedir. Hiç kuşkusuz böylesi bir kabul ve tutum, elbette ki insanları görüş ayrılığına ve kısır çekişmelerin içine sürükleyecektir.

İslâm kelâmcıları, kişinin İslâm’la tanışması ya da onun ilk imânın taklidi olarak oluştuğunu savunduklarından başlangıçta “*taklidi imâna*” cevaz vermişlerse de, bir dönem sonra kişinin imânını akli, mantıki ve rasyonel birtakım delillerle temellendirmesi gerektiğini savunmuşlardır. Kısacası onlar, “tahkîki ve ilmî imân” anlayışını savunmuşlardır. Bilindiği üzere insan, Kur’ân’ın ifadesine göre en güzel bir biçimde yaratılmış olmakla birlikte⁵ aynı zamanda genetik yapısı itibariyle hata ve yanlış yapmaya elverişli bir varlıktır. Öyle ki, “insan” kavramının semantiği ele alınırken onun, köken olarak “nisyân”dan geldiği, yani “unutkanlık” ve “hata edebilirlik” özelliği ile bire bir özdeşleştiği ifade edilmektedir.⁶ Nitekim Hz. Âdem (a.s.) cennetteki görev ve sorumluluğunu unuttuğu için ya da Şeytân kendisini yanlış yönlendirdiği için onun nesline de nihayetinde, “insân” denmiştir.⁷ Kaldı ki, Kur’ân’da Hz. Âdem için, “*Andolsun ki, biz, daha önce de Âdem’e (Cennetteki ağacın meyvesinden yeme diye) bir emir vermiştik. Ne var ki, o, bunu (ahdini) unuttu. Biz, onda bir kararlılık bulamadık*”⁸ denmektedir. Peygamberler için bile unutkanlık söz konusu iken, normal insanlar için bu zafiyet çok daha açık olarak ortada durmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, her insanın insan olma özelliğinden dolayı hata ve yanlış yapabileceğini kendi hadislerinde açıkça beyân etmiştir.⁹ Görüldüğü üzere bu ve benzeri nasslar (dinî ifadeler), hata ve yanlış yapmanın insanın biyolojik ve fizyolojik yapısından kaynaklandığını göstermektedir. Söz konusu bu ayrıntı, dinî metinlerde her zaman için kendisinden kaçınılmaz bir gerçek olarak göz önünde bulundurulmuş ve insana sürekli olarak, “*Ey Rabbimiz! Unutur ya da yanılırsak (hata edersek) bizi [onlardan] sorumlu tutma!*”¹⁰ biçiminde yaratanına karşı duâ ve niyazda bulunması tavsiye edilmiştir. Bu durumda, insanın kendi yapısından kaynaklanan

⁵ et-Tîn 95/4.

⁶ İsfehâni, *Müfredât*, 28.

⁷ İsfehâni, *Müfredât*, 28-29.

⁸ et-Tâhâ 20/115.

⁹ Ebû İsmâ Muhammed b. et-Tirmizî, *es-Sünen*, (Kitâbu'l-Kiyâmet), (İstanbul: 1981), 74.

¹⁰ el-Bakara 2/286.

hata ve kusurları genel olarak iki kategoride ya da iki aşamada ele almak veya değerlendirmek mümkündür:

i. Üzerinde araştırma ve inceleme yapıldığı halde, her şeye rağmen kaçınılmaz olarak ortaya çıkan hatalardır ki bu türden hata ve yanlışları yapan insanlar doğruyu, gerçeği ve nesnel olanı bulmaya çalıştıkları ya da böylesi bir aktivitenin içinde olduklarından her şeye rağmen mazur kabul edilirler.

ii. Araştırılacak olan konu üzerinde doğru, tutarlı ve gerçekçi yöntemlere başvurmaksızın doğrudan doğruya maksatlı olarak art niyetli ya da kötü düşünceli kimselerce oluşturulan hata ve yanlış türleridir. İslâm düşünce tarihinde dinî metinleri okunması, anlaşılması ve yorumlanması konusunda özellikle de kendi istek, hevâ ve heveslerine uygun bir tarzda hareket eden art niyetli veya kötü düşünceli kimselerin, dinî naslar üzerinde yapmış olduğu bu tahrif ve tahrîbatı çağdaş müfessirlerden İzzet Derveze şu sözleriyle dillendirmektedir:

“Birçok hatanın siyasal, mezhepsel, etnik; hukuki ve kelâmî bölümlerden etkilenmiş olduğu; birçoğunun ise, kötü ve maksatlı kötü ve art niyetinden dolayı çarpıtıldığı, değiştirildiği ve hatta tahrif edildiği bir realitedir. Bunun nedeni, (saf) zihinleri bulandırmak, yanlış bilgilendirmek, bir anlamda da muhalifler hakkında olumsuz bir propaganda yapmaktır.”¹¹

2. İtikâdi Mezhepler Arasında Gerçekleşen Bazı Kelâmî Polemikler

2.1. Allah'ın Zâtı Hakkındaki Tartışmalar

Kerrâmiyye Allah'ın zâtı hakkında, “O, cisim ve cevherdir; ancak bizim bildiğimiz veya tasavvur ettiğimiz cisimler gibi değildir” biçiminde bir görüş ileri sürmüştür.¹² Özellikle de Muhammed b. Kerrâm'dan sonraki süreçte Kerrâmî fırkalarca dile getirilen bu ifade veya bakış açısı, İslâm kültüründe Kerrâmiyye dönük ciddi anlamda eleştiri ve ithamların yapılmasına neden olmuştur. Eş'arî 'Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037), bu tartışmayı şöyle aktarmaktadır:

“Muhakkak ki Yüce Allah, Zât'ın birliği ve Cevher'in birliğidir.” Bugün ona uyanlar, haberin yayılması ile rezil olmaktan korktukları için halkın yanında, Yüce Allah'a “cevher” denmesine izin vermezler. Ancak O'na “cisim” adını vermeleri, “cevher” adını vermelerinden daha iğrençtir. [Kerrâmiyye] Allah'ın “cisim” olduğunu söylemesine rağmen, O'na “cevher” demekten kaçınmaları, Râfizîler'den Şeytân et-Tâk'ın, Allah'ın, insan sure-

¹¹ İzzet Derveze, *Kur'an'ın u'l-Mecid -Ku'an'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması-*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Ekin Yay., 1997), 185-186; Cemâleddin el-Kâsımî, *Kur'an'ı Anlamak -Tefsîr İlminin Temel Meseleleri-*, trc. Sezai Özel, (İstanbul: İz Yay., 1990), 61-67.

¹² Ebû Mûti' Mekkûl b. Fazl el- Belhî en-Nesefî, *Kitâbu'r-redd 'alâ ehli'l-bed'i ve'l-ehvâ'i ve'd-dâleti*, thk. Marie Bernard, (Kahire: Annales İslamologies, ts.), 93; Seyfüddin el-Âmidî, *Gâyetu'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm*, thk. Hasan Mahmûd 'Abdillatif, (Kahire: 1391/1971), 7-9, 14.

tinde olduğunu söylemesine rağmen, O'na "cisim" demekten kaçınması gibidir. Seçilen şeyler kötü olduğunda, herhangi bir kıyasa gitmek faydasızdır."¹³

Bilindiği üzere ilk dönemlerde, yabancı ilâhiyat ve kültürlerin İslâm düşüncesine olan sirayetlerinden sonra "yoktan yaratma teorisi", "cevher-araz metafiziği" ve "ilâhî sıfatlar" gibi temel problemler tartışılmıştır. Özellikle de "cevher-araz metafiziği", ilk dönemlerde henüz kavramların yerli yerine oturmaması ve içeriklerinin de tamamıyla doldurulamaması sebebiyle, önemli boyutta fikrî çalkantı ve münâzaralara neden oluşturmuştur.¹⁴ Dolayısıyla kelâmcılar ve filozoflar kendi aralarındaki tartışmalarda dahi, kimi zaman "cevher" kavramını "cisim" kavramı yerine; kimi zaman da "cisim" kavramını, "cevher" yerine kullanmaktan çekinmemişlerdir. Onlara göre, "Allah" kavramını ifade etmede veya nesnel alanda O'nun karşılığını bulma hususunda, ("Allah" kavramını) bazen "cisim" olarak, bazen de "cevher" olarak karşılamak/ifade etmek istemişlerdir.¹⁵ Bu nedenledir ki Ebû Hüseyin es-Sâlihî, "cisim" kavramını, "cevher" kavramının yerine kullanmış ve aralarında da herhangi bir fark gözetmemiştir.¹⁶ Aynı şekilde İslâm düşüncesinde Allah'ı, bir "cisim" olarak vasıflandırma anlayışının izlerine, ilk dönemlerde hem Müfessir Mukâtil b. Süleymân'da (öl.150/767) hem de Şii kelâmcı Hişâm b. el-Hakem'de (öl.190/805) rastlamaktayız.¹⁷ Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî'ye (öl.493/1099) göre Hişâm b. el-Hakem, Allah'ın cisim olduğunu kible ehlinde söyleyen ilk kişidir. O, şöyle demiştir:

"Allah, cisimdir; O, et ve kandan müteşekkil insan suretindedir. O, nûrdur; hatta parlaklıkta billur gibidir."¹⁸

Kerrâmiyye, tamamen dünyevî, insanî ve ahlâkî unsurlardan hareketle farklı bir bakış açısı geliştirerek Allah hakkında "cisim" kavramını kullanmıştır. el-Pezdevî'nin de vurguladığı gibi onlar, "cisim" sözcüğünü, aslında "isim" anlamında kullanmışlardır. Kerrâmiyye'nin teşekkül ettiği hicrî III. yüzyılın sonları ile IV. yüzyılın başlarında İslâm toplumunda Yahûdi ve Hıristiyan dinlerinin etkisiyle "teşbihçi" ve "tecsimci" görüşlerin çokça tartışıldığı malumdur. İlk dönemlerde felsefenin de etkisiyle İslâm Kelâmında, özellikle de Allah-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda neredeyse bütün dinî, itikâdî ve felsefî oluşumlar, bu nazariyeden isti-

¹³ Ebû Mansûr 'Abdilkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, (Ankara: TDV Yay., 1991), 161.

¹⁴ Âmidî, *Gâyetu'l-merâm*, 246-258.

¹⁵ Ebû Mansûr 'Abdilkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu el-milel ve'n-nihal*, thk. Elbîr Nasrî Nâdir, (Beyrut: 1986), 149.

¹⁶ Çağfer Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, (Bursa: Arasta Yay., 2003), 55.

¹⁷ Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1998), 67.

¹⁸ Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sunnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yay., 2013), 46.

fade etmişlerdir.¹⁹ el-Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin dillendirdiği “Allah, cisimdir” görüşleri yüzünden, “onların Müşebbihe ve Mücessime'ye dâhil olduklarını” kabul etmektedir.²⁰ Mevcut durumda Mâtürîdî kelâmcılardan el-Pezdevî'nin açıkça beyan ettiği gibi Kerrâmiyye, hakikatte şunu söylemek istemiştir: “Allah, hakikî olarak değil, isim olarak “cisimdir”. Bizim bildiğimiz cisimler gibi değil, ama “cisimdir.”²¹

Kerrâmiyye, “Allah, cisimdir” derken, tamamen içsel-bâtınî bir tasavvurla bunu söylemiştir. Kerrâmî söylem, kesinlikle teşbîhi ve teccîmî reddeder. Onların tahayyülünde Allah'a bir mekân ve yer tayin etmek olmamıştır ki, Allah'ı belli bir mekân ve konumda tasavvur etsinler. Bu nedenle de onların, *Allah'ın bir mekânı vardır, dolayısıyla da Allah, o mekânı dolduran bir cisimdir* biçimdeki anlayışa kucak açmaları hiçbir biçimde geçerli ve tutarlı değildir. Muhtemelen o dönemde Horasan'da Mâtürîdî kelâmcılarınca söylenen, “Allah, şeydir” sözünü, Kerrâmiyye biraz daha tasavvufî ve mistik bir çehreye bürümüş olabilir. Kerrâmiyye'ye göre nasıl ki, Mâtürîdîler'ce dillendirilen “Allah, şeydir” ifadesinden, “Allah, mevcuttur” manası çıkıyorsa²²; aynı şekilde “Allah, cisimdir” sözünden de, “Allah, vardır” anlamı çıkarılmalıdır. Bu cümleden hareketle Mâtürîdî kelâmcıların, “Allah şeydir; ancak bizim bildiğimiz şeyler gibi değildir” yaklaşımıyla, Kerrâmîler'in beyan ettikleri, “Allah cisimdir; ancak bizim bildiğimiz isimler gibi değildir” sözü arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Dolayısıyla Allah'a, “şey” denildiği gibi “cisim/isim” de denebilir:

“Allah hakkında “şey” demenin dinî açıdan bir sakıncası yoktur. Çünkü O'nun bir “şey” olmaması halinde, Allah'ın sıfatlarını reddetmiş oluruz. Çünkü “şey”in zıttı, bir “şey” olmayandır. Allah'ın sıfatlarının varlığı mümkün kılan hususlardan birisi de, O'nun bir “şey” olduğunun imkânını varsaymaktır. Mu'attıla, teşbihten kaçınmak maksadıyla Allah hakkında “şey” kavramının kullanılmayacağını savunmuştur.”²³

Eş'arî kelâmcılardan Seyyîd eş-Şerîf el-Cürçânî (öl.816/1413) de, Kerrâmiyye'nin benimsediği “cisim” ve “cevher” anlayışı konusunda onlarla yapılan tartışmaların gereksizliğine işaret etmiştir. el-Cürçânî, Kerrâmîler'in, “cisim” kelimesini tıpkı Mâtürîdîler gibi, “mevcut” veya “kendi başına var olabilen (kıyâm bi-nefs)” anlamında yorumladıklarını kaydetmektedir.²⁴ el-Cürçânî, bu konudaki temel

¹⁹ Mehmet Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, Basılmamış Doçentlik Tezi, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1976), 36-79.

²⁰ Bağdâdî, el-Milel ve'n-nihal, 149; Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akâidi, 67.

²¹ Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akâidi, 46.

²² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, (İstanbul: Meketebetü'l-İslâmiyye, 1979), 41-42. İmâm Mâtürîdî, “cisim” lafzının maddî âlemdeki işaretler ve göstergeler dışında yorumlanmak koşuluyla Allah hakkında kullanılmasının mümkün olabileceğini kabul eder. Bu anlamda o, Kerrâmiyye'nin, “Allah cisimdir; ancak bizim bildiğimiz cisimler gibi değildir” sözünü daha akli ve rasyonel bir yaklaşımla ele almış ve değerlendirmiştir. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 38-39.

²³ Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Bahru'l-kelâm (Mâtürîdî Akâidi)*, trc. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yay., 2010), 36.

²⁴ Seyyîd eş-Şerîf 'Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, (İstanbul: 1257), 3: 21-22.

problemin kavramların veya lafızların kullanılış biçiminden kaynaklandığını ifadeye çalışmaktadır.²⁵ Çünkü ona göre, Allah'ın somut biçimde cisim olarak nitelendirilmesi, değişik nesne ve maddelerden mürekkebe bir varlık olarak tasavvur edilmesini gerekli kılmaktadır.²⁶

Kerrâmîler'in büyük çoğunluğu Allah hakkında, "zâtıyla kâim bir cevher" anlayışını kabul etmişlerdir.²⁷ Kerrâmîyye'nin karşıtları, onların benimsediği "Allah cisimdir; ancak bizim bildiğimiz cisimler gibi değildir" anlayışından hareketle onların, Allah'ı birer cisim gibi algıladıklarını dolayısıyla da Allah'a "bir mahal" ve "yer tayin ettiklerini" ileri sürmüşlerdir.²⁸ Gerçekte Kerrâmîyye, az önce de işaret edildiği gibi "Allah'ın mekânı" veya "işgal ettiği yer" anlamına gelebilecek ne bir beyanda bulunmuş ne de böylesi bir tezin savunmasını yapmıştır. Muhtemelen böyle bir suçlamanın nedeninin, o dönemde tartışılan ve itikâdî gruplar arasında ciddi bölünmelere sebebiyet oluşturan "sıfatların te'vîl edilmesi" meselesiyle doğrudan bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır.

2.2. İmânın Mahiyeti Hakkındaki Tartışmalar

Kerrâmîyye içinde bulunduğu mevcut koşul ve imkânlar itibarıyla hemen herkesi kucaklayacak, dinî dairenin içine yerleştirecek ve gönlünü İslâm'a ısrındıracak bir projenin peşinde olmuştur. Bu yüzden de onların imân telakkisinde başat unsur "ikrâr"dır.²⁹ "Niyet ve ikrâr"ın üzerinde yoğunlaşan Kerrâmîyye³⁰, imânın asliyeti ve ana gövdesi konusunda bunu yeterli ve geçerli görerek, bir bakıma kendinden önceki Mürcî anlayışı biraz daha geliştirmiş ve kuramsallaştırmıştır. Bu istikamette Kerrâmîyye'nin imân nazariyesi kaynaklarda şöyle aktarılmaktadır:

"Kerrâmîyye, imânın sadece "ikrâr" olduğunu ileri sürmüştür. Bu, Allah'ın, zerr-i evvelde (ilk yaratılış) yaratıklara: "Ben, sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da: Evet (belâ) dediler"³¹ sözündeki "evet" (belâ) ifadesidir. Kerrâmîyye, bu sözün kıyâmete kadar susmuş olsa veya dilsiz kalsa da bunu söyleyen herkeste devam edeceğini; bunun ancak din-den dönmekle (riddet) geçersiz olabileceğini ileri sürmüştür. [Bir kimse], irtidât ettikten sonra ikinci kez ikrâr ederse, dinden döndükten sonraki ilk ikrârı, imân olmuş olur. Dolayısıyla onlar (Kerrâmîyye), ikrârın tekrarının imân olmadığını benimseyerek münâfıkların imânının aynen peygamberlerin, meleklerin ve diğer mü'minlerin imânı gibi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hatta onlar, münâfıkların gerçek mü'min olduklarını dahi

²⁵ Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, 3: 22.

²⁶ Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, 3: 22.

²⁷ Nesefî, Kitâbu'r-red, 64, 71.

²⁸ Şerif Yahya el-Emin, Mu'cemu'l-fıraki'l-islâmiyye, (Beyrut: Dâru'l-enzâ'i, 1406/1986), 196.

²⁹ Emin Mu'cem, 197. İmân, kişinin başlangıçtaki ikrârıdır. Şayet mürted değilse, onun tekrar edilmesi imân olmaz. İmân, ma'rifet olmaksızın dille ikrâr etmektir. Bkz. Mu'cem, 197.

³⁰ Bağdâdî, el-Milel ve'n-nihal, 152.

³¹ el-A'râf 7/172.

ileri sürmüşlerdir. Gerçek mü'minin, münâfıkların lideri 'Abdullah b. 'Ubeyy gibi cehen-nemde ebedî olarak kalmasını; gerçek kâfirin de küfür ifadesine/davranışına zorlanarak ölmesi durumunda, tıpkı 'Ammâr b. Yâsir'de olduğu gibi cennette kalmasını mümkün görmüşlerdir."³²

Onların bu konuda kendilerine temel referans aldıkları âyet şu şekildedir:

"Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine şahit tutarak: "Ben, sizin Rabbiniz değil miyim?" demiş, onlar da: "Evet, şahit olduk (ki Rabbinizsiniz) " demişlerdi. Böyle yapmamız, kıyâmet günü, "Biz, bundan habersizdik" dememeniz içindir."³³

Kerrâmiyye, imânı "ikrâr"la sınırlandırırken, bunun "soyut veya niyet ve karardan bağımsız bir lisan ile olduğunu" asla beyan etmemiştir. Kerrâmiyye, ilk yaratılış yani zerr-i evvelde Allah'a verilen sözün niyeti de kapsadığını ve kişinin kalbinde karar kılmış olduğunu kabul etmektedir.³⁴ Aslında bu kabulle onlar, benimsemiş olduğu din ve hayat telakkisine de uygun biçimde, gerçek imânın insanı mükemelleştireceğini, özüne ve hakikate döndüreceğini hatta biraz daha ileri gidersek tasavvufi ve mistik söylemlerle ilâhî varlıkta kaybolacağını (fenâfillâh) söylemek istemişlerdir. Kerrâmiyye, gerçek tevhîd ve adaletin bu şekilde geçerli olacağını; cenneti elde etmenin veya rûz-i mahşerde mutluluğa erişmenin selâmet ve usulünü burada aramaktadır. Dolayısıyla onlar, "belâ" ikrârının, imânın asliyyetini ve özünü oluşturduğunu tasarladıklarından, benimsemiş oldukları teolojilerini Kur'ân'la da uyumlu hale getirmenin çabasına koyulmuşlardır. Eğer bu çabada olmasalardı, dinden dönen kimseler (ehlu'r-ridde) konusunda onların ikinci kez "ikrâr"larını zorunlu addetmezlerdi. Kerrâmiyye'ye göre kişi, küfre girmedikçe kâfir olmaz. Şayet küfre girecek olursa, bu durumda kesinlikle yeniden imân etmesi gerekir. Dinden dönmedikçe, zerr-i evvelde alınan "ikrâr" geçerli ve yeterlidir. Hak din insanın fitratına tevdi edildiğinde, alınan söz (misâk) gereği insanın bu fitratı değiştirmedikçe ya da ona müdahil olunmadıkça, bu yapıda bir değişme ve dönüşümün olmayacağı kabul edilmiştir.³⁵

"Kerrâmiyye, imân konusuyla da uğraşmış ve imânın, bir ferdin tâ zamanın başlangıcındaki ikrârı olduğunu ve bunu tekrar edip durmanın, -dinden dönmüş birinin dinden dönüşünden sonra yeniden imâna gelmesi dışında- imân sayılmayacağını ve imân olmadığını iddia etmişlerdir. Onlar şu iddiada bulunmuşlardır: "İmân, selâm olsun Neb'i'nin istenmesi hususunda ilk nesillerin eski ikrârı olup bu konudaki sözleri, "Evet, şüphesiz

³² Ebû Mansûr 'Abdilkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, (İstanbul: Matba'atu't-devle, 1346/1928), 248.

³³ el-A'râf 7/172.

³⁴ Bağdâdî, el-Milel ve'n-nihal, 152.

³⁵ 'Abbâs b. Mansûr es-Seksekî, *el-Burhân fî ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyan*, nşr. Halil 'Ahmed İbrâhîm el-Hâc, (Beyrut: 1425/2004), 20.

(belâ) 'dir". Bu sözün, din değiştirmedikçe kaybolmayacağını, ebedî olarak sürüp gideceğini ileri sürmüşlerdir..."³⁶

Mâtürîdî kelâmcılardan el-Pezdevî bu hususta şunları söylemektedir:

"Hz. Peygamber (s.a.v.), insanları söze çağırarak memûr idi. Buna göre insanlara vâcip olan sözden başkası değildir. Zira teklif, kalbin amelidir ki bu meydana gelmeyen, hazır olmayan bir itikâttir. Çünkü kalp değiştirmek, mecbûr kılmak için insanın elinde değildir. Bundan dolayı sevgide kadınlar arasında eşitlik gerekmemiştir. Zira sevgi, kalbin amelidir, işidir; ancak eşitlik ve adalet, söz ve iştendir. Aynı şekilde hâkim (kadın), hasımlar arasında adaletle emrolunmuştur. Hâkime kalbinin eğilimlerine göre adalet yapması gerekmez; ancak fiillerde ve sözlerde âdil olması gerekir. Bunun için Hz. Peygamber, münâfiklara İslâm'ın hükümlerini uyguluyordu. Fakat onlar, kâfirdiler. Bizim zamanımızda da kim münâfik ise, o kâfirdir. Çünkü bu kişinin söylediği yalandır, bu kimse söylediğinden sonra döner. "Allah, onların yalan söylediklerinin şahididir"³⁷ buyurmuştur."³⁸

Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin görüşünün aksine "dil ile yapılan ikrâr"ın yetersizliği üzerinde durmakta ve bunu Kur'an'dan aktardığı delillerle geçersiz kılmaya çalışmaktadır. Çünkü ona göre imânın yeri, "kalp" tir:

"Tâ'atlerin hepsini imân olarak kabul eden kimseler, Kur'an ve Sünnetin lafzını delil getirmişlerdir. [Nitekim], Allah'ın şu sözü onlardandır: "Allah, sizin imânınızı zâyi edecek değildir."³⁹ Yani, Beytül-Makdis'e [yönelerek] kılmış olduğunuz namazlarınızı geçersiz kılacak değildir. Bu [söz], namazın, imân olduğuna bir delildir. Birçok âyette, Kerrâmiyye'nin görüşüne aykırı olarak imânın aslının kalpte olduğuna dair işaretler vardır ki, Allah'ın şu sözleri onlardandır (bu işaretlerdendir): "Göçebe Araplar: 'İnandık' dediler. De ki: 'Siz inanmadınız; fakat 'İslâm' olduk' deyiniz. [Zira] imân, kalplerinize henüz yerleşmedi"⁴⁰, "Ey Peygamber! Ağızlarıyla inandık dedikleri hâlde, kalpleri inanamamış olanlardan küfürde yarışanlar seni üzmesin."⁴¹ Hz. Muhammed (s.a.v.) de şöyle demiştir: "İmân, süslenme ve dilekte bulunma değildir. Ancak o, kalpte olan ve kendisini dini rituelerin ('amel-i sâlih) tasdik ettiği bir şeydir."⁴²

Bağdâdî'nin kendi eserinden alıntıladığımız bu pasajda bahsedilen durum, Kerrâmiyye'nin benimsediği ve savunduğu imân nazariyesiyle ilgili değildir. Kerrâmiyye insanın gönlünde karar kılınan, içselleştirilen ve daha sonra da sadece zahiren lisanla beyan edilen (ikrâr) imânı, geçerli ve yeterli olarak görmüştür. Bu nedenle de onların imân algısı, sonradan olma veya teşekkül etmiş değildir. İşte tam bu noktada Kerrâmiyye, Elest Bezmi'nde yapılan ikrârı hatırlatmakta ve insa-

³⁶ Bağdâdî, *Mezhepler*, 166.

³⁷ et-Tevbe 9/107.

³⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 223.

³⁹ el-Bakara 2/143.

⁴⁰ el-Hucurât 49/14.

⁴¹ el-Mâ'ide 5/41.

⁴² Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 250-251.

nın daha varlık aşamasına gelmeden önce imân olayının gerçekleştiğini⁴³; bir bütün olarak, bütün benlikle insanın buna tepki verdiğini düşünmekte ve imânı, dinden dönülmediği müddetçe de geçerli saymaktadır. Onlar, imânın mahiyetini iki aşamalı kabul etmiştir. *İlk aşamada*; zerr-i evvelde yapılan şahit ve konuşma dolayısıyla insanın özünde ve ruhunda; kısacası kalbinde böyle bir durum tecelli etmiştir. Bu durum onlara göre, bir karar ve bir niyettir. İşte Kerrâmiyye, özellikle de dinî anlamda imânı konuşlandırırken temel ilhamını buradan almakta ve böylesi bir imânın, her türlü tarif ve tanımlamadan berî olduğunu düşünmektedir. Bu imânın, “*bir fitrat imâni*” olduğunu düşünen Kerrâmîler, insanı insan yapan ve yaratılmışlar içerisinde onu farklı kılan yegâne unsurun bu olduğunu tasarlamaşlardır.⁴⁴

İkinci aşamada ise; daha çok insanî, ahlâkî ve dünyevî faktörleri hesaba katarak hareket etmişlerdir. Bu imânın, “*bir hukuk/ahlâk imâni*” olduğunu kurgulayan Kerrâmîler, nesnel alanda bu imânı yeterli ve geçerli göyerek sadece ikrâra sınırlandırmışlardır. Çünkü dünyevî ahkâmın icrası için *ikrâr* yeterlidir.⁴⁵ Anlaşıldığına göre Kerrâmiyye, imân hükmünün gerçekleşmesini öncelikle içte; daha doğrusu gönül/kalpde, daha sonra da onun bir şartı olarak dille ikrâr/ilanını ön görmüştür. Bundan dolayı onlar, insanın içinde hissettiklerini ve duygularının coşkunluğunu dışa yani nesnel alana yansıtılmalarını ilk etapta ikrâra bağlamışlardır. Şayet muhaliflerinin iddia ettikleri gibi olsaydı, bu durumda onların ameli de ötelediklerini veya âhret inancını reddettiklerini de kabul etmemiz gerekirdi. Oysaki onlar, ne ameli ne de âhret inancını reddetmişlerdir.

Ancak Bağdâdî, koşullandığı için ve içinde bulunduğu inanç dizgesine de paralel olarak imân olayında mutlak suretle “kalp” fonksiyonuna vurgu yapmakta ve kalp olmaksızın yapılan imânı geçersiz görmektedir. Objektif bir bakış açısıyla bakıldığında imânı, “*soyut bir ikrâra*” indirgemek ne denli eksik ve yetersizse, aynı şekilde onu “*soyut bir tasdik*” indirgemek de o denli eksik ve yetersizdir. Çünkü “*tasdik*”i, sadece “*tekzib*”in karşılığı olarak ele alıp değerlendirirsek bu algı, bizleri içselleştirilmemiş, özümsememiş, yani kalbî ve ruhsal olmayan bir imân anlayışına götürür. Bu nedenle “*kalbî tasdik*”in, bir süre sonra “*kalbî ma’rifet*”le birleşmesi icab etmektedir. Daha doğru bir ifadeyle bilkuvve halinde bulunan “*kalbî ma’rifet*”e ulaşılması, onun harekete geçirilmesi ve kişinin bütün benliğine yansımaları gerekir.⁴⁶ Bunun için de, dünyevî ve nesnel anlamda kendi irâde, meşîet, akıl, duygu ve düşünceleriyle kendini yeniden bulacak olan insan, bu sayede edineceği muhabbet,

⁴³ Kur’ân’da geçen şu âyet de Kerrâmiyye’nin, Elest Bezmi’nde yapılan *ikrâra* ve bu *ikrârın* kendisi üzerinde gerçekleştiği “*fitrat*”a doğrudan işaret etmektedir: “*Sen, yüzünü, Allah’ı belirleyici olarak doğruca dine çevir: Allah’ın yaratma kanununa (uygun olan dine dön) ki, insanları ona göre yaratmıştır. Allah’ın yaratması değiştirilemez. İşte, doğru din odur. Fakat insanların çoğu bilmezler.*” er-Rum 30/30.

⁴⁴ Mahsum Aytepe, “Fitrat Kavramı Bağlamında İnsanın Orta Yolu Bulma Potansiyeli”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10/19 (2018), 238.

⁴⁵ Sa’duddin Mes’ûd b. ‘Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu’l-akâ’idi’n-neseftiyye*, thk. ‘Abdusselâm b. ‘Abdillâh el-Hâdî Şennâr, (Beirut: Dârul-beyrut, 1428/2007), 150; Neseî, *Kitâbu’r-redd*, 244, 247.

⁴⁶ Neseî, *Kitâbu’r-redd*, 136.

tavâzu, inkiyâd ve boyun eğişle sürekli “*kalbi ma’rifet*” kapısına doğru yürüyecektir. Onların zerr-i evveldeki ilk imânları, yani “fitrat imânı” toplu bir kabul ve içselleştirme olduğundan “inanç” (*belief*) kavramı içerisinde değerlendirilebilir. Bu, içselleştirilmiş bir kategoriyi yansıttığından bu düzeyde herhangi bir çabalama ve mücadele söz konusu değildir.⁴⁷ Buna karşılık dünyevî ve nesnel alanda gerçekleşen muhabbet, samimiyet, tavâzu, eşitlik, adâlet, huzur ve mutluluğu da “imân” (*faith*) kavramı içinde ifade etmek mümkündür.⁴⁸

2.3. Münâfığın İmânı Hakkındaki Tartışmalar

Kerrâmiyye, benimsemiş olduğu imân anlayışına paralel olarak münâfığın da mü’min olduğunu savunmuştur. Ancak onların bu savunusunun temelinde tamamen dünyevî ve insanî unsurlar belirleyici olmuştur. Eş’arî Abdülkâhir el-Bağdâdî bu konuda şu bilgileri vermektedir:

“...Dolayısıyla onlar (Kerrâmiyye), *ikrârın tekrarının imân olmadığını benimseyerek münâfıkların imânının aynen peygamberlerin, meleklerin ve diğer mü’minlerin imânı gibi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hatta onlar, münâfıkların gerçek mü’min olduklarını dâhi ileri sürmüşlerdir. Gerçek mü’minin, münâfıkların lideri ‘Abdullah b. ‘Ubeyy gibi cehennemde ebedî olarak kalmasını; gerçek kâfirin de küfür ifadesine/davranışına zorlanarak ölmesi durumunda, tıpkı ‘Ammâr b. Yâsir’de olduğu gibi cennette kalmasını mümkün görmüşlerdir.*”⁴⁹

“Yine iddialarına göre *şehâdet kelimesinin iki bölümünü (Allah’tan başka ilâh bulunmadığına şehâdet ederim ve Hz. Muhammed’in de O’nun kulu ve resûlü olduğuna şehâdet ederim) ikrâr eden kimse, risâlet konusunda küfre inansa bile, gerçek bir mü’mindir. Yine onlar, Yüce Allah’ın haklarında küfürle suçlanmaları konusunda birçok âyet indirdiği münâfıkların da gerçek birer mü’min olduklarını ve imânlarının, peygamber ve meleklerin imânı gibi olduğunu iddia etmişlerdir. Muhaliflerinden olan Ehlu’l-Ehvâ ve Ehl-i Sünnet’in muhalifleri hakkında, “onların âhiretteki azapları ebedî olmaya caktır” demişlerdir. Ehlu’l-Ehvâ ise, Kerrâmiyye’nin temelli cehennemde kalacağına inanmaktadır.*”⁵⁰

Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’ye göre Kerrâmiyye, Hz. Peygamber dönemindeki münâfıkları da hakikî mü’min olarak kabul etmiştir.⁵¹ Şunu ifade edelim ki Kerrâmiyye, gerçekte Eş’arî’nin söylediği gibi doğrudan münâfıkları mü’min olarak kabul etmemiştir. Şayet muhaliflerinin iddia ettikleri gibi bu görüş doğru olsaydı, o takdirde onların mü’min kabul ettikleri insanları âhirette cehenneme değil, cenne-

⁴⁷ Harun Çağlayan, “İnsan Onuru Bağlamında Sorumluluk Bilinci”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 8/2 (2015), 113.

⁴⁸ İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011), 57-59.

⁴⁹ Bağdâdî, *Usûli’-d-dîn*, 189, 251.

⁵⁰ Bağdâdî, *Mezhepler*, 166.

⁵¹ Ebu’l-Hasan ‘Ali b. İsmâil el-Eş’arî, *Kitâbu makâlâti’l-islâmiyyîn ve’htilâfi’l-musallîn*, thk. Helmut Ritter, (Beyrut: Dâru’n-neşr, 1400/1980), 1: 141; Bağdâdî, *el-Milel ve’n-nihal*, 152.

te göndermeleri gerekirdi. Zaten Şehristânî'nin Kerrâmîler hakkında vermiş olduğu, "Kerrâmîler'e göre münâfık, dünyada hakikaten mü'mindir, âhirette ise ebedî azaba duçar olacaktır"⁵² şeklindeki bilgi, bizleri destekler mahiyette bir kayıttır. Aslında Şehristânî'nin bu beyanı, Kerrâmîler'e bu hususta göndermede bulunan ve onları itham eden bütün Eş'arî geleneğe müntesip kelâmcıları susturacak bir cevaptır. Bu konuda Eş'arî kelâmcıların Kerrâmiyye'ye karşı yöneltilen itirazların tutarsız, geçersiz ve anlamsız olduklarını ispat sadedinde, 'Ali Sâmi en-Neşşâr'ın şu cümlelerine yer açmanın ahlâkî ve ilmî bir gereklilik olduğunu düşünmekteyiz:

"Bu iddialar yanlıştır. Çünkü Kerrâmiyye bu tür düşünceleri savunmamıştır. Kerrâmiyye, zürriyetler âleminde, misâk âleminde tüm insanların Müslüman ve mü'min olduklarını farz etmişlerdir. Ancak bâtinî imânlarının ne olup olmadığı hususu Allah'a râcîdir. Bunu, insanlar bilemez. Kim kendi içinde küfür ve nifakı gizlerse, hesabı Allah'adır. Bu kadarı ile Kerrâmiyye, Mürcie'dir."⁵³

Kerrâmiyye, küçük çocukların, mü'min ya da kâfir anne-babadan doğmuş olsun her halükârda Müslüman olarak kabul edilmeleri gerektiğini savunmuştur.⁵⁴ Onların buna en büyük delili ise, zerr-i evvelde onlardan misâk alınmış olmasıdır.⁵⁵ Tıpkı imânı ikrâr olarak tanımlarken hangi delile istinat etmişlerse, çocukların imânı meselesinde de aynı anlayışa dayanarak hareket etmişlerdir. Kerrâmiyye daha sonradan kendi öz ve yaratılış gayesine aykırı hareket eden çocuk şayet küfre girecek olursa, onun anne-babasına bakılarak karar verilmesi gerektiğini belirterek bu durumda anne-babası kâfir iseler, çocuğunda kâfir kabul edilmesini savunmuşlardır. Şayet anne-babasından ikisi veya birisi kâfir iseler, bu durumda da çocuğun dinden dönmüş (ehlü'r-ridde) olduğuna karar vermişlerdir:

"Onlara şöyle deriz: "Eğer onlar [çocuklar] imân üzere doğmuş olsalardı, Müslümanların, müşriklerin çocuklarına köle muamelesi yapmaları doğru olmazdı. Çünkü onların çocukları, ilk imândan sonra şirklerini açıkça ortaya koymamıştır. [Bu itibarla] vücûbiyyetin akıl ve ergenliğe erişmekle ilgili olduğuna delil, Hz. Peygamber'in şu sözüdür: "Ergenliğe varıncaya kadar çocuktan, ayrılıncaya kadar mecnûndan ve uyanıncaya kadar da uyuyandan kalem kaldırılmıştır."⁵⁶

"Çocukların imânî konusundaki tartışma, birazdan değineceğimiz farklılıklara dayanmaktadır: Kerrâmiyye'ye göre çocuklar, ister mü'min isterse de kâfir olarak doğmuş olsunlar, ilk yaratılış esnasında geçmiş olan ikrârlarıyla mü'min olarak doğmuşlardır. [Şu hâlde], onlardan birisi ergenlik dönemine erişirse, onun durumuna bakılır: Eğer onun

⁵² Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Kitâb el-milel ve'n-nihal*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993), 1: 130.

⁵³ Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşünce*, 48.

⁵⁴ Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, 151.

⁵⁵ Kerrâmiyye, zerr-i evveldeki "Evet [Sen, bizim Rabbimizsin!]" sözlerinden dolayı, bütün çocukların mü'min olduklarını kabul etmiştir. Onlardan bülûğa ermeden ölenler, geçmiş imânlarından dolayı cennete giderler. Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 259.

⁵⁶ Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 257.

anne-babası kâfir ise, onun da küfrüne karar kılınır. Yok, eğer onun anne-babası veya onlardan her biri mü'min ise, o [çocuk] dinden dönmüş (mürted) kabul edilir.”⁵⁷

“[Bu durumda] onlara şöyle deriz: Bu değerlendirmeye göre, anne-babası kâfir olan bir çocuk mü'min olup ergenliğe erişmeden önce ölse, tıpkı mü'minlerin çocuklarına yapıldığı gibi Müslümanların kabristanlığına defnedilmesi, onun yıkanması ve namazının da kılınması gerekir. Hatta onun malı, kâfirlere değil de Müslümanlara kalması gerekir. Aynı şekilde ergenliğe erişip anne-babasının dinini seçmiş olsa, dinden dönmüş olması dolayısıyla öldürülmesi ve kendisinden cizyenin kabul edilmemesi gerekir. [Diğer taraftan], Kaderiyye'den el-Gaylâniyye, âlemin sonradan yaratılışını (hudûs) ve Allah'ın varlığını zarârî olarak bilip inanana ve Allah katından geleni ikrâr eden bir çocuğun mü'min olduğunu; bunun zıddına inanan ve bunun zıddını ikrâr eden bir çocuğun da kâfir olduğunu ileri sürmüştür.”⁵⁸

Küçük çocukların köleleştirilmeleri, öldüklerinde cenazelerinin yıkanmaması, cenaze namazlarının kılınmaması ve Müslüman kabristanlığına defnedilmemeleri gibi temel fikhî meseleler bunlardandır. Bu cümleden hareketle diyebiliriz ki, çocukların inançları gereği hiçbir sorumlulukları yokken köle olarak çalıştırılmaları, öldüklerinde de yıkanmamaları, cenaze namazlarının kılınmaması ve Müslüman kabristanlığına defnedilmeleri gibi tamamen insanî ve dünyevî hükümler konusunda, bu pasajda olduğu gibi Kerrâmiyye'yi yermek ve kötölemek mi gerekir yoksa bu olumlu ve ahlâkî bakış açıları ve katkıları dolayısıyla kendilerini takdir mi etmek gerekir? Buna göre küçük bir çocuğun, daha kendi varlığını bile algılayamadan veya insanlığını (fitrat) henüz doğru biçimde içselleştiremeden böylesi bir hukukî duruma maruz kalması hiçbir şekilde anlaşılır değildir.

SONUÇ

Öyle anlaşılmaktadır ki özellikle de itikat mezheplerinin birbirlerine karşı “dışlayıcı ve ötekileştirici dili” kullanmalarının en önemli nedeni, insanî ve vicdanî etkenlerle ilgilidir. İnsanın insan olmasından kaynaklanan bazı hasletleri dolayısıyla karşı taraftakini (muhâlif) inancı, mezhebi ve içinde bulunduğu sosyal ve kültürel şartlar sebebiyle ötekileştirdiği ve dışladığı bir vakaadır. İnsanın duyu temelli bir varlık olması, hiç kuşkusuz kendini ait hissettiği dinî ve siyasî ideolojiye daha yakın hale getirmektedir.⁵⁹ Bundan dolayı insan, benimsediği ve savunduğu inanç ve görüşleri, kimi zaman yanlış, tutarsız ve hakikat dışı olmasına rağmen doğru ve gerçek kabul ederek ispat etmeye ve hasmına kabul ettirmeye çalışmaktadır.

Aynı şekilde ait olunan mezhebin teşekkül ettiği ve varlık bulduğu ortam, “dışlayıcı ve ötekileştirici dilin” kullanılmasında başat sebeptir. Çünkü daha çok din-siyaset etkileşimi sonucu varlık bulan mezhebî ve kelâmî yapılanmalar, ait oldukları veya içinde buldukları toplumlarından ayrı olarak mütalaa edilemezler. Dola-

⁵⁷ Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 257.

⁵⁸ Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 257-258.

⁵⁹ Aytepe, “Fitrat Kavramı Bağlamında İnsanın Orta Yolu Bulma Potansiyeli”, 236.

yısıyla onları oluşturan dinî ve insanî unsurlar kadar, toplumsal ve kültürel veriler de göz önünde bulundurulmak zorundadır.⁶⁰

İslâm düşüncesinde neşet etmiş olan bütün itikâdî fırka ve yapılar, dinî birer parti hüviyetindedirler. Bu mezhep ve oluşumlar, belli bir mekân ve zamanda varlık bulduktan ve görevlerini ifa ettikten sonra zamanla tarihin arşivlerine kaldırılmışlardır. Nasıl ki bir siyasî parti, belli bir dönem ve alanda insanların teveccüh ve lütuflarına mazhar oluyorsa, aynı şekilde dinî mezhep ve yapılar da içinde buldukları imkân ve durumlara göre görevlerini yaptıktan sonra ortadan kaybolmuşlardır. İslâm kültüründe insan psikolojisi, toplumun durumu, kültürün etkisiyle birlikte yoğrulan ve varlık bulan itikâdî ve mezhebi yapılar kabul ettikleri inanç, görüş ve yaklaşımlarını savunurken zaman zaman birbirlerine karşı “dışlayıcı ve ötekileştirici dili” tercih etmiş ve kullanmışlardır.

KAYNAKLAR

- Âmidî, Seyfuddîn. *Gâyetu'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm*. thk. Hasan Mahmûd 'Abdillatif. Kahire: 1391/1971.
- Aytepe, Mahsum, “Fitrat Kavramı Bağlamında İnsanın Orta Yolu Bulma Potansiyeli”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10/19 (2018): 230-248.
- Aytepe, Mahsum, “Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i bi'l-Ma'rûf Nehy-i 'Ani'l-Münker”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/1 (2017): 83-97.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdülkâhîr. *Kitâbu el-milel ve'n-nihal*. thk. Elbir Nasrî Nâdir. Beyrut: 1986.
- ~~Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdülkâhîr. *Kitâbu usûli'd-dîn*. İstanbul: Matba'atu't-devle, 1346/1928.~~
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdülkâhîr. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf 'Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-mevâkıf*. İstanbul: 1257.
- Çağlayan, Harun, “İnsan Onuru Bağlamında Sorumluluk Bilinci”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 8/2 (2015): 97-120.
- Dağ, Mehmet. *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*. Basılmamış Doçentlik Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1976.
- Emîn, Şerîf Yahyâ. *Mu'cemu'l-fıraki'l-islâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Ezvâ'î, 1406/1986.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâil. *Kitâbu makâlâti'l-islâmiyyin ve'htilâfi'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Beyrut: Dâru'n-neşr, 1400/1980.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerim. *Kitâb el-milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993.
- Güler, İlhamî. *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn. *Lisânu'l-'arab*. Beyrut: Dâru lisâni'l-'arab, ts.

⁶⁰ Ramazan Şahan, “İslâm'ın Kardeşlik Anlayışı: Bir Vücudun Organları”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2015), 128-130.

- İsfehâni, Ebû Kâsım Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-kurân*. nşr. Kahraman Yayınları. İstanbul: 1989.
- Karadaş, Cağfer. *Bâkillâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. nşr. Fethullah Huleyf. İstanbul: Meketebetü'l-islâmiyye, 1979.
- Nesefî, Ebû Mûtî' Mekkûl b. Fazl el-Belhî. *Kitâbu'r-redd 'alâ ehli'l-bed'i ve'l-ehvâ'i ve'd-dâilleti*. tah. Marie Bernand. Kahire: Annales Islamologies, 1980.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-keâm (Mâtürîdî Akâidi)*. trc. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.
- Sâbüni, Nureddin. *Mâtürîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Seksekî, 'Abbâs b. Mansûr. *el-Burhân fî ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyân*. nşr. Halil 'Ahmed İbrâhim el-Hâc. Beyrut: 1425/2004.
- Şahan, Ramazan, "İslâm'ın Kardeşlik Anlayışı: Bir Vücutun Organları", *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Dergisi*, 1/1 (2015): 113-140.
- Taftâzânî, Sa'duddin Mes'ûd b. 'Ömer. *Şerhu'l-'akâidi'n-nesefiyye*. thk. 'Abdusselâm b. 'Abdillâh el-Hâdi Şennâr. Beyrut: Dâru'l-beyrut, 1428/2007.
- Tirmîzî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *es-Sünen*. Kahire: 1962.

NEGATİF BİR DİNİ ELEŞTİRİ OLARAK “TEKFİR” PROBLEMİ VE TEOLOJİK BİR ÇÖZÜM OLARAK “EHL-İ KIBLE” KAVRAMI

Mahsum AYTEPE*

Tekfirin Anlamı ve Tekfir Alanları

Tekfir, terim olarak Allah’tan vahiy yoluyla gelip Peygamber’in tebliğ ettiği kesinlikle bilinen dinî bir esasî inkâr eden kimsenin kâfirliğine hükmetmeyi ifade eder.¹ Tekfir, İslam düşünce tarihinde pek çok açıdan tartışılan bir konu olmuştur. Bununla birlikte tekfirle ilgili tartışmaları, kabaca iki başlık altında ele almak mümkündür.

Birinci grupta yer alan Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecûsiler ve putperestler gibi haklarında açık nas olan inanç mensuplarıyla, nübüvveti inkâr eden Berâhime ve âlemin yaratıcısını inkâr eden Dehriyye gibi akımlara inanan insanların küfrü konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.² Bu bağlamda Allah’ın varlığını ve birliğini³, peygamberlerini⁴, ilahi kitapları⁵, melekleri ve ahiret gününü inkâr edenler⁶; Allah’a şirk koşanlar⁷, ilahi mesajı yok etmek için mücadele edenler⁸, Allah’ın ayetleriyle alay edenler⁹, helali haram, haramı helal sayanlar¹⁰, Kur’an’dan herhangi bir hükmü kabul etmeyenler¹¹ kâfir hükmünü almışlardır. Bu ve benzeri konulardaki inançları yüzünden tekfir edilenlerle ilgili Müslümanlar arasında önemli bir fikir ayrılığı olmamıştır. Tartışma, ikinci grupta yer alan kimselerle ilgilidir. İman esaslarını inkâr etmediği halde söz, fiil ve davranışlarında küfrünü gerektiren halleri veya söylemleri olduğu düşünülen kimselerin tespiti, tekfirin en önemli problem alanıdır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, maytepe33@hotmail.com orcid.org/0000-0003-4471-3646

¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Tekfir”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 350.

² Ebu Hâmid Muhammed b. Gazzâlî, *el-İktisât fîl-İtikât*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 201.

³ Bakara, 2/6-7, 171; En’âm, 6/7-9; A’râf, 7/185, 203.

⁴ Nisâ, 4/42; En’âm, 6/33; A’râf, 7/184; Yunus, 10/2.

⁵ Tevbe, 9/32-33; Yunus, 10/82; Hacc, 22/15; Saf, 61/8-9.

⁶ A’râf, 7/45; Hûd, 11/7; Ra’d, 13/5; İsrâ, 17/98; Furkân, 25/11-12, 21.

⁷ Kehf, 18/5, 102; Meryem, 19/88-92.

⁸ Enfâl, 8/36; Beled, 90/5-12.

⁹ Hicr, 15/95.

¹⁰ Nahl, 16/116.

¹¹ Nisâ, 4/150-151.

Tekfirin Müslümanlar arasında sıklıkla kullanılan bir araç olması, birçok probleme yol açmıştır. Bu problemlerin tarihi geçmişine değinen Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, mezhepler tarihiyle ilgili yazdığı *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinin girişinde Müslümanların Hz. Peygamberden sonra birçok hususta ayrılığa düştüklerini, birbirlerini sapıklıkla suçladıklarını ve zıt fırkalar ve hizipler olacak şekilde birbirlerinden ayrıldıklarını ifade ettikten sonra: “Oysa İslâm, hepsini toplamış ve içinde barındırmıştır” demektedir.¹² Buna göre Müslümanlar arasında işletilen tekfir mekanizmasının İslâm'ın ruhuyla bağdaşmadığı söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamberin, asr-ı saadette yaşamış insanlardan muayyen şahıs veya grupları tekfir etmediği bilinmektedir. Medine döneminde münafıklar bulunduğu, onlar hakkında azap ve tehdit ayetleri geldiği halde¹³, Hz. Peygamberin “ben Müslümanım” diyen insanların beyanını, hangi niyetle söylediklerine bakmaksızın kabul ettiği görülmektedir. Hz. Peygamberin, Müslüman olduğunu kerhen söylemiş olsalar bile, bu insanların beyanlarını esas almakla, İslam toplumunun düzenini korumak ve o insanları zamanla Müslüman topluma mal etmek gibi niyetler taşıdığı söylenebilir.¹⁴ Müslümanların tekfir konusunda, Hz. Peygamberin uygulamalarından uzaklaşmaları, İslam toplumu için pek çok soruna yol açmıştır. İkinci grupta yer alan tekfiri, gerek İslâm'ın doğru bir şekilde anlaşılmasını zorlaştırması yönüyle neden olduğu fikri badireler, gerekse İslam toplumunun birlik ve bütünlüğünü olumsuz olarak etkilemesi yönüyle neden olduğu pratik engeller dikkate alındığında “negatif” bir dini eleştiri olarak görmek mümkündür.

Negatif dini eleştiri, dinin farklı düşünmeye ve eleştirel yaklaşıma açtığı alanın, dinin maksat ve gayelerine aykırı olarak kullanılması olarak ifade edilebilir. Negatif dini eleştiri, tekfir söz konusu olduğunda pratik bir takım sonuçlar doğurur. Bu sonuçların, daha açık ifadeyle, tekfir edilen insanın tabi olacağı dünyevi muamelelerin tanzimiyle Fıkıh ilmi ilgilenmektedir.¹⁵ Çünkü tekfir, birinin dine mensubiyetine dair bir hüküm ifade etmekte, dinin taalluk ettiği konularda o kişi için bağlayıcı olan bir takım sonuçlar intaç etmektedir. Tekfir hükmü, kâfirin ahiret yurdundaki yeri ve onun sonsuza kadar cehennemde kalması gibi konulardan haber verdiği gibi kısas, evlilik, defin, ceza gibi birçok konuda bağlayıcı hükümler de doğurmaktadır.¹⁶

Tekfir İslam tarihinde ilk defa Hâriciler tarafından kullanılmış olsa bile,¹⁷ daha sonra derinleşen ihtilaflar ve iç çatışmalarda karşı tarafı sindirmek için neredeyse bütün fırkalar tarafından kullanılan bir silah olmuştur. Tekfir konusundaki

¹² Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, tah. Hellmutt Ritter, (Beyrut: 2005), 2.

¹³ Bakara, 2/9, 12, 15, 264; Nisâ, 4/142; Mâide, 5/41; Tevbe, 9/42, 74; Münâfikûn, 63/1, 4.

¹⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 1996), 271.

¹⁵ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, 271.

¹⁶ Gazzâlî, *el-İktisât fi'l-İ'tikât*, 199.

¹⁷ Ahmet Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 71; M. Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 103.

aşırılık zamanla öyle bir noktaya varmıştır ki Gazzâlî'nin tespitiyle bazı gruplar mensup olduğu fırka dışındaki bütün fırkaları tekfir etmiştir.¹⁸ Mesela Hanbeli mezhebine mensup birisi, "arş üzerinde istiva" meselesinde Hz. Peygamberi yalanlamış olduğunu iddia ederek Eş'arî mezhebinde olanı tekfir etmiş; Eş 'arî mezhebi ne mensup olan kişi de "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" ayetinde¹⁹ teşbihe düştüğünü ve Hz. Peygamberi yalanladığını iddia ederek Hanbeli mezhebine mensup birisini tekfir etmiştir. Yine Eş'arî birisi, Mu'tezile'yi *rüyetullahı* inkâr ettiği için tekfir etmiş; Mu'tezilî olan da Eş'arî olanı sıfatlar konusunda *taaddud-i kudemâya* düştüğü için tekfir etmiştir.²⁰ Görüldüğü gibi tekfir, sadece ehl-i sünnetin dışındaki mezhepler bağlamında gündeme gelmemiş, bizzat ehl-i sünnete mensup mezhepler arasında da kullanılan bir silaha dönüştürülmüştür.

Müslümanlar arasındaki tekfirin iki alanda gerçekleştiği söylenebilir. Birincisi, iman-küfür tanımına bağlı olarak gerçekleşen tekfirdir. Buna göre her mezhep kendi anlayışına uygun olarak iman ve küfre bir sınır (*had*) getirmiş ve küfür alameti saydığı hususları tekfir konusu yapmıştır. Bu konu, *mürtekib-i kebîre* gibi günah işleyen kişinin dini durumuyla ilgili tartışmalara kapı aralamış ve çoğunlukla mezheplerin birbirini tekfir etmesiyle sonuçlanmıştır. İkincisi, nasların teviliyle ilgili konularda ortaya çıkan ve tekfirle sonuçlanan hususlarla ilgilidir. *İlahi sıfatlar*, *halku'l-Kur'an*, *ru'yetullah* gibi konular da bu kapsama girmektedir. Kalam ilminde her iki alanda ortaya çıkan tekfir tartışmaları ele alınmakta ise de genellikle problem teşkil eden tekfir, ikincisidir. Çünkü büyük günah bağlamında tartışılan tekfir, daha çok Havâric ve Mu'tezile ile gündeme geldiği için büyük oranda tarihsel bir mahiyet arz eder. Oysa nassın tevili bağlamında ortaya çıkan tekfir, bütün zamanların genel bir problemi. Bu nedenle biz de teville dayalı tekfir konusu üzerinde daha çok duracağız.

Negatif bir dini söylem olarak tekfirin, dini ve dünyevi açıdan sebep olduğu fıkhi sonuçların büyüklüğü; sosyal, politik, kültürel vb. alanlardaki yansımaları gibi sebepler, İslam âlimlerini bu konuda bir takım çabalar sarf etmeye ve kimi ölçütler belirlemeye sevk etmiştir. Bu çabalar doğal olarak, iman-küfür sınırının tespitine yoğunlaşmıştır.²¹ Zira herkes kendi iman tanımını ve şartlarını merkeze alarak başkasının küfrüne dair çıkarımlarda bulunmaktadır. Ancak iman ve küfrün tanımı, şartları ve bunları bozan durumlarla ilgili tespit edilen hususlar, her mezhep mensubu açısından farklılık arz etmektedir. Bu farklılık, itikadî mezhepler arasındaki tekfirin tamamen önlenemeyeceği şeklinde de yorumlanabilir. Bununla birlik-

¹⁸ Gazzâlî, *el-İktisât fi'l-İ'tikât*, 246.

¹⁹ Şûrâ, 42/11.

²⁰ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrikatu beyne'l-İslâmi ve'z-Zındıka*, (Mısır: Matbaatü's-Saade, 1907), 5; Eş'arîlerin Kerrâmileri tekfir etmeleriyle ilgili olarak bkz. Hüseyin Doğan *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 121; Abdullah Arca, "Fahrettin Râzî'nin Allah'ın Haberî Sıfatlarına Getirdiği Yorumlar", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 67. (2018):245-267.

²¹ Seyfüddîn Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3: 395.

te özellikle Ehl-i Sünnet âlimleri, “*ehl-i kible tekfir edilmez*”²², “*te’vilde hata yapmak tekfiri gerektirmez*”²³, “*ahad yolla gelen haberler zorunlu bilgi teşkil etmez*”²⁴ türünden ilkeler tespit ederek, kuşatıcı bir dini düşünce çerçevesi belirlemeye çalışmışlardır. Bu ilkeler içinden en bilineni ve pek çok fırkaya mensup olan düşünürün referans aldığı ilke “kible ehli” ile ilgili olanıdır. Bu aşamada ehl-i kible kavramının tekfir bağlamında ne ifade ettiğine bakılabilir. Kavramın tekfir bağlamında ortaya çıkan problemlere karşın nasıl bir çözüm çerçevesi oluşturabildiğini görebilmek için gelişim sürecine bakmak yararlı olacaktır.

Ehl-i Kible ve Ehl-i Salât

“Ehl” kelimesi, nispet bildirir ve bir şeye ya da kimseye ait, taraftar ve bağlı olmayı ifade eder.²⁵ “Kible” ise yön ve cihet demektir ki terim olarak namazda dönülen tarafı, Kâbe’yi ifade eder.²⁶ Ehl kelimesi kible ifadesiyle bir terkip oluşturduğunda ise “kibleye bağlı olmak” anlamına gelir. Türkçede ehl-i kible tabiriyle beş vakit namaza devam eden kişiler anlaşılır. Fakat kelâmcılar ve fıkıhçılar ehl-i İslâm veya ehl-i kible tabirleri konusunda değişik fikirler ileri sürmüşlerdir.²⁷

Ehlü’l-kible tamlaması, literatürde çeşitli kelimeler tarafından, kendilerince küfre girmediği kabul edilen ve Kâbe’ye doğru yönelerek namaz kılmanın farz olduğuna inanan (veya bunu bilfiil icra eden) değişik mezheplere bağlı bütün Müslüman zümreleri ifade etmek üzere kullanılan bir tabirdir.²⁸ Cürcânî, ehl-i kibleyi; Kâbe’ye doğru yönelerek namaz kılmanın farzietini kabul edenler şeklinde özetlemektedir.²⁹ Buna göre ehl-i kible tabiri, herhangi bir mezhep ayırımına gitmeksizin, kendisini İslâm’a nispet eden bütün Müslümanları ifade etmek için kullanılan bir çatı kavramdır. Ehl-i Sünnet diğer mezhepler için bu kavramı kullandığı gibi³⁰ Hariciler³¹ ve Mu’tezile³² de diğer mezhepler için ehl-i kible ifadesini kullanmaktadır.

²² Ebu Hanife, *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eser*, trc. Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV, 2017), 62; Âmdî, *Ebkârü’l-Efkâr*, 3:395.

²³ Gazzâlî, *el-İktisât fi’l-İ’tikât*, 203.

²⁴ Ebu’l-Müin en-Neseî, *Tabsiratü’l-Edille*, tah. Hüseyin Atay, (Ankara: DİB, 1993), 1: 175.

²⁵ Ebu’l-Fazl Cemalüddin İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, (Kahire: Dârü’l-Meârif, trs.), 3: 164; Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât Kitâbı*, trc. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 44.

²⁶ Şemsettin Sâmî, *Kâmûs-u Türkî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006), 1050,

²⁷ Ahmet Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2016), 101.

²⁸ Metin Yurdagür, “Ehl-i Kible”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10: 515.

²⁹ Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât Kitâbı*, 45.

³⁰ Abdülkahir Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fıçlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 14.

³¹ Salim b. Zekvân, *es-Sîre*, trc. Harun Yıldız, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 77.

³² Ebu’l-Hasen Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhid ve’l-Adl*, tah. Hadr Muhammed Nebha, (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiye, 2012), 12: 345; 20/2: 61.

Kible ehli tabiri, Müslümanlar arasında ortaya çıkan ve tekfirle sonuçlanan meselelerde imanla küfür arasındaki sınırı ifade etmek için kullanılan *ehl-i salât* tabirinden sonra kullanılmıştır. Ehl-i salât (*ehlü's-salâ*) tamlaması, “namaz kılanlar” anlamına gelir. İslâm literatüründe, inanç esaslarını değişik şekillerde yorumlayan farklı mezheplere bağlı bütün Müslümanları ifade etmek üzere kullanılan tabirlerden biridir.³³

Kur'an ve hadis metinlerinin³⁴ farklı şekillerde yorumlanmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan değişik mezheplerin her biri diğerini az çok hatalı görünce, inanç sahipleri, imanla küfür arasında bir sınır çizmek ve Müslüman adını taşıyabilmek için aralarındaki asgari müştereklerin nelerden ibaret olduğunu belirleme faaliyetlerine erken devirlerden itibaren başlamışlardır. Değişik mezheplere bağlı mutedil âlimler, konuyla ilgili hadislerden hareketle, muhtelif mezhep mensuplarının Müslüman sayılabilmesi için Allah'tan başka ilâh bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna inanmanın yanında *zarûrât-ı dîniyye* adı verilen temel İslâmî hükümleri kabul etmeyi de gerekli görmüşlerdir. Kâbe'ye doğru yönelerek kılınan namaz, çeşitli hadislerde de vurgulandığı gibi en faziletli ibadet kabul edilmiş ve bu temel hükmü benimsediğini sözleriyle, bazılarına göre ise fiilleriyle ortaya koyan kimseler İslâm çerçevesi içinde kabul edilmiştir.³⁵ Nitekim Hz. Peygamber muhtelif hadislerinde, kelime-i şehâdeti tekrar edip İslâm dinine ait namaz ibadetini yerine getiren ve İslâmî usullere göre kesilmiş hayvanların etini yiyen kimseleri Müslüman telakki etmiş, canlarının ve mallarının emniyet altında bulunduğunu bildirmiştir.³⁶ Namazın diğer ibadetler içindeki yeri ve bir Müslümanın ayırıcı vasıflarından birisi olmasını dikkate alan âlimler, ehl-i salât tabirini kullanmışlardır. Namaz, bazı kelâmî eserlerde Müslümanların genelini nitelemek için kullanılmıştır. Nitekim İmam Eş'arî, mezhepler tarihine dair yazdığı meşhur eserine, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfü'l-Müsallîn*³⁷ adını vermiştir. Farklı mezhep ve meşrebe bağlı Müslümanları, düşünce ve kanaatlerindeki ayrılığa rağmen *müsallîn* (namaz kılanlar-Müslümanlar) olarak adlandıran Eş'arî, bu yaklaşımıyla onların birbirleri hakkında tekfire kadar vardıkları tutumların yanlış olduğunu ima etmiş ve hepsini iman dairesi içinde görmüştür.

³³ Muhiddin Bağçeci, “Ehl-i Salât”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10: 524-525.

³⁴ Hadislerin mezhep görüşlerinin farklılaşmasındaki etkisi için bkz. Bekir Karadağ, “Bedruddin Aynî'nin “el-Binâye Şerhu'l-Hidâye” Adlı Eserinde Hadisle İstidlal Metodu”, *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (2016), 203-215

³⁵ Bağçeci, “Ehl-i Salât”, 10: 524-525.

³⁶ Buhârî, “Şalât”, no: 257.

³⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfü'l-Müsallîn*; Benzer şekilde Ebu Bekr Hallâl, *Ehlü'l-Milel ve'r-Ridde ve'z-Zenadika ve Tarikü's-Salât ve'l-Ferâiz min Kitâbi'l-Câmi'* ismini vermiştir. Ebu Bekr Hallâl, *Ehlü'l-Milel ve'r-Ridde ve'z-Zenadika ve Tarikü's-Salât ve'l-Ferâiz min Kitâbi'l-Câmi'*, tah. İbrahim b. Ahmed Sultan, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1996).

Ehl-i salât tabiri, İslam dairesi içinde olmayı namaz ibadetini merkeze alarak belirlemeyi öngördüğü için ortaya çıkan yeni durumlara cevap verememiştir. Özellikle kebîre (büyük günah), iman, küfür ve bunların sınırı konusunda başta Hariciler ve onlara tepki olarak ortaya çıkan Mürcie olmak üzere mezhepler arasında yaşanan tartışmalar, Müslüman olmanın sadece namaz kriteriyle izah edilmesini zorlaştırmıştır. Nitekim ilk olarak Mürcie tarafından dile getirilen ve daha sonra Ehl-i Sünnet tarafından da ekseriyetle kabul edilen amelin imandan bir cüz olmadığı düşüncesi, Müslüman sayılmanın “namaz” şartına bağlanmasını anlamsız hale getirmiştir. Ameli olmayan ya da büyük günah işleyen birinin Müslüman olduğunu kabul etmeyen Haricilere karşı savunulan bu görüş, yeni bir kavramsal çerçeveyi gerekli kılmıştır. Ehl-i kible tabiri, bu bağlamda ortaya çıkmış ve ehl-i salât tabirinin Müslüman olmak için belirlediği alandan daha geniş bir alanı, Müslüman sayılmanın kriteri yapmayı öngörmüştür.

Ehl-i Kible Kavramının Oluşumu

“Ehl-i kible” kavramını yukarıda geçtiği üzere itikadî bir çerçeve içinde ilk defa kimin kullandığı konusunda net bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte elimizdeki veriler kavramın bir ekol düzeyinde erken tarihlerde kullanıldığını göstermektedir. Görebildiğimiz kadarıyla ehl-i kible kavramı ilk defa İbâdî âlim Salim b. Zekvân’ın (100/718?) *es-Sîre* isimli eserinde geçmektedir. Haricilerin iman konusundaki görüşlerini öğrenebildiğimiz ilk eser olarak görülen *es-Sîre*’nin hicri 70’li yıllarda yazıldığı tahmin edilmektedir.³⁸ Buna göre ehl-i kible ifadesi, oldukça erken bir dönemde kavramsal bir hüviyet kazanmıştır. Nitekim eserde kavramın gerek Mürcie ile Hariciler arasındaki münakaşada gerekse Harici gruplar arasındaki ayrılıkları tahlil etmede sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.³⁹ Eserde ehl-i kible kavramıyla tam olarak kimlerin kast edildiği açık değilse de bunun Müslümanların tamamı için kullanıldığını söylemek makul görünmektedir.⁴⁰

Ehl-i kible kavramının Müslümanların tamamını kuşatan bir kavramsal çerçeveye kavuşmasında, Hicri I. yüzyılda meydana gelen dini-politik gelişmelerin etkisi vardır. Bu gelişmeleri Hariciliğin doğuşu ve Emevî idaresinin tasarrufları üzerinden değerlendirmek mümkündür.

³⁸ Buna göre eser, Mürcie’nin çok erken bir dönemde teşekkül ettiğini göstermekle kalmaz, onların “ilk ayrılık” meselesine taraf olanlarla ilgili hüküm vermeyi erteledikleri için küfürle itham edildiklerini gösterir. Sönmez Kutlu, “Salim b. Zekvân’ın *Sîre* Adlı Eserindeki Mürcie ile İlgili Kısmın Tercümesi”, *AÜİFD*, 35, (1996): 470; Mustafa Öz, “Salim b. Zekvân”, *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016).

³⁹ Salim b. Zekvân, *es-Sîre*, 77.

⁴⁰ *Sîre*’de geçen ifadeler bunu göstermektedir: “Şayet (Mürcie) derlerse “Ebu Bekir ve Ömer’in Müslüman olmasıyla ilgili kible ehlinin bütünü birleşmiştir; biz de bunun için o ikisini dost edindik, buna karşılık ilk ayrılığa yer alanlar hususunda, onların Müslüman veya sapkın oldukları konusunda kible ehli ayrılığa düşmüştür. Bu yüzden onlarla ilgili hükmü erteledik.” Şayet onlar bunu delil getirirlerse (şöyle deriz): “Ebu Bekir ve Ömer hakkında da kible ehlinin şahadeti farklılık göstermiştir...” Salim b. Zekvân, *es-Sîre*, 81-82.

Haricilerin Tekfir Düşüncesi

Bilindiği gibi Müslümanlar arasındaki ilk büyük çatışma Sıffin savaşıyla baş göstermiştir. Bu savaşta hakem tayinini kabul etmeyerek ayrılan ve daha sonra kendilerine Hariciler denen grup, başta Hz. Ali ve Maviye olmak üzere hakeme razı olan herkesi tekfir etmişlerdir. Hariciler, ardi arkası gelmeyen isyan hareketleri ile toplumun birlik ve bütünlüğünü tehdit etmiş, pek çok insanın malına ve canına kast etmişlerdir. Hariciler, adeta “kim kâfir?” sorusuyla Müslüman toplum içinde kâfir avına çıkmışlardır. Bir başka deyişle Müslümanım diyen insanları kâfir saymak suretiyle çeşitli şekillerde cezalandırma yoluna gitmişlerdir.⁴¹ Muhakkime-i Ülä diye bilinen ilk dönem Haricilerin sosyo-politik zeminden beslenen uygulamaları, daha sonraki Hariciler tarafından büyük oranda dini bir çerçeve içinde ifade edilmiş ve teolojik bir arka plan bulmuştur.

Haricilerin konumuz bağlamında öne çıkan temel görüşleri, iman-küfür sınırının tespitiyle ilgili olanıdır. Zira başta Sıffin savaşı olmak üzere Müslümanlar arasındaki savaş ve çatışmalarda ortaya çıkan vahim durum pek çok soruyu gündeme getirmiştir. İçinde sahabenin de olduğu ve on binlerce insanın ölümüyle sonuçlanan savaşlarda ölen ve buna sebep olan insanların sorumluluğu ve dini durumu herkesi fazlasıyla meşgul etmiştir. Hariciler, adam öldürmenin büyük bir günah olduğunu, büyük günah işleyen kişinin de kâfir olduğunu kabul etmişlerdir. Haricilerin büyük günah (*mürtekib-i kebîre*) işleyenlerle ilgili ulaştıkları bu sonuç, onların iman tanımıyla ilgili inançlarından kaynaklanıyordu. Haricilere göre iman kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amellerle ispat isteyen bir olgudur. Hariciler bu yaklaşımlarıyla, bu üç unsurdan birinin yokluğunu imanın yokluğuyla eş değer görmüşlerdir. Haricilerin iman anlayışları, İslam toplumunda büyük bir kargaşa ve fitneye yol açmış, onların tedhişe varan eylemlerine dini bir gerekçe oluşturmuştur.⁴²

Haricilerin kendileri dışındaki Müslümanlar için tehdide dönüşen bir itikadı benimsemeleri, pek çok âlimi önlem almaya sevk etmiştir. İşte Ehl-i kible kavramı bu çerçevede gelişen ve Harici zihniyetin inanç telakkisini çürütmeyi hedefleyen bir içerik kazanmıştır. Ehl-i kible kavramını Harici zihniyete karşı bir anti-tez olarak görmeyi zorunlu kılan husus, kavramla tekfir arasında kurulan bağıdır. Bu yaklaşım, “ehl-i kible tekfir edilmez” şeklinde bir mottoya dönüştürülerek şöhret bulmuştur.

Emevîlerin Mevâlî Politikası

Emevîler devrinde kabileci yönelişlerle İslami yönelişler arasında sürtüşmeler yaşanmıştır. Bu sürtüşmenin siyaset, idare ve hatta kültürel alanda pek çok etkisi olmuştur. Bunun yanı sıra mevâlîlerin sayısının artması ve bazı sosyo-ekonomik değişmelerin meydana gelmesi de yeni gelişmelerin meydana gelmesinde önemli bir rol oynamıştır. Emevîleri Kureys’in egemenliğinin temsilcisi olarak görenler,

⁴¹ Çağfer Karadaş, *İslâm'ın İnanç Yapısı*, (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 184.

⁴² Ebü'l-Abbas Abdullah b. Şirşir el-Enbârî Naşî el-Ekber, *Mesâilül-İmâme ve Müktedefâtu mine'l-Kitâbi'l-Evseti fi'l-Makâlât*, tah. Josef Van Ess (Beyrut: 1971), 19.

giderek onların Arap olmayanlara karşı Arapların egemenliğini temsil ettiklerine inanmışlardır. Bu inancın yönetimde açıkça kabul edildiğini söylemek mümkündür. Bunun sonunda Emeviler, gittikçe büyüyen bir aristokrasi, arazi mülkiyetine yönelmiş bir kabile aristokrasisi halini aldılar.⁴³ Emeviler döneminde Arapların sadece ırki olarak değil; aynı zamanda dini yaşam açısından da ayrıcalıklı olduğunu ve diğer insanların onlara tabi olması gerektiğini düşünenler önemli bir yekün tutmuştur.⁴⁴ Emevilerin Arap olmayanlara karşı tutumu, en açık şekilde vergi tahsilatında görülebilir. Bunun uç örneğini İslam’a yeni girenlerden cizye alınması uygulaması vermektedir ki bu tutum, pek çok tartışmayı beraberinde getirmiştir.⁴⁵ Müslüman olanlardan cizye alınması meselesinde mübalağa edildiğini düşünen ve bunun genel olarak resmi bir siyaset olmayıp mahalli şartlarda ortaya çıkmış lokal siyasi unsurların işgüzarlığıyla gerçekleştiğini düşünenler de vardır.⁴⁶ Ancak uygulamaların dönemin halifelerinden Ömer b. Abdülaziz’i zor durumda bırakacak kadar artığı da bir gerçektir. Arazi mülkiyetinin genişlemesi, sosyal rahatsızlık ve şikâyetlere yol açınca, Arapların toprağa yönelişini ve verimli topraklara sahiplenme yönündeki arzularını fark eden Ömer b. Abdülaziz, kaynaklık ettiği rahatsızlıkları gidermek maksadıyla bu yönelişi sınırlamaya gitmiş; haraç arazisinin satın alınmasını “kötüleme”ye ve satılmasını durdurmaya çabalamıştır.⁴⁷

Emevilerin mevaliye karşı tutumuna karşı çıkanlar, mühtedilerin Müslüman olduğunu ve onlardan alınan vergilerin dinen haram olduğunu ifade etmek üzere “ehl-i kible” ifadesini öne çıkarmışlardır. Nitekim Taberî’nin rivayetine göre 719 yılında Ebu’s-Saydâ Salih b. Tarîf ed-Dabbî, Halife Ömer b. Abdülaziz’e, Horasan valisi Cerrah b. Abdullah’ın bölge halkına kabalık yaptığını, 20 bin köleyi ücretsiz askere aldığını, bir o kadar mühtediden de zorla haraç aldığını söyleyerek şikâyetle bulunur. Halife valiye; namaz için kibleye yönelen insanlardan cizyenin düşmüş olduğunu, insanların İslam’a yönelişlerine mani olmamasını emreden bir mektup yazar. Valinin, insanların cizyeden kaçmak için İslam’a girdiğini, kendilerinin de insanların samimiyetini sınamak için onları sünnet ettiklerini belirten mektubunu alınca, Halife Ömer; “Allah Teâlâ Hz. Muhammed’i insanlara bir sünnetçi değil, davetçi olarak göndermiştir” şeklinde bir cevap yazar ve valiye azleder.⁴⁸ Ömer b. Abdülaziz’in mevalinin haklarını korumak ve onları İslam dairesinde tutmak üzere öne çıkardığı kavram kibledir. Bu bağlamda kible, sosyo-politik kaygılarla ötekileş-

⁴³ Abdülaziz Dürî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, İnsan Yayınları, çev. Sabri Orman, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 29.

⁴⁴ Doğan, Kerrâmî Söylem ve Yansımaları, 98.

⁴⁵ Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Fütühü’l-Büldân*, trc. Mustafa Fayda, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 422.

⁴⁶ Necdet Hammaş, “Emeviler Döneminde Mevalî ve Zımmilerin İdaredeki Rolü”, *AÜİFD*, çev. İrfan Aycan, 37, (1997): 180.

⁴⁷ Dürî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 42.

⁴⁸ Ebî Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihü’t-Taberî*, tah. Ebü’l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dârü’l-Meârif, Kahire), 6: 559.

tirilen insanların Müslümanlığını kabul etmenin en sembolik ifadesi olarak görül-
müştür.

Ehl-i Kible Tekfir Edilmez İlkesi

Müslüman olduğunu kabul eden herkesin İslam üzere olduğunu beyan eden akaid metinleri, oldukça eski bir tarihe kadar gitmektedir. İlk Murcî metinlerden sayılan ve Emevî dönemi şairlerinden olan Sabit Kutnâ'nın *İrcâ Kasidesi*'nde bu hassasiyeti görmek mümkündür.⁴⁹ Ehl-i kiblenin tekfir edilmeyeceğini ilk defa söyleyen âlimlerden birisi de Ebu Hanife'dir. Ebu Hanife, Osman el-Bettî'ye yazdığı risalede; "Kible ehli mümindir. Onları terk ettikleri herhangi bir farizadan dolayı imandan çıkmış kabul etmem" demiştir.⁵⁰ Aliyyü'l-Kârî, Ebu Hanife'nin, ehli kible-
den olanlardan bidat ehlinden olsalar bile, günah işleyenlerin kâfir olamayacaklarını ısrarla vurguladığını ifade eder.⁵¹ Wilfred'e göre Ebu Hanife'nin *Fıkhü'l-Ebsât*'taki düşünceleri, çok tanrılı bir dinin hâkim olduğu bir ülkede bulunan, İslam'ın dini yükümlülükleri ve Kur'an hakkında hiçbir bilgisi olmaksızın sadece İslam'a şüphesiz bir şekilde inanıp ikrar eden bir Müslüman mühtedinin gerçek bir mümin olduğu düşüncesine dayanmaktadır.⁵² Bu yaklaşım, Ebû Hanife'nin, amelin imandan ayrı bir şey olduğu tezini işleyen Mürcie'nin en büyük temsilcilerinden birisi olduğunu kabul eden yaklaşımla paralel olduğu söylenebilir. Buna göre Ebû Hanife, Mürcî iman teorisini Müslümanları tekfir töhmetinden kurtarmak, dolayısıyla onlara kâfir muamelesinin yapılmasını önlemek için geliştirmişti.⁵³ Ebu Hanife'nin Mürcî olup olmadığı konusunda tartışmalar bir tarafa bırakılırsa, onun iman-
nın tanımı ve tekfirin çerçevesi konusunda Mürcie ile paralel düşündüğü açıktır.⁵⁴

Ebu Hanife'nin ehli kible hassasiyeti, ilk akaid metinlerinden olan Tahavî akaidinde de gözetilmiştir.⁵⁵ Tahavî'ye göre, ehli kiblede hiçbir kimse helal görmediği sürece günahı sebebiyle tekfir edilemez.⁵⁶ Eş'arî 'ye göre ehli kiblede olduğu halde, hırsızlık yapmak ve şarap içmek gibi günahları işleyen bir kimse, Haricîlerin inandığı ve iddia ettikleri gibi kâfir değildir. Bir şahıs, ancak haramı

⁴⁹ Sönmez Kutlu, "İrcâ Kasidesi (I) ve İrcâ Kasidesi (II), *AÜİFD*, 1999, c. 49, s. 239-252.

⁵⁰ Ebû Hanife, *Risâletü Ebi Hanife (İmâm-ı A'zâm'ın Beş Eseri içinde)*, çev. Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV, 2017), 62.

⁵¹ Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, trc. Hüseyin S. Erdoğan, (İstanbul: Hisar Yayınevi), 185-186.

⁵² Madelung Von Wilfred, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı, trc. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, 33, (1992): 240.

⁵³ Muammer Esen, "Tekfir Söyleminin Dini ve İdeolojik Boyutları", *AÜİFD*, 52/2, (2011), 103.

⁵⁴ Beyazizâde Ahmed Efendi, Ebu Hanife'nin Mürcie ithamını kabul etmediğini ifade eder. Ebu Hanife, kendisinin Mürcie'ye mensup birisi olmakla itham edilmesini ise şöyle değerlendirmiştir: Bid'at ehli hak ve doğruyu söyleyen kişileri bu isimle isimlendirirse, hakkı söyleyenlerin bunda ne günahı vardır. Bize Mürcie ismini düşmanlarımız yakıştırmıştır." Beyazizâde Ahmed Efendi, *İmâm-ı Azam Ebû Hanife'nin Görüşleri*, trc. İlyas Çelebi, (İstanbul: İFAV, 2010), 33.

⁵⁵ Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud Babertî, *Tahavi Akaidi Babertî Şerhi*, çev. İzzet Karasakal, (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016), 171.

⁵⁶ Tahavî, *Tahavi Akaidi*, 179.

helal saymak suretiyle kâfir olabilir.⁵⁷ Gazzâlî, “*La ilahe illallah muhammedün rasulullah*” dedikleri ve bu iman esasına ters düşmedikleri sürece, mümkün olduğu kadar ehl-i kibleye dil uzatmayın demektedir. Ona göre ters düşmek demek, bir mazeret bulunsun veya bulunmasın, Resulullah’ın yalan söylemesini caiz görmele-ridir.⁵⁸ Cürcânî’ye göre de kelimcilerin ve fakihlerin çoğunluğuna göre ehli kible- den hiç kimse tekfir edilemez.⁵⁹ Nitekim Eş’arî, ashab-ı hadis ve Ehl-i Sünnetin bu konudaki görüşünü tasvir ederken; onlar, ehl-i kibleden zina, hırsızlık, vb. büyük günah işleyenleri, işlemiş oldukları günah sebebiyle kâfir saymazlar. Onlar büyük günah işlemiş olsalar da, kendilerinde bulunan imanları sebebiyle mümindirler demektedir.⁶⁰

Kible ehlini tekfir etmeme düşüncesi, salt kibleye yönelmek şeklinde anlaşıl- mamıştır. Daha açık ifadeyle, kibleye yönelmiş olmak kible ehlinde sayılmak için yeterli değildir. Zira Aliyyü’l-Karî’nin ifade ettiği gibi Rafızilerin gulât taifesi içinde yer alan ve Hz. Cebraîl’in vahyi Hz. Ali’ye getirmesi gerekirken yanlışlıkla Hz. Pey- gambere getirdiğini ifade edenler kibleye karşı namaz kılsalar da ehli kible sayıl- mazlar. Bunların kâfir olduğunda herhangi bir şüphe yoktur.⁶¹

Ehl-i Kible Tekfir Edilmez İlkesinin Önemi

Görüldüğü gibi ehl-i kible tekfir edilmez ilkesi neredeyse bütün kelimciler tarafından kabul edilse de pratikte buna pek riayet edilmemiştir. Kelamcılar teori- de kabul ettikleri bu ilkeyi pratikte inkâr etmeye sevk eden en önemli nedenlere değinildi. Pratikte bazı aksaklıklar yaşanmasına rağmen ehl-i kiblenin tekfir edil- meyeceği ilkesinin teorik düzeyde korunmasının özel bir anlamı bulunmaktadır ki o da tekfirin kurumsallaşmamış olmasıdır. Buna göre tekfirin İslam düşünce tari- hinde hiçbir zaman kurumsal bir nitelik kazanmadığı söylenebilir. İslam düşünce tarihinde tekfir yetkisini uhdesine almış, bu konudaki kanaati herkes için bağlayıcı- lık arz eden bir kurum ya da kurumsal nitelik arz eden bir kişi olmamıştır. Bu husu- sun anlaşılması için Hıristiyan mezheplerine göz atmak yerinde olacaktır.

Hıristiyan kelimesi tarih boyunca mütecanis bir topluluğa ad olmamıştır. 16. Yüzyıldan itibaren “Hıristiyanlık” kavramından çok “Ortodoksluk”, “Katoliklik”, “Protestanlık” vb. kavramları kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavramlar çoğu zaman, Hıristiyan mezheplerini ifade etmek için kullanılmıştır. Bazen de “Ortodoks dini”, “Katolik dini”, “Protestan dini” şeklinde, mezhep adları sanki ayrı birer dini ifade ediyormuş gibi kullanılmıştır. Bu kavramların ayrı dinleri ifade ediyormuş gibi kullanılmasına, 20. Yüzyılın ortalarına kadar Ortodoks, Katolik veya Protestan

⁵⁷ Eş’arî, *el-İbâne, ‘an Usûlû’d-Diyâne*, trc. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 28, 150.

⁵⁸ ~~Gazzâlî~~, *Faysalî’t-Tefrika*, 174.

⁵⁹ Cürcanî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3: 648-650.

⁶⁰ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin*, 239.

⁶¹ Aliyyü’l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 411.

olarak nitelenen toplulukların, birbirlerini küfür ve sapıklıkla suçlamaları, kendilerinden başkalarını Hıristiyan saymamaları neden olmuştur.⁶² Kiliseler sapkın olduğuna karar verdikleri kişi ve akımları aforoz etmek suretiyle din dışı ilan edip lanetlemişlerdir.⁶³ Nitekim Roma ve İstanbul kiliseleri 11. yüzyılın ortalarında karşılıklı olarak birbirlerini aforoz etmeleri nedeniyle yaklaşık bin yıl süren bir ayrılık yaşanmıştır.⁶⁴ Ortaçağda kilisenin başı olan Papa, hem uhrevî hem de dünyevî alanın lideri olarak ilan edilmiş ve yanılmazlık niteliğiyle Papanın başını çektiği kilise bir kurum olarak sorgulanamaz addedilmiştir. Bu doğrultuda teokratik kilise yönetimi kendi resmi din yorumlarına aykırı olan her hareketi ve anlayışı şiddetle reddetme ve cezalandırma yoluna gitmiştir. Bu nedenle Rönesans ve Reform dönemlerinde birçok düşünür ve ilahiyatçı, engizisyon mahkemelerinin verdiği giyotin veya diri diri yakılma cezalarına çarptırılmıştır. Yine Roma Kilise'si, kendi hiyerarşik yapılanmasının dışında gördüğü diğer Hıristiyan kiliselerini de kendi egemenlik alanına katma siyaseti gütmüş ve bu çerçevede başta Bizans Kilise'si olmak üzere diğer doğu kiliselerini de kendi bünyesine almaya çalışmıştır. Doğu kiliselerinin buna direnmeleri üzerine aforoz mekanizmasını işleme sokmaktan da kaçınmamıştır.⁶⁵ Kilisenin Tanrı adına konuştuğu ve bağlayıcı hükümler verdiği böyle bir dini inanışta, "resmî" inancın dışında yorum ve kanaat bildirenler sonu aforozla biten çeşitli cezalara mahkum edilebilmiştir.

Hıristiyanlığın dinsel kurumlar vasıtasıyla işleyen bir yapıya sahip olması, Hıristiyan mezheplerinin birbirlerinden bağımsız olarak dini yapı teşkil etmelerine zemin hazırlamış, her mezhep kendisiyle özdeşleştirdiği bir dinsel tasavvur geliştirerek diğerlerini değerlendirmiştir. Buna karşın İslâm'da hiçbir mezhebin diğerinden tamamen farklı olarak benimseyebileceği bir dini esas bulunmamaktadır. Herkes ve her mezhep kendilerini eşit derecede bağlayan ilahi hükümlerle muhataptır ve ortak amaç, hükümlerin yaşanması ve bunu sağlayacak düşünsel çerçevenin sağlanabilmesidir. Dolayısıyla İslâm'da Allah adına konuşma yetkisine sahip bir dini kurumun olmaması, Müslümanların birbirlerini kurumsal düzeyde dışlamalarına mani olmuş, ötekileştirme ve dışlamayı bireysel düzeyle sınırlandırmıştır. Bu durum, İslamî mezhepler arasındaki ihtilafın ontolojik değil, epistemolojik düzeyde kaldığını gösterir. Hiç şüphesiz epistemolojik ihtilaf düzeyini etkileyen ve bir kısmını yukarıda saydığımız sosyo-politik etkiler olmuştur. Ancak bunlar mezhepler arasında geçişe ya da fikri sentezde bulunmaya mani değildir. Bu yönüyle ehl-i kible kavramı, farklı kanaat ve düşünceleri savunan insanların aynı dini çerçeve içinde konumlandırılması gereğine dikkat çekmesi anlamına gelmektedir ve bu anlamda İslâm'ın ruhuna uygundur. Zira İslâm, farklı düşünmeyi sadece teşvik etmemiş,

⁶² Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *AÜİFD*, 41, (2000), 309.

⁶³ Şinasi Gündüz, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (2004): 16.

⁶⁴ Gündüz, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası", 10.

⁶⁵ Gündüz, "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası", 18.

bizatihi vaz ettiği hükümlerin bir kısmını farklı şekilde anlaşılmasına zemin hazırlayacak bir anlamsal genişlikle sunmuştur.⁶⁶ Zira insanların kendi düşünce ve fikirleriyle Kur’an metninin birebir örtüşmenin olmadığı kimi durumlarda (özellikle de müteşabih lafızlar söz konusu edildiğinde), okunmak veya anlaşılmak istenen metnin yorumlanması kaçınılmaz bir çıkış yolu (metodoloji) olarak kabul edilmiştir.⁶⁷

SONUÇ

İslam’ın evrensel olmasının en önemli sonuçlarından birisi, kurucu metinlerin, farklı tarihsel ve toplumsal koşullara göre tevیل edilebilecek bir yapıda olmasıdır. Tevil edilebilen hususlar, sabit ve değişmeyen ilkeler ile özgün bir sentez oluşturmakta, süreklilik-yenilik dengesini korumaktadır. Bununla birlikte bu denge üzerinde etkili olan tabii ve gayri tabii pek çok faktör bulunmaktadır. Müslümanlar arasındaki etnisite, cinsiyet, toplum, kültür, gelenek ve tarihsel tecrübe gibi unsurlar tabii farklılıkları; mezhebi asabiyet, sosyal, siyasal, kültürel rekabet ya da dünyevi saikler de gayri tabii faktörleri oluşturmaktadır. Bütün bu faktörlerin İslam’ın anlaşılması ve yaşanması bağlamında ortaya çıkardığı en önemli problemlerden birisi tekfirdir. Tekfir, İslam tarihi boyunca birey ve ekol düzeyinde pek çok kesimi etkilemiş, İslam toplumunun birlik ve düzenini tehdit etmiştir.

İslam düşüncesinde tekfir problemini dini-itikadi bir çerçeve içinde çözmek için fikri düzeyde gösterilen çabalardan biri de geliştirilen ehl-i kible kavramıdır. Hiç şüphesiz farklı fikri arayışlar da olmuştur. Ancak ehl-i kible kavramını bizim için anlamlı kılan husus, bu kavramın tekfir problemini aşmak için oldukça işlevsel bir mahiyet arz etmesidir. Zira tarih boyunca itidal arayışında olan düşünürler, “Ehl-i kible tekfir edilmez” ilkesiyle eleştiriye tahammülün hangi dini çerçeve içinde gösterilebileceğini göstermek istemişlerdir. Ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği ilkesi, Müslümanlar arasında yaşanması muhtemel tali meselelerin büyütülüp dini bir hüviyete büründürülmemesini öngörmektedir. Bu kavramla ister siyasi ve toplumsal, isterse dini metinlerin ibarelerinin anlaşılmasındaki ihtilaftan kaynaklansın, dinin temel hükümlerine aykırı bir tutum içine girmediği sürece bütün Müslümanların İslam çatısı altında tutulması temel bir prensip kabul edilmektedir. Ehl-i kible kavramı, Haricilerin “Kim kâfir” sorusuna karşı, “Kim Müslüman?” sorusunu öne çıkarmayı gerekli kılmakta, ötekileştirici dinî söylemin mağduru olan insanları İslam şemsiyesi altına çekmeyi hedeflemektedir.

⁶⁶ Âl-i İmrân, 3/7; Zümer, 39/23.

⁶⁷ Hüseyin Doğan, “Kur’an’ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Te’vil”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/23 (2011/1): 172.

KAYNAKLAR

- Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Kadı. *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, tah. Hadr Muhammed Nebha. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2012.
- Âmidî, Seyfüddin. *Ebkârü'l-Efkâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003.
- Arca, Abdullah. "Fahredden Râzi'nin Allah'ın Haberî Sıfatlarına Getirdiği Yorumlar", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 67. (2018): 245-267.
- Babertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud. *Tahavî Akaidi Baberti Şerhi*, çev. İzzet Karasakal. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016.
- Bağçeci, Muhiddin. "Ehl-i Salât", *DİA* 10: 524-525. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Bağdadi, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya el. *Fütühü'l-Büldân*, trc. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Buhâri, "Şalât", no: 257.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rifât*. trc. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- _____, *Şerhü'l-Mevâkıf*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Doğan, Hüseyin. "Kur'an'ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Te'vil", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/23 (2011/1). 171-181.
- _____, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Dürî, Abdulazîz. *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, İnsan Yayınları, çev. Sabri Orman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Ebu Hanife, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eser*, trc. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV, 2017.
- Ebü'l-Fazl, Cemalüddin İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*, (Kahire: Dârü'l-Meârif, trs.), 3: 164.
- Efendi, Beyazizâde Ahmed. *İmâm-ı Azam Ebû Hanife'nin Görüşleri*, trc. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV, 2010.
- Esen, Muammer. "Tekfir Söyleminin Dini ve İdeolojik Boyutları", *AÜİFD*, 52/2, (2011). 97-110.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn*, tah. Hellmutter Ritter, Beyrut: 2005.
- _____, *el-İbâne 'an Usûlü'd-Diyâne*, trc. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Ekber, Ebü'l-Abbas Abdullah b. Şirşir el-Enbârî Naşî. *Mesâilü'l-İmâme ve Müktedefâtu mine'l-Kitâbi'l-Evseti fi'l-Makâlât*, tah. Josef Van Ess. Beyrut: 1971.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Hristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *AÜİFD*, 41, (2000). 309-325.
- Gündüz, Şinasi. "Dinlerde Ayrılık ve Çatışma: Ortodoksi-Heresi Kavgası", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (2004). 1-19.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b *Faysalü't-Tefrikatu beyne'l-İslâmi ve'z-Zındıka*. Mısır: Matbaatü's-Saade, 1907.
- _____, *el-İktisât fi'l-İ'tikât*, trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Hallâl, Ebu Bekr. *Ehlü'l-Milel ve'r-Ridde ve'z-Zenadika ve Tarikü's-Salât ve'l-Ferâiz min Kitâbi'l-Câmi'*, tah. İbrahim b. Ahmed Sultan. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1996.

- Hammaş, Necdet. “Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zımmilerin İdaredeki Rolü”, *AÜİFD*, çev. İrfan Aycan, 37. (1997). 175-190.
- Karadağ, Bekir. “Bedruddin Aynî'nin “el-Binâye Şerhu'l-Hidâye” Adlı Eserinde Hadisle İstidlal Metodu”. *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 4 (2016): 201-224.
- Karadaş, Çağfer. *İslâm'ın İnanç Yapısı*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Kârî, Ali el-Karî. *Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, trc. Hüseyin S. Erdoğan. İstanbul: Hisar Yayınevi.
- Kutlu, Sönmez. “Salim b. Zekvân'ın Sîre Adlı Eserindeki Mürcie ile İlgili Kısımın Tercümesi”, *AÜİFD*, 35. (1996). 467-475.
- _____, “İrca Kasidesi (I) ve İrca Kasidesi (II)”, *AÜİFD*, 49. (1999). 239-252.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- _____, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2016.
- Nesefî, Ebu'l-Müin. *Tabsiratü'l-Edille*, tah. Hüseyin Atay, (Ankara: DİB, 1993), 1: 175.
- Sarıkaya, M. Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Öz, Mustafa. “Salim b. Zekvân”, *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Sâmî, Şemsettin. *Kâmûs-u Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006.
- Taberî, Ebî Câfer Muhammed b. Cerîr. *Târihü't-Taberî*, tah. Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dârü'l-Meârif, Kahire.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1996.
- Wilfred, Madelung Von. “Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı, trc. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, 33. (1992). 239-247.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Tekfir”, *DİA*, 40: 350. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yurdagür, Metin. “Ehl-i Kible”, *DİA*, 10: 515-516. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Zekvân, Salim b. *es-Sîre*, trc. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

**İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE
ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ
ve TAHAMMÜL AHLÂKI**

التراث النقدي وأخلاق التسامح في الفكر الإسلامي
(الندوة الدولية)

**THE CRITICISM CULTURE AND MORALITY OF
TOLERANCE IN ISLAMIC THOUGHT
(INTERNATIONAL SYMPOSIUM)**



ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

© Eserin her türlü basım hakkı anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.

ISBN : 978-605-7619-53-2 (II. Cilt)

ISBN: 978-605-7619-54-9 (Tk.)

Sertifika No: 17576

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 26
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 95

Kitabın Adı

İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı

Koordinatörler

Prof. Dr. Ahmet POLAT - Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN

Editörler & Organizasyon

Dr. Öğr. Üyesi Mahsum AYTEPE

Dr. Öğr. Üyesi Teceli KARASU

Yayına Hazırlayan

Arş. Gör. Şaban ARGUN

Son Okuma:

Arş. Gör. Ahmet Numan ÜNVER - Arş. Gör. Muhammed Ali ACAR

Arş. Gör. Nuray SARMAN

Kapak Tasarım

Halil YILMAZ

Baskı:

Çınar Mat. Yay. San. Tic. Ltd. Şti.

100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Caddesi

Ata Han No.: 34/5 Bağcılar / İstanbul, 0212 628 96 00

Sertifika No: 12683

1. Basım

Ekim 2019 / 1000 adet basılmıştır.

İletişim Adresi:

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.

Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sok. No: 7 Eyüpsultan / İstanbul

Tel: (0212) 491 19 03 - 04 – Faks: (0212) 438 42 04

www.ensarneyriyat.com.tr – siparis@ensarneyriyat.com.tr



İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ ve TAHAMMÜL AHLÂKI

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı
26 - 28 Nisan 2019

Muş Alparslan Üniversitesi
1071 Malazgirt Kongre ve Kültür Merkezi

CİLT -II-

İstanbul 2019

® Bu kitap İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından yayına hazırlanmış olup tebliğlerin ilmî ve fikrî muhteva ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine, te'lif hakları İSAV'a, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.



Toplantıyı Tertipleyenler:



I- MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ

Muş Alparslan Üniversitesi Külliyesi, 49250- MUŞ
Telefon: 90(0436) 249 49 49 - Fax 90(0436) 249 13 18
e-posta: bilgi@alparslan.edu.tr - web: www.alparslan.edu.tr

II- İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI(İSAV)
Kızıtaşı, Kâmil Paşa Sokak, No. 5; Fatih-34080/İstanbul
Tel: +90 (0212) 523 54 57 – 523 74 36 Faks: 523 65 37
Web Sitesi: <http://www.isavvakfi.org> – isav.org.tr
e-posta: isav@isavvakfi.org – isav@isav.org.tr

Bu kitapta yer alan araştırma metinleri, hakem heyetinden geçmiş olup “Kitapta Bölüm” olarak değerlendirilmiştir. Çalışmaların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve **Ahlâkı/ Mahsum Aytepe** (ed.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, c. 1, s. 624, 23,5 cm.

ISBN: ISBN : 978-605-7619-53-2 (II. Cilt) / 978-605-7619-54-9 (Tk.)

1. Kur'ân, 2. Toplum, 3. Fıkıh; 4. Dinî ve Sosyal Hayat; 5. Hukuk Tarihi
200.9 DC20

İÇİNDEKİLER

CİLT -II-

OTURUM IV-C

FIKHÎ MEZHEPLERİN BİRBİRLERİNE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

- Oturum Başkanı: Doç. Dr. Nazım BÜYÜKBAŞ
Cemâleddin Aksarâyî'nin "Kitâbu Reddi Şerhi Mecmai'l-Bahreyn" Adlı Reddiyesi
Bağlamında Hanefî Mezhebine Yönelik Eleştirileri ve Değerlendirilmesi 9
Doç. Dr. Ahmet İNANIR
- Fıkhın Teşekkül Sürecinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı İlkeleri Örneği: Ebû
Yusuf'un "İhtilâfü Ebi Hanîfe ve İbn Ebi Leylâ" Adlı Eseri 33
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf BALTA
- İslâm Ekonomi Doktrini Heterodoks Bir İktisat Okulu mudur? 67
Dr. Öğr. Üyesi Adem LEVENT

OTURUM IV-D

TEFSİR GELENEĞİNDE ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ

- Oturum Başkanı: Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ
Muhammed Ali es-Sâbûnî'ye Yönelik Tenkitlerin Değerlendirilmesi 79
Doç. Dr. Mehmet YOLCU - Arş. Gör. Ayşe TOKAY
- Klasik Tefsir Kültürümüz ve Hoşgörü Yelpazesi 99
Dr. Öğr. Üyesi Fikret GEDİKLİ
- Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i 'âni'l-Münker İlkesi Bağlamında Tenkid Üslûbu 109
Dr. Öğr. Üyesi Bekir KARADAĞ

OTURUM IV-E

OSMANLI: İLİM - SİYASET ve ELEŞTİRİ

- Oturum Başkanı: Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ
Müslüman Ailede Tahammül Eğitimi (Sabır) 125
Dr. Öğr. Gör. Bülent Uğur KOCA
- Sultan II. Abdülhamid Yönetimine Karşı Muhalefette Dînî Söylem: Osmanlı Gazetesi
Örneği 149
Dr. Öğr. Üyesi Hidayet KARA - Dr. Öğr. Üyesi Bahattin ÇATMA
- İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirisi: Saçaklızâde Mehmed Efendi Örneği 159
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN - Arş. Gör. Sadi YILMAZ

OTURUM V-A

İSLÂM KÜLTÜR TARİHİNDE ELEŞTİRİ

- Oturum Başkanı: Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN
XI. Yüzyılda Müslüman-Hıristıyan İlişkilerinde Entelektüel Boyut: Süryânî Nusaybinli İliya ve Mervânî Veziri Ebu'l-Kâsım el-Mağribî'nin Tartışma Meclisleri173
Doç. Dr. Mehmet ALICI
Kutadgu Bilig ve İslâm Düşüncesinde Eleştirinin Evrenselliği183
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet RUZİBAKİ
Moral Codes of Ahl-Albays in Critical Dialogues and Debates With Opponents199
Dr. Morteza MADDAHİ

OTURUM V-B

FARKLILIĞIN ÖĞRETİCİLİĞİ-İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE FARKLI OLANLA YÜZLEŞME (İMKÂN VE SINIRLILIKLAR)

- Oturum Başkanı: Prof. Dr. Ömer TÜRKER
Müslümanlarda Menâkıb ve Mesâlib Geleneği217
Prof. Dr. Erkan YAR
Dini Söylemde Eleştiri, Üslup ve Medya231
Prof. Dr. Fikret KARAMAN
Kerrâmilerin Antropomorfist Allah Tasavvuruna Fahreddin Râzî'nin Yöneltiği Eleştiriler.....245
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA

OTURUM V-C

TE'VİL VE TEKFİR ARASINDA TENKİD KÜLTÜRÜ

- Oturum Başkanı: Doç. Dr. Akif AKTO
İslâm Düşüncesinde Kelâm İlmine Yöneltilen Başlıca Tenkidler.....263
Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ
Tekfir ve Te'vil Arasına Sıkıştırılmış Düşünce Özgürlüğü Serüvenimiz277
Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ
Klasik Kelâm Eserlerinde Tenkid-Küfür İlişkisi.....303
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN

OTURUM V-D

TASAVVUF GELENEĞİNDE ELEŞTİRİ

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN	
Tasavvufta Tenkid Kültürü.....	321
<i>Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM</i>	
Anadolu'nun Manevi Mimarlarından Şeyh Ebû'l-Hasan el-Harakâni'nin Tenkid Ahlâkı.....	337
<i>Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN</i>	
Sabır Ahlâkının Sûfilerde Yansıması.....	345
<i>Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT</i>	

OTURUM V-E

İSLÂM HUKUKUNDA ELEŞTİRİ METODOLOJİSİ

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Mehmet BİRSİN	
İmam Şâtıbî'nin Usûl Bağlamında Bid'atleri Eleştiri Yöntemi.....	353
<i>Doç. Dr. Nazım BÜYÜKBAŞ</i>	
İslâm Hukukunda Eleştiri Kültürü ve İlm-i Hilâf Disiplini.....	371
<i>Dr. Öğr. Üyesi Muharrem YILMAZ</i>	
Bir Eleştiri Türü Olarak İslâm Geleneğinde Hristiyanlara Karşı Yazılan Reddiyeler.....	383
<i>Doç. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN</i>	

OTURUM VI-A

POPÜLER DİNDARLIK, HALK DİNDARLIĞI VE ELEŞTİRİ

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN	
Halk Dindarlığına Eleştirel Bir Bakış: Mollakent Örneği.....	393
<i>Doç. Dr. İrşad Sami YUCA</i>	
Müslüman Bir Sanatçı Olarak Rasim Özdenören'in Eleştiri Anlayışı	407
<i>Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZGER</i>	
Ortadoğu'da Toplumsal Barışın Sağlanmasında Yüksek Din Öğretimi Kurumlarının Rolü: Ürdün Örneği.....	413
<i>Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDIN</i>	

OTURUM VI-B

KUR'ÂN'DA ELEŞTİRİ İLKELERİ ve TAHAMMÜL SINIRLARI

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Fikret KARAMAN	
Kur'ân'a Göre Ötekine Tahammülün Sınırları.....	421
<i>Doç. Dr. Ahmet ABAY</i>	
Hz. Peygamber'in Risalet Görevini İfa Ederken Oluşturduğu Tenkid Kültürü ve Bunun Kur'ânî Temelleri	439
<i>Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir KARAKUŞ</i>	

OTURUM VI-C

HADİS TARİHİNDE ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ

İsnâ Aşeriyye İmâmiyye'sinin Muteber Saymadığı Ehl-i Sünnet Hadis Kaynaklarını

Polemik ve Tenkit Maksatlı Olarak Kullanması.....457

Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY

Hadis İlminde Cerh ve Ta'dil'in Eleştiri Kültürüne Katkısı483

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KOÇYİĞİT

Ehl-i Rey Anlayışının Eleştirel Düşünceye Katkısı.....497

Dr. Öğr. Üyesi Salahattin AYDEMİR

Hz. Osman Döneminde Fikir Hürriyeti (Ebû Zer Örneği)523

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman DEMİRCİ

OTURUM VI-D

KLASİK ARAP EDEBİYATINDA ELEŞTİRİ

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Abdülcebbar KAVAK

Dil Âlimleri Arasındaki Eleştiri Kültürü ve Ebû Hayyân'ın Eleştirilerinden Örnekler.....535

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Nafî ARSLAN

el-İstidrâk Adlı Eseri Bağlamında Ziyâüddin İbnü'l-Esîr'in İbnü'd-Dehân'a

Yönelttiği Eleştiriler551

Dr. Öğr. Üyesi Rifat AKBAŞ

Ziyâuddin İbnü'l-Esîr'in el-Meselu's-Sâ'ir fi Edebi'l-Katibi ve's-Şair Adlı Eseri

Etrafında Gelişen Eleştiri Edebiyatı.....565

Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ

OTURUM VI-E

İSLÂM'IN TEMEL KAYNAKLARI AÇISINDAN ELEŞTİRİ GELENEĞİ

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Atik AYDIN

Eleştirel Düşüncenin İnşasında Temel Bir Dinamik Olarak Kur'an579

Doç. Dr. Akif AKTO

Dinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkının Antropo-Filozofik Temellerine Dair

Kur'ânî Mülâhazalar: Homo Muslimus Modeli599

Doç. Dr. Hacı Mustafa AÇIKÖZ

CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'NİN *KİTÂBU REDDİ ŞERHİ ECMAİ'L-* *BAHREYN ADLI REDDİYESİ BAĞLAMINDA HANEFİ* *MEZHEBİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ VE* *DEĞERLENDİRİLMESİ*

Ahmet İNANIR*

GİRİŞ

Osmanlı Devleti ve medeniyeti kendisinden önceki dönemlerde oluşturulan itikadi ve hukuki geleneğin bir devamıdır. Türkler öteden beri inançta Matûridî, hukukta Hanefi mezhebini esas almışlar başta Eş'ârilik/Şâfilik olmak üzere farklı mezheplerle de birlikte yaşamayı bilmişlerdir. Hanefi mezhebi kuruluş aşamasında her ne kadar Kûfe'de şekillenmiş olsa da Mâveraünnehr havzasında adeta yeniden üretilmiştir. Zamanla yeni fetihler, bölgedeki iç karışıklıklar, Moğol ve Şia tehdidi, dönemin emir ve yöneticileriyle anlaşamama gibi sebeplerle birçok âlim Anadolu'ya göçmüştür. Dolayısıyla Anadolu'da açılan ilk medreselerin müderrisleri genellikle onlardan oluşmuş bu sayede oradaki ilmi birikim Anadolu'ya taşınmıştır.

Bu dönemde her ne kadar sınıflar arası geçişler mümkün olsa da ilim, ilmiye mensup ailelerinin uğraş alanıdır. Bu aileler içinde bazıları da vardır ki onlar ilk dönemlerden itibaren bir geleneğin ana akım taşıyıcıları olmuştur. İşte bunlardan biri de aynı zamanda Fahreddin er-Râzî'nin neslinden olduğu iddia edilen Aksarâyî'nin mensubu olduğu Cemâlî ailesidir. Bunlar Anadolu'da Osmanlı medrese sistemine büyük ölçüde etki eden Fahreddin er-Râzî ekolünün taşıyıcılarıdır. Nitekim Osmanlı Devleti'nde âlimlerin birçoğu, Cemâleddin Aksarâyî-Molla Fenârî vasıtasıyla Fahrettin er-Râzî'ye kadar uzanan bir icazet silsilesine sahiptir. Bu aile öteden beri Şâfiî fıkıh geleneğine sahip ve bu konuda öncü eserler vermiş bir fıkıh geleneğinin temsilcileridir.

Bu araştırmada Hanefilerin etkin olduğu bir bölge olan Anadolu'da, bir Hanefi medresesinde, belki de okutmakta olduğu bir Hanefi fıkıh kitabına reddiye yazan bir Şâfiî fakih'in hayatı ve her ne kadar bazı kayıtlarda bir hâşiye olarak kaydedilmiş olsa da bir reddiye hüviyetinde olan *Kitâbu Reddi Şerhi Mecmai'l-bahreyn* adlı eseri eleştiri kültürü ve tahammül bağlamında incelenecektir. Bu araştırmada reddiyenin muhtevası, önemi, kaynakları ve uslubu ile dikkat çektiği bazı hususlara yer verilecektir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemlerinde fukahânın farklı mezheplere yönelik yaklaşımlarıyla ilgili bazı tespitler yapılmaya çalışılacak-

* Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniv. İlahiyat Fakültesi, ahmet.inanir52@gop.edu.tr, Orcid: 0000-0001-8300-2682

tır. Bu amaçla tespit edilen yeni bilgiler ışığında Aksarâyî'nin Osmanlı fıkıh ve tasavvuf geleneğindeki yerinin anlaşılması amacıyla kısaca biyografisine yer verilecektir.

1. Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı

Cemâleddin Aksarâyî'nin asıl adı Mehmed (Muhammed) 'dir. Kaynaklarda Molla Cemâleddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. el-İmam Fahreddin Muhammed er-Râzî olarak da geçer.¹ Aksarâyî'nin eseri, *Hâşiye alâ Şerhi Mecmai'l-bahreyn*² adlı eserinde ismi Muhammed el-Aksarâyî olarak kayıtlıdır.³ Aynı eserin *Kitâbu Reddi Şerhi Mecmai'l-bahreyn* adlı diğer nüshasında ise Cemâleddin Aksarâyî olarak geçmektedir. Daha çok ömrünün sonlarında eserlerinde imza olarak kullandığı "Cemâleddin" lakabı zamanla isminin yerini almıştır. Nisbesinden de anlaşılacağı üzere Aksaray'da doğduğu ve ilmi faaliyetlerinin önemli bir kısmını burada sürdürdüğü bilinmektedir. Kâtip Çelebi, Cemâleddin Aksarâyî'nin Tebrizî nisbesine de yer vererek 740/1340 senesinde 26 yaşında olduğunu belirtmektedir. Bu bilgiler ışığında Cemâleddin Aksarâyî'nin 714/1313-14 yıllarında doğduğu söylenebilir.⁴ Cemâleddin Aksarâyî'nin torunu Şeyh Muhiddin'in 887/1482-83 tarihli vakfiyesine göre babaları ve dedeleri, Aksaray'ın fethinden itibaren oradadırlar.⁵ Bu bilgiler Aksaray tarihiyle ilgili verilen bilgilerle de örtüşmektedir. Zira Aksaray şehri Selçuklu Devleti idaresine girdikten sonra Sultan II. İzzeddin Kılıçarslan (1155-1192) oraya camiler, zâviyeler, medreseler ve kervansaraylar yaptırarak Azerbaycan bölgesinden âlimler getirtmesi sayesinde kısa sürede âlimler ve ârifler diyârı olma yoluna girmiştir.⁶ Dolayısıyla Cemâleddin Aksarâyî'nin ailesi de bu tarihlerde Tebriz'den Aksaray'a geldiği söylenebilir. Ancak

¹ Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Taşköprüzade, Ahmed, *Şakâyiık*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1989),17; İrfan Görkaş, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1995), 6-85; Mustafa Öz, "Cemâleddin Aksarâyî", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları,1993), VII, ss. 308-309.

² Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Aksarâyî, *Kitâbu Reddi Şerhi Mecmai'l-bahreyn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1472, 1b.

³ Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Aksarâyî, *Hâşiye alâ Şerhi Mecmai'l-bahreyn*, Samsun İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 55 Hk 798, vr. 1b.

⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfüz-Zünûn*, (Haz. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), (Ankara: Maarif Matbaası, 1941), 2, 1544.

⁵ Bayram Ürekli, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Torunu Şeyh Muhyiddin Vakfına Ait Bir Berat*, *Türk Tarih Dergisi*, Yıl, 7, Sayı: 78, (Haziran 1993): 38-43; İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Niğde ve Aksaray Tarihi*, (İstanbul: Fatih Matbaası, 1974), I, 881, 2: 2317; Gürkaş, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri*, 10.

http://www.aksaraykulturturizm.com/tr/unlulerimiz/Cemâleddin-aksaray-i_17-06-2018.

⁶ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Siyasi Tarihi*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2002), 233; Abdülkerim Özeydin, "Kılıçarslan II", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002, 25: 402; Abdullah Kaya, *Selçuklular Dönemi Sivas'ta İlimi Hayat ve İlim Adamları*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Sayı: 1/2 Sonbahar 2008, s. Ss. 212-242.

Cemâleddin Aksarâyî için belirtilen devir, Karamanoğulları ile Eretna Beyliğinin hâkimiyet yıllarıdır. Ayrıca 657/1258'de Aksaray kadılığında Tebriz'li Mehmed'in olması⁷ Aksarâyî'nin ailesinin II. Kılıçarslan tarafından Azerbaycan bölgesinden getirilen ilmiyeye mensup kimseler arasında olduğu fikrini desteklemektedir. İ. Hakkı Konyalı'nın verdiği bilgiye göre o devir ailenin Aksaray'daki ikinci dönemidir. Aksarâyî ailesiyle ilgili bir başka iddia ise Vaiz Mehmed'in evinin vakfedilmesiyle ilgili belgedir. Konyalı, Cemâleddin Aksarâyî'nin babasının evini 667/1267 senesinde Şafîî ve Hanefî eserleri okutulmak üzere vakfettiğini belirtmektedir.⁸

Cemâleddin Aksarâyî yaşadığı dönemde Cemâlî, Tebrizî, el-Bekrî ve el-Kureşî nisbesiyle tanınmıştır. Cemâleddin nisbesinin o dönemde bir gelenek olarak ileri gelen âlimlere verilen bir unvan olduğu söylenebilir. Tebrizî nisbesi ise ailenin Tebriz'den Aksaray'a geldiğini göstermektedir.⁹ el-Bekrî ve el-Kureşî nisbesinin ise ailenin nesebini, bir koldan Hz. Ebû Bekir'e, diğer koldan da Hz. Ömer'e ulaştırılmaktadır. Bazı kaynaklar Aksarâyî'nin soyunun dördüncü kuşakta Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) ulaştığını da belirtmektedir.¹⁰

Cemâleddin Aksarâyî 787/1385-6 tarihlerinde Melek Hatun vakfiyesini tescil etmiştir. Vefatı da bu tarihten sonra memleketi olan Aksaray'da tahminen 791/1388-89 senesinde vâki olmuştur.¹¹ Kabri Aksaray'daki Ervâh Kabristanlığı'ndaki zaviyesine defnedilmiş, fakat zâviyesi günümüze ulaşmamıştır. Mevcut türbe ve kitabenin ise vefat yıllarında değil, Cumhuriyet döneminde onun neslin-den gelen Perekzâdelere tarafından sonradan yapıldığı bilinmektedir.¹²

1.1.1. Eğitimi

Eğitimi hakkında eseri *Hallu'l-mûceze*'in mukaddemesinde verdiği bilgi dışında ayrıntılı pek bilgi bulunmamaktadır. Bu bilgilere göre Cemâleddin Aksarâyî'nin hem dini bilimleri hem de akli ilimleri tahsil ettiği anlaşılmaktadır.¹³ O, tıp-hikmet tahsilini babasından ve doğum yeri olan Aksaray'daki diğer âlimlerden yaptığı söylenebilir. Babasının da döneminin ileri gelen âlimlerinden biri olduğu hatta evini medrese olarak vakfettiği bilinmektedir. Nitekim Aksarâyî eserinde babasının tıpla da ilgilendiğini haber vermektedir.¹⁴

⁷ Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 1: 1333; Gürkaş, "Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri", 20.

⁸ Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 1: 1333.

⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfüz-Zünûn*, 2: 1544; Gürkaş, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri*, 12.

¹⁰ Öz, "Cemâleddin Aksarâyî", 7: 308-309.

¹¹ M. Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: (Matbaa-i âmire, 1333), 1: 266; Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 21; Süheyl Ünver, "Şeyh Cemâleddin Aksarâyî ve Mûceze Şerhi ve Diğer Eserleri", *Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Dergisi* (Ayrı Baskı), c. I, Sy. 1, (Temmuz 1970): 103; Gürkaş, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri*, 40-41.

¹² Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 2: 1453; Gürkaş, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri*, 25..

¹³ Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Aksarâyî, *Hallu'l-Mûceze*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2056, 1b.

¹⁴ Aksarâyî, *Hallu'l-Mûceze*, Ayasofya, 2056, 1b

Dini ilimler sahasındaki tahsilinde Aksarâyî'nin ekol hocası Şâfiî âlimi Siraceddin Urmevi'dir (ö. 682/1283).¹⁵ Daha sonra Amasya'ya giderek Cemâleddin İbrahim Aksarâyî (ö. 729\1328) ve oğlu Fahreddin İlyâs Rûmî'den ders aldığı¹⁶, bu esnada daha sonra Amasya emiri olacak olan Hacı Şâdgeldi Paşa (ö. 783/1381) ile ders arkadaşlığı yaptığı belirtilmektedir.¹⁷ Hacı Şâdgeldi Paşa (760-783/1358-1381) Amasya emiri olunca, Cemâleddin Aksarâyî'yi önce Amasya kadılığına ve Dârü'l-İlim Medresesi müderrisliğine getirmiş, dönemin Amasya kazaskeri Pir Nizâmeddin Muhammed Cürçânî'nin (ö. 768/1366-67) vefatının ardından da Amasya kazaskeri olarak atamıştır.¹⁸ Kendisi "*Teferrü'ü'l-ümerâ*"¹⁹ ve "*Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*"²⁰ adlı kitaplarını Şâdgeldi Paşa'ya ithaf etmiş ve burada kendisine minnettarlığını ifade etmiştir.²¹ Dönemin Sivas Emiri Kadı Burhan ile yapılacak harp konusunda yapılan istişareler esnasında divan üyeleri Amasya Kazaskeri Cemâleddin Aksarâyî ve Amasya kadısı Müftü İzzeddin Muhammed Amasî, zamansız olduğu gerekçesiyle harbe karşı çıkmışlardır. Bir kısım üyeler ise Şâdgeldi Paşa'yı savaşa teşvik etmişler, karşı çıkanları da Kadı Burhan'ın (ö. 800/1399) tarafı ve casusu olmakla itham etmişlerdir. Neticede 783/1381 yılının Ramazan ayında iki ordu Tokat'ta karşı karşıya gelmiş ve Hacı Şâdgeldi Paşa şehit edilmiştir.²²

¹⁵ Görkaş, Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri, 25.

¹⁶ Aksarâyî, *Hallu'l-Mücez*, Ayasofya, 2056, 1b; Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 2: 2278-2279

¹⁷ İlgili tartışmalar için bkz. Görkaş, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri*, 24.

¹⁸ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, (İstanbul: 1330-32-1927), 3: 69, 76-77, 79, 116; Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 3: 2279.

¹⁹ Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Aksarâyî, *Teferrü'ü'l-ümerâ*, Nuruosmaniye 1931/2347, 1b.

²⁰ Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Aksarâyî, *Esile ve ecvibe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No: 71, vr. 1a-b.

²¹ Hanay'dan naklen "Şerefli ve saygı değer, nimet sahibi, ulemanın sığınağı, fazılların hamisi, mülkün dayanağı, âlemi ıslah eden, Haremeyn'in ziyaretçisi, doğunun ve batının en tanınmış siması, devletin ve dinin keskin kılıcı, mülkün destekleyicisi, muazzam emir Hacı Şâdgeldi Paşa'nın -Allah ömrünü uzatsın ve iktidarına zeval vermesin- işaretiyle tefsir ve hadis ilmiyle alakalı bir kaç soru ve cevabı, bölge halkını da dikkate alarak Arap dilinden ve Hicaz ibaresinden daha kolay ve anlaşılır olması sebebiyle Farsça kaleme aldım. Onun ricasına uymayı kendime bir görev telakki ettim ve bu işi kendime bir borç olarak aldım. Çünkü o, güzel ahlakla ve şerefli kimselerin vasıflarıyla bezenmiş büyük bir zattır. Her dereceden insanın övmekten kendini alamadığı, yediden yetmişe herkesin kendisine muhabbet beslediği, lütuf sahibi ve gönlü temiz bir zattır. Güzel ahlak ve vefa sahibi bir şahsiyettir. Sireti yiğitlik ve âdeti cömertlik olan, akı olgun, görüşü sağlam, huyu güzel, görünüşü sevimli, lütfü bol ve tevazu sahibi bir kimsedir." (Cemâleddin Muhammed b. Muhammed el-Aksarayî, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya, no: 71, vr. 2b-a; Necattin Hanay, "Aksarâyî'nin Kitâbü'l-Es'ile ve'l-Ecvibe'si ve Yorum Metodu", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 17, Sayı 2, (2017) 174)

²² Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 3: 100-109 392; Esterâbâdi, Aziz b. Erdeşir, *Bezmü Rezm*, (İstanbul: Evkaf matbaası, 1928), 251.

Sonraki süreçte ortaya çıkan siyasi karışıklar üzerine Aksarâyî, Amasya'yı terk etmiş, o dönemde Karamanoğulları Beyliğinin hâkimiyeti altında bulunan Konya'ya gelmiştir. Karamanoğlu Alâeddin Bey, burada yüksek ilim ve faziletinden dolayı kendisini Konya kadılığına atamıştır. Konya'da bulunduğu dönemde Melek Hatun Medresesi'nde müderris olarak da görev yapmış, daha sonra da vakıf şartnâmesine, Sihâh-ı Cevherî²³ adlı lügatı ezbere bilen kimsenin müderris tayin edilebileceği şartına uygun olarak Aksaray Zincirli veya Müselsile Medresesine müderris olarak tayin edilmiş ve ömrünün sonuna kadar burada görev yapmıştır.²⁴ Medreseden evine gelip giderken dedesi Fahreddin er-Râzî gibi talebelerine ders anlattığı rivayet edilmektedir. Daha hayattayken ününün her tarafa yayıldığı ve birçok talebenin ilim öğrenmek üzere Aksaray'a gelmesine vesile olduğu belirtilmektedir. Nitekim Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413), Herat'tan ayrılıp Mısır'a ilim tahsil etmek üzere Doğu Anadolu'dan geçerken Cemâleddin Aksarâyî'nin şöhretini duymuş onun talebesi olmak için şehre yaklaştığı sırada Aksarâyî'nin Hatîb el-Kazvî'nin (ö. 739/1338) "*el-Îzâh*"²⁵ adlı eserine yazmış olduğu şerhi görmüştür. Eserin aslının şerhinden daha açık ve anlaşılır olduğunu farkedince de Aksarâyî'nin ilmî yetersizliğine hükmederek geri dönmek istemiştir. Fakat orada bulunan bazı ilim erbâbı, Aksarâyî ile bizzat görüşmesini, ondan istifâde etmesini tavsiye etmeleri üzerine Aksaray'a gelmiştir. Burada Aksarâyî'nin öldüğü haberini almıştır.²⁶ Burada Molla Fenârî'yle tanışarak birlikte Mısır'a gitmişlerdir. Molla Fenârî'nin (ö. 1431) biyografisine yer veren kaynaklarda yer alan bilgiye göre Aksarâyî'nin Amasya'daki bir medresede muhtemelen Dârü'l-İlim Medresesi'nde görev yaptığı esnada Molla Fenârî'nin kendisinden ders aldığı iddia edilmektedir.²⁷ Bu bilgilerden hareketle Aksarâyî'nin Aksaray'daki Zincirli medresesine geçtiğinde Molla Fenârî'nin de beraberinde Aksaray'a gittiği ve öğrenim faaliyetini burada sürdürdüğü söylenebilir.²⁸

²³ el-Cevherî'nin Sihâh'ına birçok kimse tarafından haşîye yazılmış 660/1261'den sonra vefat eden Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî bu eseri kısaltarak "Muhtârü's-Sihâh" adını vermiştir. el-Cevherî'nin Sihâh'ı h.1292/m.1875'de Bulak matbaasında iki cilt halinde basılmış, h.1377/m.1957'de Ahmed Abdülgafûr Attar tarafından taranarak Mısır'da el-Kitâbu'l-Arabi basımında 6 cilt halinde tekrar basılmıştır. (Bkz. Cemal Muhtar, "İslam'da Sözlük Çalışmaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1986, sayı: 4, Cilt 2: 340).

²⁴ Taşköprüzade, *Şakâyk*, 17; Görkaş, Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri, 25.

²⁵ Eser beyan ilmiyle ilgilidir. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 23.

²⁶ Taşköprüzade, *Şakâyk*, 18; Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 2: 2322; Öz, "Cemâleddin Aksarâyî", 7: 308-309.

²⁷ İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1979), 7: 209; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.), 2: 266; Betül Gürer, "Molla Fenârî'nin Osmanlı Medrese Geleneği ve Osmanlı Düşüncesi Üzerindeki Tesirleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39, (2015): 123.

²⁸ Mehmet Mecdi, *Hadaikü'ş-şekaik-i Numaniye*, (İstanbul: Çağrı yay., 1989), 40; Görkaş, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri*, 36-38; Gürer, "Molla Fenârî'nin Osmanlı Medrese Geleneği ve Osmanlı Düşüncesi Üzerindeki Tesirleri", 123.

1.1.2. Çocukları

Aksarâyî ailesinden Osmanlı döneminde de ileri düzeyde pek çok âlim yetiştiği anlaşılmaktadır. Nitekim Cemâleddin-i Aksarâyî'nin Mehmed, Mahmûd, Kemâleddin Ahmed adlı üç oğlunun biyografileri incelendiğinde bu gerçek ortaya çıkmaktadır. Bunlardan Mehmed Çelebi babasının görev yaptığı medresede yetişmiş ve daha sonra aynı medreseye müderris olmuştur. Aynı zamanda Aksaray'daki Ulu Câmî'nin hatipliğini de yapmış ve burada güzel hitabetiyle meşhur olmuştur. Şeyh Hamid-i Veli'nin (Somuncu Baba) oğlu Baba Yûsuf-ı Hakikî'nin 884/1479 tarihli vakfiyesine şâhid sıfatıyla Mevlânâ Muhammed Pir Paşa el-Hatib ismiyle imzâ koymuştur. O aynı zamanda büyük âlim ve Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin dedesidir. Aksarâyî'nin ikinci oğlu Mahmûd, Halvetiyye tarikatı şeyhi olup Cemâloğlu ve Cemâlî nisbeleriyle bilinir. Aynı zamanda Aksaray kadılığı da yapmıştır. Musannifek (ö. 875/1470) adıyla anılan büyük âlim bu zâtın neslindedir. Aksarâyî'nin Kemâleddin Ahmed ismindeki üçüncü oğlu bir müddet Aksaray kadılığı yapmış ve genç yaşta vefat etmiştir.²⁹

1.1.3. Eserleri

Mecdi Efendi'nin belirttiği üzere Cemâleddin Aksarâyî, muhakkik-i Rabbâni (Rabbani ilimleri tahkik eden), müdekkik-i Samedânî (Allah'ın ezeli ve ebedi kuvvet ve kudretini inceleyen) ve ârif-i ulûm-i arabiyye (Arapça ilimleri çok iyi bilen), vâkîf-ı fûnûn-u akliyye ve şeriyye (akli ve şeri ilimlere vakîf) idi.³⁰ Şemseddin Sami "ulûm-u şer'iyye ve ebediyyede yed-i tûla sahib",³¹ Gelibolulu Mustafa Âlî ise "ulûm-u Arabiyye'de mahir ve fûnûn-u akliyye ve nakliyyede telife kadir bir âlimdir"³² demektedir.

Cemâleddin Aksarâyî pek çok âlim ve devlet adamı yetiştirmesinin yanında birçok eser yazmıştır. Kaynaklar kesin olmamakla birlikte biyografi yazarları kendisine tefsir, hadis, fıkıh, ahlâk, edebiyat ve tıp gibi konularda yirmiyi aşkın eser isnat etmişlerdir. Eserlerinin çoğunu Arapça ve Farsça bir kısmını da Türkçe olarak yazmıştır.³³ Bunlar arasında *Hâşiye ala Şerh-i Mecma'îl-Bahreyn*, *Hâşiyetül-Keşşâf*, *Şerh-i İzah*, *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*, *Teferrücü'l-ümerâ* ve *Şerh-i Mücez*'in kendisine ait olduğu bilinmektedir. Diğerlerinde ise ihtilaf vardır. İhtilafın nedeni yukarıda geçtiği gibi aynı isimleri taşıyan başka müelliflerin de olmasıdır. Burada detaya girmeden kendisine ait olduğu kesin olarak bilinen eserlere yer verilecektir.

²⁹ Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 2: 2319; Görkaş, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri*, 22.

³⁰ Mecdi, *Hadaik*, 41.

³¹ Şemseddin Sami, *Kamusü'l-a'lam*, (İstanbul: Mihran Matbası, 1889), 3: 1832.

³² Gelibolulu Âlî Mustafa, *Kühû'l-ahbar*, (İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1948), 3: 76

³³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1192; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: İz Yay., 2012), 269; Görkaş, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri*, 55

1) *Kitâbu Reddi Şerhi Mecmaî'l-bahreyn adlı eser Hâşiye alâ Şerhi Mecmaî'l-Bahreyn* olarak da geçmektedir.

2) *Şerhu'l-Mûceze*: İbnü'n-Nefis diye bilinen Alâeddin Ali bin Ebi'l-Hazm el-Kureşî'nin tıb ilmine dâir *Mu'cezû'l-Kânun* adlı eseri üzerine yazdığı şerhtir.

3) *Şerhu'l-İzâh*: Cemâleddin Aksarâyî'nin bu eseri Arapça'dır. Celâleddin Muhammed b. Abdurrahmân el-Kazvîni'nin "el-İzâh fil-Meânî ve'l-Beyân" adlı eserine yazdığı şerhtir.³⁴ İki cilt olan bu şerhi, Karamanoğlu Alâeddin Bey'e ithâf etmiştir. Alâeddin Bey bu eseri yazdığı her gün için bin dirhem gümüş ihsân etmiştir.

4) *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe*: Sualler ve cevaplar hâlinde kendi el yazısıyla hazırladığı bu Farsça eseri Amasya emiri Şâdgeldi Paşa'nın ricası üzerine yazmıştır. Bu eser Süleymâniye Kütüphanesi Nâfiz Paşa Kitaplığı 108 numarada kayıtlıdır. Kitap 95 sayfadır. Her sayfada 19 satır vardır. Güzel bir ta'lik yazı ile yazılmıştır. Kitap iki kısımdan meydana gelmiştir. Birinci kısımda tefsire, ikinci kısımda hadise dâir sualler vardır. Kitapta 171 kadar soru ve cevap vardır. Bu eserler *Şerh-i Müşkilâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* ve *Şerh-i Müşkilâti'l-ehâdis* adlarıyla da kaydedilmektedir.³⁵

5) *Teferrüçü'l-ümerâ*,³⁶

6) *İtirâzât ale'l-Keşşâf an-Hakâiki't-Tenzil*: Zemahşeri'nin *Keşşâf* adlı tefsirine itirazlarını yazmıştır.

7) *Keşfü'l-i'râb*.³⁷

1.1.4. Aksarâyî'nin Mezhep Âidiyeti

Aksarâyî'nin bağlı olduğu mezhep konusunda kaynaklarda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Kâtip Çelebi, Şafii olduğunu, babasının veya kendisinin Hanefi mezhebine intikal ettiğini, Ö. Nasûhî Bilmen onun Hanefi³⁸ olduğunu belirtmektedir.³⁹ Leknevî de Kâtip Çelebi gibi tereddütlüdür.⁴⁰ Mecdî ve Ünver de Şafii ol-

³⁴ Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Aksarâyî, *Şerhu'l-İzâh, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi*, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 34 Fa 1423/1.

³⁵ Eserin Amasya'da yazıldığı kesin olarak bilinmesine rağmen ne zaman kaleme alındığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Hanay, "Uzun bir süreden beri yorgun hafıza ve hastalıklı zihin telif işine yabancılaştırmıştır" ifadesinden hareketle ihtiyarlık ve devletin resmi işlerinin getirdiği yorgunluğu kendisinde hissettiği bir dönemde olduğunun ve uzun bir süredir de eser yazmadığının işaretini verdiğini iddia etmektedir. Aksarâyî'nin takriben 60-70 arası bir yaşta Miladi 1375 tarihi sonrasında kaleme alınmış olabileceğini ifade etmektedir. (Hanay, "Aksarâyî'nin Kitâbü'l-Es'ile ve'l-Ecvibe'si ve Yorum Metodu", 173). ss. 171-198 Bize göre ise Hanay tespitlerine katılmakla birlikte bu tarihin Kazarkerlikten ayrıldığı 1381 tarihi en güçlü ihtimal olarak görülmektedir.

³⁶ Cemâleddin Aksarâyî, *Teferrüçü'l-ümerâ*, Nuruosmaniye 1931/2347.

³⁷ Görkaş, *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri*, 47-58; Öz, "Cemâleddin Aksarâyî", 7, 309.

³⁸ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir*, (Ankara: 1960), 2: 391.

³⁹ Mecdî, *Hadaik*, 41; Leknevî, Muhammed b. Abdülhayy, *Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, (Kahire: 1324), 191.

⁴⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2: 1601.

duğu kanaatindedir.⁴¹ Bize göre eldeki mevcut nüshaların istinsah tarihleri (772/1370 ve 775/1373) dikkate alındığında en azından gençlik dönemlerinde Hanefi muhalifi bir Şafii olduğu görülmektedir. Zira bu eserde Şafii fıkıh eserlerine atıflar yaparak hadislere dayalı olarak Hanefi mezhebine yönelik yaptığı tenkitler, kendisinin en azından ilk dönemlerde Şafii mezhebine mensup olduğunu ortaya koymaktadır. O, Hanefi görüşlerine yönelik yaptığı tenkitlerin özellikle nassa dayalı olmasına ki -eserin neredeyse tamamı bu şekildedir- ve diğer mezhep görüşleriyle görüşünü desteklemesi kendisinin ittibâ' (delil öncelikli) taraftarı olduğuna dair izlenim vermektedir. Hatta bazı konularda savunmaya geçerek Şafiilere yönelik eleştirilerin haksız olduğunu belirtmektedir. Bu durum onun çağdaşı Ekmeleddin el-Bâbertî'yle (ö. 792/1390) İbn Ebi'l-İzz el-Hanefi lakabıyla meşhur olan Ebü'l-Hasen Sadrüddin Ali b. Alâiddin Ali b. Muhammed ed-Dımsıkî (ö. 792/1390) arasındaki tartışmadan haberdar olduğu ve ittibâ' taraftarı İbn Ebi'l-İzz ile benzer yaklaşımlara sahip bulunduğu anlamına gelmektedir.⁴² *Dürerü'l-mensûra fi'l-furû* adlı eserin İstanbul Millet Kütüphanesi'nde, Ali Emiri koleksiyonunda 603/1 nüshada açıkça İbn İzz el-Hanefi tarafından Hacı Şadgedi Paşa'ya ithafen yazıldığı belirtilmektedir.⁴³ Bu bilgi doğru kabul edildiği takdirde İbn Ebi'l-İzz'in Mısır'da yaşadığı sıkıntılar üzerine Amasya'ya geldiği söylenebilir.

⁴¹ Ünver, "Mücez Şerhi", 102.

⁴² Ahmet İnanır, "Ekmelüddin el-Bâbertî'nin "en-Nüketü'z-Zarîfetü fi Tercihî Mezhebi Ebi Hanife" Adlı Risalesi Bağlamında Türklerin Hanefîliği Tercih Gerekçeleri", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, (Güz 2012): 77-93.

⁴³ "İstanbul Millet Kütüphanesi'nde, Ali Emiri koleksiyonunda 603/2 arşiv numarasıyla kayıtlı olan nüshada müellif daha önce bir usul kitabı telif ettiğini ve bu kitabı da fûru konusunda ele aldığını açıkça belirtmiştir. Ayrıca birinci eser Arapça iken ikincisi Farsçadır, yine birincisinin Hanefî fıkıhı esas alınarak İzz el-Hanefî tarafından yazılmış olmasına karşın, ikincisinin Şafii fıkıhı esas alınarak Şafii bir âlim tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Zira söz konusu kitapta Hanefî ve Şafii mezhebi arasında ihtilaflı olan konulara yer verilip önce Şafîilerin delilleri sonra da Hanefîlerin delilleri zikredilmektedir. Her bir meselede Şafîiler için birçok delil getirilirken Hanefîler için bir delil getirilmekte ve o da cevaplanarak çürütülmeye çalışılmaktadır. Eserin büyük başlıkları Kitab şeklinde küçük başlıkları meseleler şeklinde ele alınmıştır. Temizlik, namaz, zekat, oruç, bey' (alışveriş), rehin, vekâlet, ikrar, gasp, nikah, talak, kûsas, hudud, cihat, sayd ve zebâih (avlama ve kesim hükümleri), yeminler, edebül-kadı, şahitlik, ı'tak gibi başlıklardan oluşan bu eser, 215 meseleyi içermektedir. Müellif kendi döneminde âlimler arasında tartışma konusu ve üzerinde münazara edilen konuları toplayıp eser haline getirdiği, ayrıca dönemin en büyük âlimi olan bir hükümdara ithafen yazdığını da belirtmiş; ancak hükümdarın kim olduğunu isim olarak belirtmeden sadece evsafını zikretmekle yetinmiştir. Kitabın ed-Dürerü'l-mensûre adlı kitabın devamı olma iddiasının müstensihden kaynaklanan bir hatadan başlamış olmalıdır. Zira 603/1 ve 603/2 arşive numaralı nüshaların müstensihî aynıdır. Büyük ihtimalle müstensih bu eseri yanlışlıkla birinci kitabın devamı saymış, Amasya Tarihi Müellifi de bunu esas alarak aynı eser saymıştır." (Mehterhan Furkani, "Siyasî ve İlmî Bir Kişilik: Amasya Emiri Hacı Şadgedi Paşa ve Ed-Dürerü'l-mensûretü fi'l-Furû' Adlı Eserin Kendisine Nispeti", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, 21-23 Nisan 2017 1, 393-394. ss. 389-398). Bize göre her iki bölümün de İzz el-Hanefî ait olduğu söylenebilir. Zira Baberti'nin kendisini hedefleyerek kaleme aldığı risalesi bu iddiayı güçlendirmektedir. (Ayrıntılı bil için bkz. Ahmet İnanır, "İbn Ebi'l-İzz'in "İttibâ" Adlı

Aksarâyî, reddiyesinde özellikle Şerh-i Mecma'da yer alan hadislerin sıhhatiyle ilgili detaylı açıklamalara yer vermektedir. Hanefilerin hadise dayalı delillerine yönelik muhaddislerin olumsuz görüşlerini belirterek dayanaklarının zayıflığı üzerinden tenkit etmeyi amaçlamaktadır. Bu yöntemi benimsemesinde Hanefi mezhebi mensuplarının yoğun olarak yaşadığı sosyal ortamın rolü olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Aksarâyî'nin mezhep tercihinden ziyade delil öncelikli tercih tarafı olduğu da söylenebilir.

Şafîî bir fakihin medresede Hanefilere ait bir fıkıh kitabı okutması aslında hukuk tarihinde üzerinde pek de durulmamış hususlardan biridir. Bunun temel sebebi ise müderrislerin görev yaptıkları medreselerde, medrese vakfı kurucularının vakıf şartnâmelerinde zikrettikleri bazı eserleri okutmak zorunda kalmalarıdır. Özellikle Türklerin hâkimiyet yıllarında devlet adamlarının Hanefi mezhebine olan teveccühleri sebebiyle inşa ettikleri medreselerde Hanefi fıkının okutulmasını şart koşmuşlardır. Çeşitli sebeplerle hicret ederek Türklerin hâkim oldukları yerlere gelen âlimler Şafîî mezhebine mensup olsalar bile bu eserleri okutmak zorundaydılar. Bu durum zaman içinde kendi mezheplerini de değiştirmelerinde etkin bir rol oynamış olabilir. Fahreddin er-Râzî nesebinden gelen Cemâlî ailesi de bu çerçevede değerlendirilebilir. Zira İbrahim Hakkı Konyalı'nın tespitlerine göre Cemâleddin Aksarâyî'nin babası evini 667/1267 senesinde Şafîî ve Hanefi eserleri okutulmak üzere vakfetmiştir.⁴⁴ Haliyle Aksarâyî'nin gençlik yıllarında Şafîî mezhebine mensupken, daha sonra özellikle Amasya kadılığı ve Kazaskerliği daha sonra Konya kadılığı dönemlerinde Hanefi mezhebine intikal etmiş olması mümkündür. Her ne kadar Şafîî olarak da bu görevler verilebilse dahi gerek devletin Hanefi mezhebi konusundaki özendirici siyaseti, gerekse Amasya ve Konya'da tebaanın ekserisinin bağlı olduğu mezhep dikkate alındığında ailenin Hanefi mezhebine intisap etmiş olmaları mümkündür. Dolayısıyla söz konusu reddiyenin onun erken dönem eserlerinden biri olduğu söylenebilir. *Kitâbü'l-es'ile ve'l-ecvibe* adlı eserin mukaddimesinde uzun yıllar eser telif etmekten uzak kaldığı anlaşılmaktadır. Bu reddiyenin Osmanlı âlimleri tarafından gündeme alınmaması da yazarının da sonradan Hanefi mezhebine intisap etmesinin veya gerekli cevabın kendisine verilmiş olmasının bir sonucu olabilir. Şimdi söz konusu reddiye bağlamında Hanefi mezhebine yönelik bazı tenkitlerine yer verilecektir.

2. “Kitâbu Reddi Şerhi Mecmai'l-bahreyn” de Hanefilere Yönelik Tenkitler

2.1. Kitâbu Reddi Şerhi Mecmai'l-bahreyn

Günümüzdeki gibi kanunlaştırmanın olmadığı dönemlerde müftü ve kadılar mezhepte en sahih ve sosyal şartlara en uygun fetvaların derlendiği fıkıh kitaplarına göre hüküm vermek zorundaydılar. Müteahhirün devri Hanefi âlimleri arasında

Risalesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefi Mezhebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: I, sayı: 2, s. 225-260; a

⁴⁴ Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 1: 1333.

bazı eserler zamanla meşhur olmaya başlamış ve bunlar mütün-u erbaa şeklinde isimlendirilmişlerdir. Bu eserler Burhânüşşerîa Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydullah el-Mahbûbî el-Buhârî'nin (VII-VIII./XIII-XIV. yüzyıl) *Vikâye'si*, Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî'nin (638/1284), *el-Muhtârî*, Ebu'l-Berekat en-Nesefî'nin (710/1310), *Kenzu'd-Dekâik'i* ve İbnü's-Sââtî diye bilinen Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî'nin (694/1295), *Mecmau'l-Bahreyn ve Mülteka'l-neyyireyn*'dir.

İbnü's-Sââtî *Mecmau'l-Bahreyn*'i Kudurî'nin *el-Muhtasar*'ı ile Ebu Hafs Ömer en-Nesefî'nin (537/1142) *el-Manzumetu'n-Nesefiyye'sini* esas almıştır. Yaltkaya bunlardan birincisini mesâil-i mezhebiyemizin, diğerini ise hilafiyyat ilminin en mühim kitaplarından biri olarak nitelemektedir.⁴⁵ Bu eserlere bazı ilâvelerde bulunmuş, sahih ve fetva için tercih edilen (müftâ bih) görüşlere işaret etmiştir. Gerek mezhep içindeki farklı görüşleri, gerekse diğer mezheplerin görüşlerini verirken her biri için ayrı cümle yapısı ve fiil kipi kullanılarak farklı bir metotla telif etmiş akabinde de şerh etmiştir.

Osmanlı fakihleri arasında *Mecmau'l-bahreyn* büyük bir ilgi görmüştür. Medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş, kanunlaştırmanın olmadığı dönemler için kadı ve müftülerin el kitabı olmuştur. Hem bazı teliflerde esas alınmış, hem de üzerine bazı şerh, hâşiye ve reddiye türünde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde müellife ait şerhin 30'a kadar, çok tutulan İbn Melek'e ait şerhin ise 150'yi aşkın nüshası günümüze kadar ulaşmıştır. Mesela; Bedreddin Simavî, Fahreddin Rûmî ve İbrahim Halebi teliflerinde bu eseri esas almışlardır. Müellifi İbnü's-Sââtî'den başka Ahmed b. İbrahim el-Ayntâbî (767/1365), Ahmed b. Şemsüddin el-Konevî (788/1386), İbn Melek (797/1395), İbn Kadi-i Ayasluğ ve Süleyman b. Ali el-Karamanî (924/1 518), olarak bilinen İzzeddin Abdullatif b. Melek, Muhammed et-Tarablusî (967/1599) ve Bedreddin el-Aynî (855/1455) bu esere birer şerh yazmışlardır.⁴⁶

Araştırma konusu olan Cemâleddin Aksarâyî de *Şerhi Mecmai'l-bahreyn'e* bir hâşiye yazmıştır. Yazma eser kütüphanelerinde bu hâşiyenin iki nüshası tespit edilmiştir. Bunlardan biri *Kitâbu Reddi alâ Şerhi Mecmai'l-Bahreyn* diğeri *Hâşiye alâ Şerhi Mecmai'l-bahreyn ve Mülteka'l-neyyireyn* adlarıyla kayıtlıdır.⁴⁷ Şimdi tespit edilen yazmalar ve içeriği hakkında değerlendirmeler yapılacaktır.

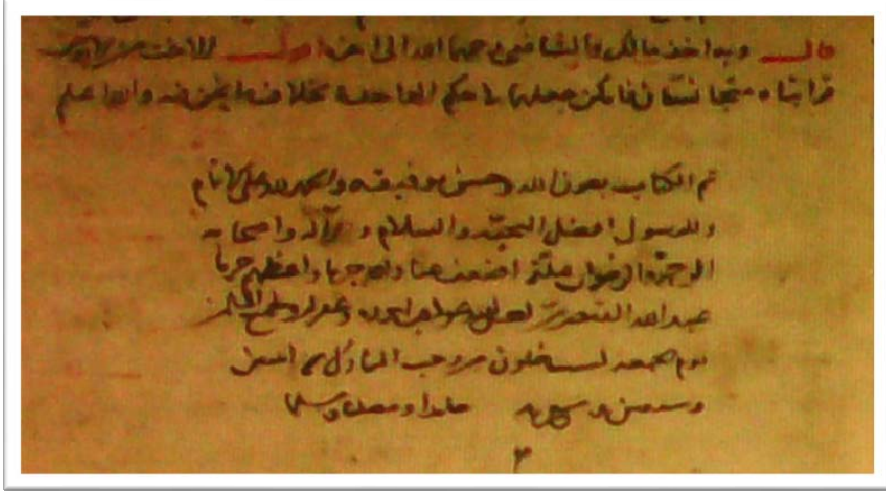
⁴⁵ M. Şerafettin Yaltkaya, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul: Kitabevi Yay., 1947), 115.

⁴⁶ Ahmet Özel, "İbnü's-Saati, Muzafferüddin", *DİA*, (İstanbul: TDV yay., 2000), 21: 190-192.

⁴⁷ Recep Cici, "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar", *U.Ü.İ.FD.*, sy.8, 8, (1999): 229-230.

2.2.Nüshaları

İlk nüsha genellikle biyografi yazarlarının da tespit ettiği Fatih 1472'de *Kitâbu Reddi Şerhi Mecmai'l-bahreyn*" adıyla yer almaktadır. Eser ta'lik hat ile yazılmış olup toplamda 94 varak olup her sayfa 23 satırdır. Bu nüshanın ferağ kaydında müstensihnin adı ve istinsah tarihi yer almaktadır.⁴⁸

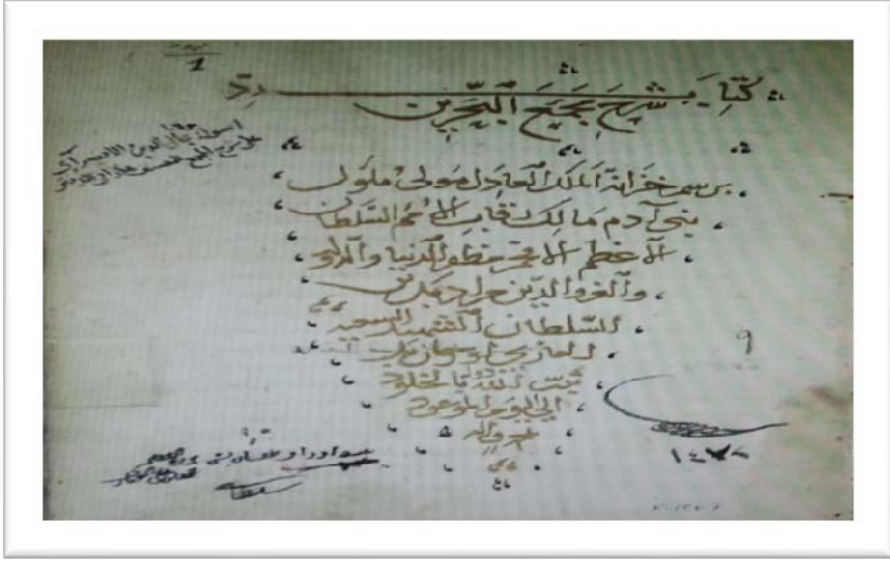


(Cemâleddin Aksarâyî, *Kitâbu Reddi Şerhi Mecmai'l-bahreyn* Fatih, 1472, 94b)

Zahriye kaydından da kitabın Murat Hüdâvendîğâr kitaplığına ait olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹

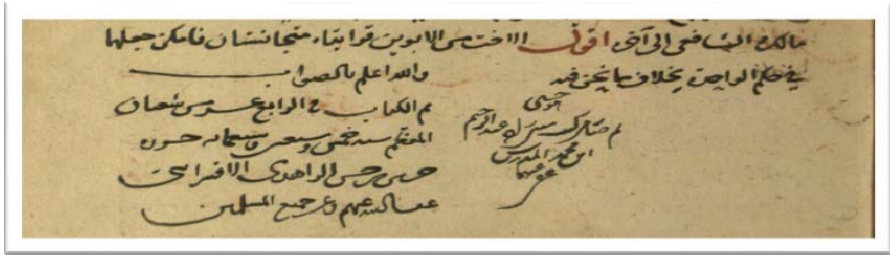
⁴⁸ Bu kitap Allah'ın inayeti ve hüsn-ü tevfiğiyle tamamlandı. İnsanoglunu ve en üstün hürmet ve selam kendisine olan rasûlünü ve Allah'ın rahmet ettiği ve razı olduğu bizden kat kat üstün ve yüce Ehl-i beytini ve ashabını yaratan Allah'a hamd olsun. Umulur ki bu ameli sebebiyle Allah müstensih Abdullah'ı bağışlar. Receb'in başı 6 Cuma 772/1370. Hamden, musalliyen ve müsellimen. (Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Aksarâyî, *Kitâbu Reddi Şerhi Mecmâi'l-bahreyn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1472, 94b).

⁴⁹ "Kitâbu Reddi Şerhi Mecmâi'l-bahreyn" adıyla bu nüsha "el-meliku'l-adil mevlâ'l-mülûkü Benî Âdem mâlik-i rikâbi'l-ümemi es-sultanu'l-a'zam el-Akham Muzafferu'd-dünya ve ve'd-devle ve'l-izz ve'd-din Murad... es-sultanu's-şehid es-said el-gâzi Orhan Bey'in (Allah vaad edilen güne kadar mülkünü ebedi kılsın ve Muhammed ve ailesine salât-ü selam olsun) kütüphanesine aittir.



(Cemâleddin Aksarâyî, *Kitâbu Reddi Şerhi Mecmai'l-bahreyn*, Fatih, 1472, 1b)

Diğer nüsha ise Milli Kütüphane Samsun İl Halk Kütüphanesi bölümü 55 Hk 798'de kayıtlıdır. Ferağ kaydında Hüseyin b. Hasan Zâhidî Aksarâyî tarafından 14 Şaban 775/1373 tarihinde istinsah edildiği bilgisi yer almaktadır. Eser Hâşiye alâ Şerhi Mecmai'l-Bahreyn adıyla kayıtlıdır. Zahiye kaydına göre muhtemelen talebesi Molla Fenârî'nin kütüphanesinden günümüze ulaşmıştır.⁵⁰ Eser 93 varak, her sayfa 21 satır ve ta'lik hat ile yazılmıştır.⁵¹



(Cemâleddin Aksarâyî, *Hâşiye alâ Şerhi Mecmai'l-bahreyn*, Samsun İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 55 Hk 798, vr. 93b).

⁵⁰ Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Aksarâyî, *Hâşiye alâ Şerhi Mecmai'l-bahreyn*, Samsun İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 55 Hk 798.

⁵¹ Cemâleddin Aksarâyî, *Hâşiye alâ Şerhi Mecmai'l-bahreyn*, Samsun İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 55 Hk 798.

Eserin Te'lif Sebebi

Cemâleddin Aksarâyî'ye göre İbnü's-Sââtî'nin Şerh-i Mecmai'l-Bahreyn'i göz kamaştırıcı ve çok beğenilen bir kitaptır. İçinde ince ve derin tevcihleri bulunan tertipli ve düzenli bir şerhtir. O, eserin mukaddimesinde amacını şu şekilde açıklamaktadır: Aslında eserdeki çoğu konu anlaşılır vaziyettedir, fakat bazı konular ise kapalı ve eksiktir. Talebelerin bu eserden daha fazla istifade etmelerini sağlamak üzere söz konusu kapalılık ve eksiklikleri gidermeye ve böylece çağının fakihlerinde eserin durumu hakkında farkındalık oluşturmaktır.⁵² Bu bilgilerden hareketle Aksarâyî'nin medresede bu kitabı talebelerine okuttuğu ve onlardan gelen talep üzerine eserini kaleme aldığı anlaşılmaktadır. O'nun hâşiyesindeki öncelikli amacı, belirtildiği üzere metinde tespit ettiği kapalılığı gidermek ve öğrencilerin anlayışına yaklaştırmaktır. Diğer hedefi ise bu eseri temel metin haline getiren hukukçulara eserin eksikliklerini bildirmektir.⁵³ Ancak onun söz konusu bu amacı yanında Şâfiî mezhebinin üstünlüğünü ortaya koymaya çalıştığı da söylenebilir. Zira bu amaçla hadislere dayalı Hanefi mezhebi tenkidi yaptığı görülmektedir.

2.3. Hanefilere Yönelik Tenkitleri

Cemâleddin Aksarâyî klasik fıkıh eserlerindeki sistematik yapı üzere "kâle-kûlü" metoduyla reddiye/hâşiyesini yazmıştır. Eserinde Şâfiî fıkhının en muteber kitabı olan Şamil'e⁵⁴ atmış üç kez atıf yapmıştır. Yine kendisinin *Sâhibu'l- Gayeti'l-Kusva*⁵⁵, Sühelî'nin *Sâhibu'l-Muhtasar*⁵⁶, *Sâhibu'l-Hidaye*⁵⁷, *Sâhibu'l-Misbah*⁵⁸ *Masabih Şarihi Mazharuddin ve Keşşaf*⁵⁹ gibi eserlerden istifade ettiği görülmektedir.

Hâşiyeye türü eserler genellikle eserdeki eksikleri ve hatalı görülen görüşleri tenkit etmek üzere kaleme alınır. Aksarâyî'nin bu hâşiyeye/reddiyesinde tamamen ihtilafli meselelere yer vermiş, dolayısıyla burada Hanefi mezhebine yönelik yüzlerce tenkit bulunmaktadır. Böyle bir eseri tamamen bir makalede incelemek mümkün değildir. Bu sebeple eser baştan sona iki kez okunarak, müellifin Hanefileri açıkça ve müdellel bir şekilde tenkit ettiği, günümüz açısından fıkhın hayata yönelik canlı olarak yaşadığı namaz, abdest ve zekatla ilgili dört örnek tercih edilecektir.

⁵² Aksarâyî, *Kitâbu Reddi alâ Şerh-i Mecmai'l-Bahreyn*, vr. 1b.

⁵³ Aksarâyî, *Kitâbu Reddi alâ Şerh-i Mecmai'l-Bahreyn*, vr. 1b.

⁵⁴ Aksarâyî, *Kitâbu Reddi alâ Şerh-i Mecmai'l-Bahreyn*, vr. 5b, 10, 18b, 24b, 31b, 34b, 43b...

⁵⁵ Aksarâyî, *Kitâbu Reddi alâ Şerh-i Mecmai'l-Bahreyn*, vr. 39a.

⁵⁶ Aksarâyî, *Kitâbu Reddi alâ Şerh-i Mecmai'l-Bahreyn*, vr. 3b, 6b.

⁵⁷ Aksarâyî, *Kitâbu Reddi alâ Şerh-i Mecmai'l-Bahreyn*, vr. 65b.

⁵⁸ Aksarâyî, *Kitâbu Reddi alâ Şerh-i Mecmai'l-Bahreyn*, vr. 19a.

⁵⁹ Aksarâyî, *Kitâbu Reddi alâ Şerh-i Mecmai'l-Bahreyn*, vr. 10a.

2.3.1. Namazda Kahkahanın Hükümü

Yüce Allah namaz kılmayı her mükellefe farz kılmış, fakat namazın kılınıp keyfiyeti ile ilgili şartların ve rükünlerin bir kısmını da hiç zikretmemiştir. Yüce Allah'ın mücmel olarak bıraktığı bu rükün ve şartlar Hz. Peygamber (sav) tarafından kısmen açıklanmıştır. Fakihler kendilerine ulaşan hadisler bağlamında bunları açıklamış, bir kısmında da ittifak etmişlerdir. Rükûu ve secdesi olan namazlarda kahkaha ile gülen kimsenin namazının bozulduğu hususunda ittifak vardır. Fakat abdesti tesiri hususunda fakihler kendi aralarında ihtilâf etmişlerdir. Hanefiler namazda kahkaha ile gülmenin hem namazı hem de abdesti bozduğu görüşündedir. Bu görüşlerinde de "kahkahanın hem namazı hem de abdesti bozduğuna" dair hadisi delil olarak getirmişlerdir.⁶⁰

Aksarâyî namazda kahkahanın⁶¹ hükümüyle ilgili bu mesele üzerinden Hanefilerin âhad haberlerin kabul şartlarıyla ilgili Kur'an'a, genel kurala, râvinin fakih olması ve umûmu'l-belvâ yani herkesin bilebileceği bir alanda olmaması şeklinde kendi tespit ettikleri ilkeleriyle çeliştiklerini, ayrıca bu hadisle amel etmekle âhâd haber ile Allah'ın kitabını nesh⁶² ve ziyâde yaptıklarını iddia etmektedir:

"Müellif (İbnü's-Sââtî) bize Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurduğunu belirtir: Namazda kahkahayla gülen kimse abdestini ve namazını iade etsin. Söz konusu haber-i vâhid, Kur'an'a aykırılık içermektedir. Hz. Peygamber'in (sav) **'Benden size rivayet edilen şeyi, Allah'ın Kitabına arz edin. O'na uygunsuz alını. Şayet ona uygun değilse reddedin'** hadisine binâen Hanefilere göre kabul edilmemesi gerekir. Zira namazda kahkaha hadisi Allah'ın kitabında: 'Namaz kılmaya kalktığınız zaman (yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi, başlarınızı meshedip topuklarınıza kadar ayaklarınızı) yıkayınız'⁶³ ayeti kapsamında abdesti ve namazı bozan şeyler arasında yer almayan yıkama ve mesh etmeyi gerektirdiğinden hem Kur'an'a aykırı hem de muhtevasında bulunan hükümler arasında değildir. Her ne kadar usûl âlimleri itibar etseler de özellikle de Hanefiler benzerlerini Kur'an'a, genel kurala ve umûmu'l-belvâ ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle reddettikleri halde bu hadisle amel ederler. Hanefiler bu hadisi kabul etmekle âhâd cinsinden olan bir haber ile Allah'ın kitabına ziyade ve nesh etme çelişmesine düşerler. Zira kahkaha hadisi abdesti bozma sebeplerine (Kur'an'da olmayan) bir ilave-

⁶⁰ Dârekutnî, *Sünen*, 116.

⁶¹ Mutlak olarak "gülmek" (الضحك) denilince, kişinin sadece kendisi tarafından işitilen hali anlaşılır.

Kahkaha (القَهْقَهَة) ise kişinin, hem kendisi hem de yanında bulunanlar tarafından duyulacak şekilde gülmesidir. (Kâsânî, Alâuddin Ebu Bekir b. Mesud, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, (Beyrut: 1982), 1: 32; Merğînânî, Ali b. Ebî Bekir, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, (Beyrut: trs.), 1: 15; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Değâik*, (Beyrut: trs.), 1: 42).

⁶² bkz. Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûl*, İstanbul 1984, I, 292-293; Neseî, Ebû'l-Bekâd Abdullah b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûl*, İstanbul 1986, 2: 29-30.

⁶³ el-Mâide 5/6.

dir. Ayrıca bu hadisin râvisi Ebû'l-Âliye (Rafî b. Mihrân er-Reyâhî) dir (90/708). Şâmil'de geçtiği üzere Muhammed b. Sîrîn'e (110/728) göre Ebû'l-Âliye'nin bütün mürsellerinden uzak durulması gerekir. Zira o, kim olduğunu önemsemeden herkesten hadis almaktadır. Ayrıca bu hadis Hz. Peygamber'den rivayet edilen diğer hadislerle teâruz etmektedir. Nitekim bir hadiste 'gülme namazı bozar fakat abdesti bozmaz' çünkü kahkaha olmadan 'gülmek kahkahadır' şeklinde yorumlanması kabul edilebilir bir görüş değildir. Zira bu hadise açıklama (beyan) anlamı verilmiş olur. Ehline malumdur ki kıyas ve hamletme yoluyla lafzı yeni manalara sevk etmek beyandan daha üstündür.

İbnü's-Sabbâğ (ö. 477/1084) Şâmil⁶⁴ adlı eserinde bu konuyu şu şekilde izah etmektedir: 'Hz. Peygamber (sav) belki kahkahayla birlikte yellendirme işitti ve bunun üzerine "her kim kahkahayla gülerse abdest alsın" diye emretmiştir. Yine kendisiyle belki de abdest almanın müstehab olmasını kasd etmiştir. Bazı insanlar da bu hadisten ağzın yıkanmasının kastedildiği görüşündedir.' Nitekim İbn Mes'ud (ra) 'güzel yemekten sonra abdest almaktansa çirkin sözden sonra abdest almak bana daha sevimli gelmektedir' der. Hz. Aişe (ra) de 'sizden biriniz ayıp sözden dolayı abdestini tazelemiyor da güzel yemekten sonra mı tazeliyor?' diyerek şaşkınlığını ifade etmektedir. Şüphe yok ki namazda kahkaha ile gülmek, büyük günah⁶⁵ kapsamına giren çirkin bir iştir."⁶⁶

Şimdi Aksarâyî'nin yukarıda ileri sürdüğü iddialar kısaca değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Hanefilere göre "namazda kahkaha ile gülmenin namazla birlikte abdesti de bozduğuna" dair hadisin vârid olduğu mesele, umûmü'l-belvâ kabilinden bir mesele değildir. Zira namazda kahkaha ile gülen insana pek rastlanmaz.⁶⁷ Ayrıca bu hadis haber-i vâhid değil meşhûrdur. Çünkü birçok tarikten rivayet edilmiştir. Bunların bir kısmı zayıf tariklerle olsa da birbirlerini takviye etmektedirler. Hanefiler bu şekilde cevap verse de aslında bazı hadis müellifleri, bu hadisi rivâyet edenler arasında yer alan Hasan el-Basrî, Katâde, İbrahim en-Nehaî ve Zührî gibi râvilerin bu hadisleri Ebû'l-Âliye'den rivayet ettiğini gösteren senedler zikretmektedir. Bu yönüyle hadis Aksarâyî'nin tespit ettiği gibi haber-i vâhiddir. Ancak Hanefiler bir hadisi "meşhûr" şeklinde tavsif ederken sened özelliklerinden ziyade insanların dilinde dolaşması, kendisine sık sık atıf yapılması ve ümmetin tatbik etmesi gibi

⁶⁴ M. Kâmil Yaşaroğlu, "İbnü's-Sabbâğ", *DİA*, (İstanbul: TDV yay., 2000), 21: 192-193.

⁶⁵ Hanefilere göre öncelikle gülme, kebir/büyük günah cinsinden değildir. Sahâbiler de ne büyük ne de küçük günahlardan korunmuşlardır. Kaldı ki rivâyetlerde, kahkaha ile gülen bu sahâbilerin Hulefâ-i Râşidin, Aşere-i Mübeşşere, Muhâcîrûn, fukahâ-i sahâbe veya kibâr-i Ensâr olduğuna dair bir işaret yoktur. Aksine gülen bu kişiler; genç sahâbiler, münâfiklar veya bedevî Araplar gibi cehaletlerinden bahsedilebilecek insanlardır. Zeylâî, Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-Râye fi Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye* (Riyâd: 1973), I, 51; Hüseyin Kahraman, "Hadislerle Göre Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 2, (2010), 82.

⁶⁶ Aksarâyî, *Hâşiye*, vr. 5b-6a.

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 1: 32.

özellikleri dikkate aldığından bu hadisi de meşhur hadis kapsamında değerlendirdikleri bilinmektedir. Ayrıca Hanefi kaynaklar, söz konusu hadisin râvilerinden biri olan Ma'bed el-Cühenî'nin (ö. 83/702 [?]) fakih olmadığı halde Hanefilerin kıyasa aykırı bu rivayetle amel etmesini; sahabe ve tabiûndan birçok kimsenin bu şekilde amel etmesiyle gerekçelendirdikleri görülmektedir.⁶⁸ Hanefilerin çelişkili gibi görünen bu uygulaması, haberin mutlak olarak kıyasa takdim edileceği ilkesine dayanmaktadır. Fakih râvî ve fakih olmayan râvî ayırımının ise ilk dönemlerde bulunmadığı sonraki dönemlerde ortaya çıkarılan bir kaide olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹

Aksarâyî'nin bu örnek üzerinden Hanefileri tenkit ederken söz konusu bu kavramsal farklılıkları dikkate almadığı, ön yargılı bir yaklaşım benimsediği görülmektedir.⁷⁰

2.3.2. Abdestliyen Uyuklamanın Hükümü

Fıkıh kaynaklarında uyku-abdest ilişkisi öncelikle konuyla ilgili değişik rivayetler ve fukahânın bunları anlama ve yorumlamada benimsedikleri farklı usul, beraberinde görüş ayrılıklarını getirdiği görülmektedir.⁷¹ Özbaş, konuyla ilgili klasik fıkıh literatüründe mevcut görüşleri özetle yedi başlıkta toplamıştır. Buna göre;

1) Ebû Musa el-Eş'arî, Saîd b. Müseyyeb, Ebû Miclez ve Hamîdü'l- A'rac'den nakledildiğine uyku ister ayakta isterse oturarak olsun hiçbir şekliyle abdesti bozmaz.

2) İster ayakta isterse oturarak olsun uyku her şekliyle abdesti bozar. İbn Abbas, Enes b. Mâlik ve Ebû Hureyre'den bu çerçevede nakiller mevcuttur. Yine İshak b. Râhûye, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Selâm ve el-Müzenî, Hasan el-Basrî'de bu görüştedir.

3) Kişi yatarak, dayanarak veya bir şeye yaslanarak uyuduğu hallerde abdesti bozulur. İbn Abbas, Ebû Hureyre, Huzeyfe b. el-Yemân, Ömer b. el-Hattâb, Abdullah b. Ömer, Hammâd b. İbrahim bu görüştedir. Bu görüş Hanefî mezhebince benimsenmiştir.

⁶⁸ Hanefî ulemâdan bazılarına göre ise bu senedde ismi geçen Mabed, el-Cühenî değil Mabed b. Ebî'l-Mabed el-Huzâî'dir. Bu şahsın ise sahâbî olduğunda şüphe yoktur. Dolayısıyla Şâfiîlerin hadis ile ilgili itirazları yersizdir. Ancak bu senedde ismi geçen Mabed'in, Mabed el-Cühenî olduğunu ifade eden Hanefî âlimler de vardır. (Bu konuda meselâ bkz. Sivâsî, Muhammed b. Abdilvâhid, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, (Beyrut trs.), 1: Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-Râye fi Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye*, (Riyâd: 1973), 1: 50, 51) Kahraman, "Hadislere Göre Namazda Kahkaha", 78.

⁶⁹ Hacı Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 3. Baskı, (Kayseri: Kimlik Yay., 2017), 49.

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Kahraman, "Hadislere Göre Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi", 73-92.

⁷¹ Fatıha Özbaş, "Uykunun Abdeste Tesiri" Konusundaki Fikhî Tartışmalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (2017), 29: 299-316.

4) Derin uyku uzun da olsa kısa da, mutlak surette abdesti bozar. Derin uykunun anlamı ileride izah edilecektir. Hafif uyku ise ister kısa olsun ister uzun, mutlak surette abdesti bozamaz. Ancak bu durumda kişinin abdestini tazelenmesi müstehabdır. Bu görüş de Zührî, Rebîa, Evzâi, Enes b. Mâlik ile kendisinden yapılan iki rivayetten birine göre Ahmed b. Hanbel'den nakledilmiştir. Mâlikî mezhebinin görüşü bu doğrultudadır.

5) Ne şekilde olursa olsun namaz içerisindeki uyku abdesti bozmaz. Bu İmam Şâfiî'nin kavli-i kadîmidir.

6) Dübürü mümekkin (yere tam yerleşik) şekilde uyumak suretiyle, namaz içinde de olsa, dışında da olsa, abdest bozulmaz. Bu, İmam Şâfiî'nin kavli-i cedidi olup Şâfiî mezhebinde meşhûr olan görüştür.

7) Sadece oturan ve ayakta kişinin hafif uykusu abdesti bozmaz. Hanbelî mezhebinde meşhûr olan görüş budur.⁷²

Aksarâyî, Hanefilerin “*ister ayakta isterse oturarak olsun uyuyan kişinin abdesti bozulur...*”⁷³ hadisine göre hüküm verdiklerini iddia ederek hadisin sıhhatine itiraz etmektedir:

“Müellif bize Hz. Peygamber (sav) şöyle söylediğini iddia etti: İster ayakta isterse oturarak olsun uyuyan kişinin abdesti bozulur...” Ben de, Ebu Davud'un Sünen'inde bu hadise “münkerdir” dediğini söylerim. Zira o rivâyetini Ebu'l-Âliye yoluyla Ebu Katâde'ye nisbet etmektedir. Katâde ise Ebu'l-Âliye'den dört hadisten başka bir hadis işitmediğini belirtmektedir. Bu hadis de onlardan biri değildir. Sıhhati hususunda ise bu hadisle ayakta, rükûda ve secdede uyuklayarak uyumanın kastedilmesi muhtemeldir. Bu hal kişinin konuşma vb. olan biten şeylerden haberdar olmasını engellemez, dolayısıyla abdesti ittifakla bozmaz. Yaslanarak ağır uykuya dalmaya ise uyuklama denmez ve ittifakla abdesti bozar. Yaslanmadan uyuklamada ise ekseriyete bakılır. Yaslanarak ağır uyku uyumaktan amaçlanan şeyi kapsar. Bu durum Hz. Peygamber (sav) hüküm verirken lafızları ekseriyete ham-

⁷² Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*, thk. ve tlk., Muhammed Necip Mudî', (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 2: 14-24; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Huseyn b. Müsa b. Bâbeveyh el-Kummî (v. 381/991), *Men lâ yahduruhü'l-fakih*, (Beyrut: Müessesetü âlemi li'l-matbûât, 1406/1986), 1: 49-50; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *el-İstîsbâr fi me'htülîfe mine'l-ahbâr*, (Beyrut: 1426/2005), 47-48; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Müsa b. Ahmed el-Aynî (855/1451), *el-Binaye fi şerhi'l-Hidaye*, (Beyrut: 1411/1990), 1: 220-221; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebcut*, (Beyrut: ts.), 1: 78; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Arefe ed-Desûkî (v. 1230/1815), *Haşiyetü'd-Desûkî alâ şerhi'l-kebir*, (yy. ts.), 1: 119; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Mukni'* (eş-Şerhu'l-kebir ve el-İnsâf ile birlikte), thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Kahire: 1414/1993), 1: 19; Ayrıca bk. Özbaş, “Uygunun Abdeste Tesiri” Konusundaki Fikhî Tartışmalar”, 301-302.

⁷³ Nevevî, *Mecmu'*, 2: 20.

letme şeklinde bilinen özelliğine de uygundur. Bu yüzden ulemâ lafzı genel manasına hamleler...⁷⁴

Her ne kadar mezhepte farklı görüşler olsa bile mezhepte muteber görüş "Kişi yatarak, dayanarak veya bir şeye yaslanarak uyuduğu hallerde abdesti bozulur" şeklindedir. Aksarâyî'nin diğer görüşleri dikkate alınmadan bu görüşü esas alması onun ilmi olmaktan çok mezhep taassubuyla hareket ettiğini göstermektedir.

2.3.3. Müellefe-i kulûba Zekâtın Pay Verilmesinin Hükümü

Aksarâyî, İbnü's-Sââtî'nin müellefe-i kulûba kalblerini İslam'a ısındırmak için kendilerine zekâtın pay verilmesinin bundan sonra söz konusu olmadığı şeklindeki ifadesini de eleştirmektedir.

Müellefe-i kulûb Kur'an'da sayılan kendisine zekât verilecek sekiz sınıftan biridir.⁷⁵ Nitekim Hz. Peygamber (sav) zekât mallarının bir bölümünü, İslam'a güç kazandırma ve yapılması muhtemel her türlü saldırıyı bertaraf etme amacıyla kendisinin ya da aşiretinin Müslüman olması umulan, şerrinden endişe edilip, kendisinin veya yandaşlarının kötülüğünden korunmak istenen, İslam'a yeni girip henüz ısınmamış olan vb. kimselere dağıtmıştır. Dolayısıyla Müellefe-i kulûb Müslümanların her türlü yazılı, sözlü ve fiili saldırılara karşı korumayı hedefleyen yönüyle güvenlik, İslam'ın tebliği açısından ise bir tanıtım fonu konumundadır. Ancak Hz. Ebu Bekir döneminde Hz. Ömer'in ictihadı ve başta Ebu Bekir olmak üzere, sahabe tarafından onaylanması üzerine yürürlüğünün durdurulduğu ve onların zekât alacaklar sınıfından çıkarıldığı görülmektedir.⁷⁶ Sonraki dönemlerde bu sınıfın varlığı ve fonlanması fakihler arasında çeşitli tartışmalara sebep olmuştur. Meselâ Hanefilerin çoğunluğu, zekâtın müellefe-i kulûb için ayrılacak payın icma ile neshedildiği görüşündedir.⁷⁷ Malikiler ve Hanbeliler de Hanefiler gibi artık bu sınıfın kalmadığını ancak gerekçe devam ettiği sürece mümin olsun olmasın bu sınıfa zekât verilebileceği görüşündedirler.⁷⁸ İmam Şafii ise bu sınıfa zekât malından pay verilmeyeceğini ancak gerek duyulduğu takdirde fey veya kamu yararı için kullanılan diğer fonlardan yararlandırılabilirliğini belirtmektedir.⁷⁹

⁷⁴ Aksarâyî, Kitâbu Reddi alâ Şerh-i Mecmai'l-Bahreyn, vr. 6a.

⁷⁵ Tevbe 9/60.

⁷⁶ Geniş bilgi için bk. Abdullah Kahraman, "Hz. Ömer'in Müellefe-i kulûb'a Zekât Konusundaki Uygulaması ve Hanefi Mezhebine Etkisi", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (Sivas: 2018), 3: 135-144.

⁷⁷ Aliyyü'l-Kâri, *Fethu babi'l-inâye*, (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 1: 529; İbn Âbidin, *Hâşiyetü reddi'l-muhtar ale'd-dürri'l-muhtar*, (İstanbul: 1985), 2: 342.

⁷⁸ İbn Kudâme, *el-Muğni*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, Abdülfettah Muhammed el-Hulv). (Beyrut: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, Kahire. 1992), 7: 319-321; Buhutî, *Keşşâfu'l-kına*, (Beyrut: 1982), 2: 278.

⁷⁹ Mâverdi, *el-Ahkâmu's-sultaniyye* (neşr, Ahmed Mübarek el-Bağdadi), (Kuveyt: 1989), 156-157.

Aksarâyî'nin Şafîî mezhebine mensubiyetini gösteren ve bu konuyla ilgili Hanefilere yönelik tenkitleri ise şu şekildedir:

“Müellif artık ‘müellefe’ sınıfın kalmadığını...” belirtti. Ben de cevap olarak ‘sizin de kâfirlerin kalplerini ısıdırmakla ilgili zikrettiğinizi, âyette açıkça belirtildiğinden dolayı kaldırılması mümkün olmadığını söylerim. Zira zekât gelirlerinde (müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlerine verildiğinden) kâfirlerin payı olmadığı konusunda ittifak vardır. Hz. Peygamber (sav) kâfirlere hiç zekât vermemiştir, onların İslâm’a girmelerini sağlamaya yönelik istimâlet siyaseti gereği kalplerini kazanmak amacıyla dilediği gibi kendisinin kullanabildiği ganimet mallarından kendi payına düşen beşte birlik hissesinden ihsanda bulunmuştur. Ayette geçen ifadeden ise Şâfiî kitaplarında ayrıntılı hükümleri belirtilen taifelerden olan Müslümanların kalplerini kazanma kastedilmektedir. Belirttiğiniz ‘sâkıt olma’ ifadesinden nesihten başka bir mana anlaşılabilir. Nesih ise ancak nâsîh ile olur. Eğer siz iddia ettiğiniz gibi nâsîhî icma yaparsanız bu durumda deliliniz fasit olur. Zira biz icmanın nassa aykırı olmayacağı gerekçesine bağlı olarak bu hususta icma olduğunu kabul etmiyoruz. Ayrıca fıkıh usulünde açıklandığı üzere icma nâsîh da olmaz. Eğer nâsîhî hükmün konuluş gerekçesinin sonu gelmesine bağlarsanız bunu engelleyen bazı durumlardan dolayı neshin meydana geldiği iddiası sahih değildir. Zira günümüzde ya da sonraki dönemlerde İslam beldelerinin herhangi birinde devlet başkanı bazı kimselerin kalplerinin ısıdırılmasına ihtiyaç duyabilir. Bu sebeple konuyla ilgili âyet varken, Hz. Peygamber ve Hulefâ (Râşidin) uygulaması ortadayken müellefe-i kulübün kesin bir şekilde ıskât edilmesi caiz değildir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) Müslümanlardan kalbi ısıdırılması gerekenlerden olan Zibirkân b. Bedr, Akra’ b. Hâbis ve Uyeyne b. Husayn’a, sonrasında da es-Sıddık (Hz. Ebu Bekir) de Adıyy b. Hâtim’e zekâttan pay vermiştir.”⁸⁰

Aksarâyî burada Hanefilerin payının icma ile neshedildiği görüşünü eleştirmektedir. Ona göre fıkıh usulü kaidesi gereği icma nâsîh olamaz. Nâsîhî hükmün konuluş gerekçesinin sonu gelmesine bağlandığı takdirde bu doğru değildir. Sonraki dönemlerde devlet başkanı buna ihtiyaç duyabilir. Bu noktada ileri görüşlü bir yaklaşım içinde olduğu söylenebilir.

2.3.4. Fıtır Sadakasının Ölçüsü

Aksarâyî'nin Hanefilere yönelik tenkitlerinden biri de Arapça sadakatü'l-fıtır (sadaka-i fıtır) veya zekâtü'l-fıtır, Türkçe'de ise fitre denilen Ramazan ayının mükâfat ve bereketinden faydalanmanın bir şükran ifadesi olarak verilen fıtır sadakasının miktarıyla ilgilidir:

“Müellif her iki imama göre (Ebu Hanife ve Muhammed) bir sa' sekiz rıtıldır. İbn Sabbâğ Şâmil adlı eserinde 'rivayet uzmanları ilgili rivayetin tefsirinde sekiz rıtıl tespiti yapmadıklarını söylediğini' söylerim. Ahmed bu rivayetle ilgili "râvîler (ruvât) arasında tercih edilen bir şey değildir." Onun 'su müddü olması muhtemel-

⁸⁰ Aksarâyî, Kitâbu Reddi alâ Şerh-i Mecmai'l-Bahreyn, vr. 40a.

dir' görüşündedir. Zira su müddü zekât müddünden daha büyüktür.⁸¹ Hz. Peygamber (sav) "bizim sa'ımız iki küçük sa'dır şeklinde müellifin zayıf olarak nitelediği muhassıs olmadan tahsis yaptığı hadisın te'vili şöyledir: Şüphesiz Hz. Peygamber'in (sav) "sa' Medine sa'idır" sözünde ifade edildiği üzere ümmet iki sa' kullanmaktadır. Nitekim rivayet edildiğine göre Reşid (Harun) Ebu Yusuf bir sa' sekiz rıtlıdır görüşünde olduğun dolayı kendisini İmam Mâlik ile bu mesele hakkında münazara etmeleri için bir araya getirmiştir. Bunun üzerine İmam Mâlik sahabe evladlarından birçok kimsenin sa'alarıyla birlikte medliste hazır bulunmalarını sağlamıştır. Onlar da orada babalarının Hz. Peygamber'e (sav) o sa'alarıyla 5 1/3 rıtlı fitre ödediklerini naklettiler. Bunun üzerine Ebu Yusuf önceki görüşünden rücû etmiştir."⁸²

Aksarâyî yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere diğer mezhep imamlarına ve hatta Hanefi imamlar arasındaki ihtilaflara atıf yaparak, güya delil merkezli bir yöntem izlediği intibamı vermeye çalıştığı görülmektedir.

SONUÇ

Cemâleddin Muhammed Aksarâyî örneğinde olduğu gibi Osmanlı ilim geleneğinin Maverâünnehr'den Anadolu'ya gelen âlimler vasıtasıyla oluştuğu görülmektedir. Bu âlimler arasında Aksarâyî gibi Eş'ârî/Şâfiî ekolüne mensup olanlar vardır. Bunlar ilk dönemde kendi mezheplerinin Hz. Peygamber'in hadislerine daha uygun olduğu şeklinde savunmacı ve Hanefiliği tenkit eden yaklaşımlar içinde olsalar da zamanla aldıkları müderrislik, kadılık, ve kazaskerlik gibi görevler sonucunda bazıların çoğunluğa uyarak Hanefi mezhebine intisap ettikleri anlaşılmaktadır. Bunda devlet adamlarının vakıf kurma ve önemli görevlere atama gibi özendirici yaklaşımlarının etkisi olmakla birlikte Anadolu'daki Hanefi fakihlerin karşı tezlere yönelik ikna edici cevaplarının da önemli bir yeri olduğu söylenebilir. İtikat alanında ise Osmanlı medreselerinde Eş'ârilere ait eserlerin yaygın olarak okutulması ise bu tarihi serüvenin bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla ilk dönemlerde Anadolu'da yazılan şerh ve hâşiyelerin, deliller ışığında yapılan ilmi tartışmaların bir devamı olduğu söylenebilir. Bu bölgeyi Mısır gibi diğer fıkıh havzalarından farklı ve özgün kılan asıl özelliği ise, mezhep konusundaki bu müsamahadır. Bunda, Aksarâyî'nin babası örneğinde Hanefi ve Şâfiî fıkıhının birlikte okutulduğu medrese vakıflarının varlığı yanında özellikle kuruluşundan itibaren Amasya, Tokat ve Sivas bölgesinin başta Danişmend Gazi olmak üzere Şadgeldi Paşa ve Kadı Burhan gibi

⁸¹ Ebû Hanife, Muhammed ve Irak fakihlerine göre bir sa', sekiz rıtlı Bağdadî'ye eşittir. Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Yusuf ve Hicaz fakihlerine göre ise, bir sa', 5 1/3 rıtlı Bağdadî'dir. Bazı âlimler demişler ki, bu ihtilâf su ile buğdayın özgül ağırlıkları arasındaki farktan neşet etmiştir. Yani bir sa'ın sekiz rıtlı olduğunu söyleyen fakihler, bir sa'ın aldığı suya, itibar etmişlerdir. 5 1/3 rıtlı olduğunu söyleyen âlimler de onun aldığı arpa veya hurmaya itibar etmişlerdir. Bir başka ifadeyle 8 rıtlı su, 5 1/3 rıtlı buğdaya muadildir. Ayrıca rıtlı hesaplamaları için bkz. (<https://kitap.fetvalar.com/ebudavud/konu-7838.htm>).

⁸² Aksarâyî, Kitâbu Reddi alâ Şerh-i Mecmai'l-Bahreyn, vr. 42a.

yöneticilerin ilmiye kökenli olmasının önemli etkisi olduğu düşünülmektedir. Aksarâyî ve İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî gibi fakihlerin bu bölgeyi tercih etmelerinde söz konusu müsamaha ortamının kuşkusuz önemli bir yeri vardır.

Hukuk tarihinde pek de üzerinde durulmayan hususlardan biri de bazı Hanefîlerin Hanefîliğe bağlı kalmak yerine daha kuvvetli delile tâbi olma (ittibâ) iddiasıyla Şafiîlerin görüşlerine yaklaşmaları da bu müsamaha ortamının oluşmasına yardımcı olduğu açıktır. Diğer taraftan bu dönemde devlet aygıtının tam olarak merkezileşmemiş olması da müsamaha ortamının oluşmasına imkân vermiştir.

Aksarâyî reddiyesini “kâle-ekûlü” tarzı açıklamalarıyla inceler. Müellifin iddiasına özetle yer verir ve ardından da kendi görüşlerini daha çok Şâfiî mezhep fukahâsının görüşleri bağlamında özellikle de Hanefîlerin dayandıkları hadisler üzerinden değerlendirir. Neticede kendi dayandıkları hadislerin daha sahih olduğunu hissettirecek tarzda hadis kritiği yaparak Hanefî görüşlerini tenkit eder. Bunlar arasında da en fazla İbn Sabbâğ'ın Şamile adlı eserinden yararlandığı anlaşılmaktadır. Buradaki ifade ve tercihlerinden onun bu dönem

Aksarâyî'nin Mısır'da Baberti'yle İbn İzz el-Hanefî arasındaki tartışmadan haberdar olduğu ve ittibâ' taraftarı İbn İzz ile benzer yaklaşımlara sahip olduğu söylenebilir. Hacı Şadgeldi Paşa'ya ithaf edilen eserin İbn İzz el-Hanefî tarafından yazıldığına dair ifadeler bu bilgiyi desteklemektedir. Dolayısıyla en azından bu bölgede başka mezhep müntesipleri yanında Hanefîlerin kendi mezheplerinin görüşlerine eleştiri getirebildikleri bir müsamaha ortamının varlığını göstermektedir.

KAYNAKLAR

Adivar, Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.

Aksarâyî, Cemâleddin Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu Reddi Şerhi Mecma'îl-bahreyn*. Fatih, 1472: 1a-96b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Hallu'l-Mücez, Ayasofya, 2056.

Hâşiye alâ Şerhi Mecma'îl-bahreyn. Arşiv no: 55 Hk 798: Samsun İl Halk Kütüphanesi.

Kitâbu'l-es'ile ve'l-ecvibe, Ayasofya, No: 71. Süleymaniye Ktp.

Şerhu'l-İzâh. Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 34 Fa 1423/1. Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi.

Teferrücü'l-ümerâ, Nuruosmaniye 1931/2347.

Aliyyü'l-Kâri, *Fethu babî'l-inâye*, (Beirut: Dârü'l-Erkam, ts..

Apaydın, Hacı Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. 3. Baskı, Kayseri: Kimlik Yay., 2017.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Müsa b. Ahmed. *el-Binaye fi şerhi'l-Hidaye*. Beirut: 1411/1990.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir*. Ankara: 1960.

Bursalı, M. Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i âmire, 1333.

Cici, Recep. “Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar”, *U.Ü.İ.FD.*, sy.8, 8, (1999): 215-246.

**CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'NİN KİTÂBU REDDİ ŞERHİ ECMA'İL-BAHREYN
ADLI REDDİYESİ BAĞLAMINDA HANEFİ MEZHEBİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ
VE DEĞERLENDİRİLMESİ**

30

- Desûkî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Arefe. *Haşiyetü'd-Desûkî alâ şerhi'l-kebir*. yy. ts..
- Esterâbâdî, Aziz b. Erdeşîr. *Bezmü Rezm*. İstanbul: Evkaf matbaası, 1928.
- Furkani, Mehterhan. "Siyasî ve İlmî Bir Kişilik: Amasya Emiri Hacı Şadgeldi Paşa ve Ed-Dürerü'l-mensûretü fi'l-Furû' Adlı Eserin Kendisine Nispeti". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. (21-23 Nisan 2017): 389-398).
- Gelibolulu Âli Mustafa. *Künhü'l-ahbar*. İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1948.
- Görkaş, İrfan. *Cemâleddin Aksarâyî'nin Hayatı-Eserleri*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1995.
- Gürer, Betül. "Molla Fenârî'nin Osmanlı Medrese Geleneği ve Osmanlı Düşüncesi Üzerindeki Tesirleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 39, (2015): 121-142.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hanay, Necattin. "Aksarâyî'nin Kitabü'l-Es'ile ve'l-Ecvibe'si ve Yorum Metodu". *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Cilt 17, Sayı 2, (2017): 171-198.
- http://www.aksaraykulturturizm.com/tr/unlulerimiz/Cemaleddin-aksaray-i_17-06-2018.
- Hüseyn Hüsameddin. *Amasya Tarihi*. İstanbul: 1330-32-1927.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. (Kahire: Hicr l't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1992).
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Mukni'* (eş-Şerhu'l-kebir ve el-İnsâf ile birlikte), thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire: 1414/1993.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Beyrut: trs.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felah. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1979.
- İnanır, Ahmet. "Ekmeleddin el-Bâbertî'nin "En-Nüketü'z-Zarife fi Tercihi Mezhebi Ebi Hanife" Adlı Risalesi Bağlamında Türklerin Hanefiliği Tercih Gerekçeleri". *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, (Güz 2012): 77-93.
- "İbn Ebi'l-İzz'in "İttibâ" Adlı Risalesi Bağlamında Ebu Hanife ve Hanefi Mezhebi Örneğinde Taklide Dair Görüşleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2013, cilt: I, sayı: 2: 225-260.
- Kahraman, Abdullah. "Hz. Ömer'in Müellefe-i kulüb'a Zekat Konusundaki Uygulaması ve Hanefi Mezhebine Etkisi", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (Sivas: 2018), 3: 135-144.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadislere Göre Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 19, Sayı: 2, (2010): 73-92.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yay., 2012.
- Kâsânî, Alâuddin Ebu Bekir b. Mesud. *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*. Beyrut: 1982.
- Kâtip Çelebi. *Keşfüz-Zünûn*, Haz. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge. Ankara: Maarif Matbaası, 1941.
- Kaya, Abdullah. "Selçuklular Dönemi Sivas'ta İlmî Hayat ve İlim Adamları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. Sayı: 1/2 (Sonbahar 2008): 212-242.
- Konyalı, İbrahim Hakka. *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Niğde ve Aksaray Tarihi*. İstanbul: Fatih Matbaası, 1974.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Huseyn b. Müsa b. Bâbeveyh. *Men lâ yahdurühül-fakih*. Beyrut: Müessesetü âlemi l'il-matbûât, 1406/1986.

- Leknevî, Muhammed b. Abdülhayy. *Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: 1324.
- Mecdi, Mehmet. *Hadaikü'ş-şekaik-i Numaniye*. İstanbul: Çağrı yay., 1989.
- Merğînânî, Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*. Beyrut: trs.
- Muhtar, Cemal. "İslam'da Sözlük Çalışmaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. İstanbul, 1986, Sayı: 4, Cilt 2: 331-360.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu'l-Menâr fi'l-Usûl*, İstanbul: 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref b. Müri. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*, thk. ve tlk., Muhammed Necip Mudi'. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Öz, Mustafa. "Cemâleddin Aksarâyî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özaydın, Abdülkerim. "Kılıçaslan II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 398-403. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Özbaş, Fatıha. "Uygunun Abdeste Tesiri" Konusundaki Fikhî Tartışmalar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (2017), 29: 299-316.
- Özel, Ahmet. "İbnü's-Saati, Muzafferüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 190-192, İstanbul: TDV yay., 2000.
- Serahsî, Muhammed b. Ebi Sehl. *Usûl*. İstanbul: 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebcut*. Beyrut: ts.
- Sivâsî, Muhammed b. Abdilvâhid. *Şerhu Fethi'l-Kadir*. Beyrut trs.
- Şemseddin Sami. *Kamusü'l-a'lam*. İstanbul: Mihran Matbası, 1889.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-tâli'*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.
- Taşköprüzade, Ahmed. *Şakâynk*. İstanbul: Çağrı Yay., 1989.
- Turan, Osman. *Seçuklular Zamanında Türkiye Siyasi Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2002.
- Tüsü, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali. *el-İstibsâr fi me'htülîfe mine'l-ahbâr*, Beyrut: 1426/2005.
- Ünver, Süheyl. "Şeyh Cemâleddin Aksarâyî ve Mücezz Şerhi ve Diğer Eserleri", *Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Dergisi* (Ayrı Baskı), c. I, Sy. 1, (Temmuz 1970).
- Ürekli, Bayram. *Cemâleddin Aksarâyî'nin Torunu Şeyh Muhyiddin Vakfına Ait Bir Berat*. Türk Tarih Dergisi, Yıl, 7, Sayı: 78, (Haziran 1993): 38-43
- Yaltkaya, M. Şerafettin. *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Kitabevi Yay., 1947.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "İbnü's-Sabbâğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 192-193. İstanbul: TDV yay., 2000.
- Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-Râye fi Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye*, Riyâd: 1973.

FIKHİN TEŞEKKÜL SÜRECİNDE ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ VE TAHAMMÜL AHLAKI İLKELERİ ÖRNEĞİ: EBÛ YUSUF'UN “İHTİLÂFU EBÎ HANÎFE VE İBN EBÎ LEYLA” ADLI ESERİ

Yusuf BALTA*

GİRİŞ

Bu eserin başlığının en dikkat çeken kelimesi hiç şüphesiz *ihtilaf* kelimesidir. Sözlükte “geride kalmak ve biri diğerinin yerine geçmek” anlamındaki half kökünden türeyen ihtilaf, master ve isim olarak “bir şeyin diğer bir şeyin peşinden gelmesi, gidip gelmek, ayrı görüşe sahip olmak, çekişmek, karşı gelmek, eşit olmamak, görüş ayrılığı, anlaşmazlık” gibi manalara gelir.¹ Fıkıh terimi olarak, ittifağın zıddı olup² naslardaki temel ilkelerde aynı örneği paylaşmakla birlikte, belirli sebeplerle netlik taşımayan, anlama adına şahsi gayreti gerektiren ve “müctehedün fi” diye tanımlanan icthada açık konularda farklı sonuçlara varma anlamındadır.³ Başka bir tarifte ihtilaf, müctehitlerin şerî nasların bağlayıcılık derecelerini, vücûb, nedb, ibaha, tahrim ve kerâhe gibi hüküm açısından tanımlamıştır.⁴ İhtilaf kelimesi fikhin teşekkül süreci için kullanıldığında sahabe, tabiin ve müctehid imamlar arasında meydana gelen görüş ayrılıklarını karşılarken; bu ihtilaf farklılıklarından haberdar olmaya da *ilmü'l-hilaf* denir. İnsanlar birbirlerinden farklı özellik ve kapasitelerle yaratılmışlardır. Aynı zamanda kültürel çevre, aile, eğitim, bilgi, ilgi ve görgüye bağlı olarak olarak zihin dünyaları da farklı şekillenmektedir. Bu durum onların olaylara farklı açılardan yaklaşmalarına ve nasları farklı yorumlamalarına yani icthatta ihtilaf etmelerine gerekçe olmaktadır. Hz. Peygamber'in, Kur'an ve Sünnet'te cevabını bulamadıkları konularda sahabeye verdiği icthad izninde; hâkimin icthad edip isabet ederse iki mükafât, hata ettiğinde ise bir mükafâtın verileceğini söylemesi⁵ şeriatın naslarda açıkça belirtilen ahkâmında da ihtilaf caizdir. Nassta caiz olan ihtilaf, icthadda da elbette ki caizdir.⁶

* Dr. Öğretim Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Artvin Çoruh University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Artvin/Turkey
ybalta@artvin.edu.tr/ORCID ID: 0000-0002-5753-8341

1 Şükrü Özen. “İhtilâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 566.

2 Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî. *Keşşâfû ıshlâhâtî'l-fünûn ve'l-ülûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 2016), 1:116.

3 Şükrü Özen. “İhtilâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 565.

4 Mevsuat,2: 295; Muharrem Yılmaz. *Fıkhi İhtilafların Usûli Temelleri* (Bursa: Emin yay., 2018), 28.

5 Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el- Buhârî. *el-Câmi u's-şâhih*. (Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400), “İ'tisâm”, 21.

6 Ahmet b.Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs,. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvi, (Beyrut: Dâru't -Turâsu'l-Arabî, 1405), 3: 314.

TAHAMMÜL AHLAKI İLKELERİ ÖRNEĞİ

Bu nedenle ihtilaf, bir meselede farklı fikirler ve çözümlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bir delile dayanmayan ve nasları anlamada iyi niyeti aşan insanlar arasında meydana gelen ihtilaflar ise nizaya, çatışmaya ve güç kaybına yol açacağından merduttur.

Hilâfiyât literatüründe hilâf ve hilâfiyyât tabirleri birbirinin yerine kullanılmakta ve fakihlerin farklı görüşlerinin mukayese ve savunma amacıyla bir araya getirilmesi olarak tanımlanır.⁷ Hilâfiyât ilk dönemlerdeki ilmül-ihtilâf kavramının muhtevasına sahiptir ve o anlayışın devamı mahiyetindedir. İlk dönemlerde⁸ mezhep kaygısı gütmeyen isabetli olan görüşü ortaya çıkarmayı amaçlayan mukayeseli çalışmalar hicri III. yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür. Bu dönemde yazılan eserlerin temel özelliği, müelliflerin ihtihadlarını aklı ve nakli delillere başvurarak savunmaları ve karşı görüşleri delillerle çürütmeye çalışmalarıdır. Bu faaliyetlerin mukayeseli hukuk karşılığında *ilmül-ihtilâf* ya da *hilâfiyyat* olarak adlandırılması uygundur. Eleştiri mantığının âlimler arasında işletilmesi, konuya farklı bakabilmeye, ilmi devamlılığa ve farklı tartışmalara da zemin ihzar etmiştir. Bu ameliye çoğunlukla yerme ve hiciv düşüncesiyle değil, yapıcı ve olumlu yönde seyretmiştir.

Sahabe döneminden itibaren dinin furûya ait meselelerinde ihtilaflar meydana gelmiştir. Müslümanlar ashâbın muhtelif görüşlerini kendilerine delil olarak almakta ve bu ihtilaflar onlar için rahmet olmaktadır.⁹

Ümmet bu ihtilaflardan usulüne uygun fıkhi içtihat ve re'y farkları tabiidir.¹⁰ Mezhepler arası ihtilaflar delil ve yöntemle bağlı olarak ortaya çıkan farklılıklardır. Bu tür ihtilaflar zenginlik ve rahmet olarak telakki edilmiştir. Çoğu zaman her bir görüşün de fıkıh açısından muteber bir delili vardır.¹¹ Bu bağlamda Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leylâ arasında dinin temel meseleleri hariç, fur'û meselelerde içtihadî ihtilaflar mevcuttur. Ancak Ebû Hanîfe, Emevîlerin olumsuz ve hukuk dışı siyasetinden etkilenmiştir.¹² Özellikle İbn Ebî Leylâ'nın Kûfe kadısı olmasından sonra verdiği kararları Ebû Hanîfe'nin eleştirmesi ve ders halkasında tartışmasından sonra olay siyasi boyut kazanmıştır. Ebû Hanîfe, Emevî ve Abbâsî yönetimine karşı bilimsel saygınlığını her zaman hissettirmiştir. Nitekim Kûfe kadısı İbn Ebî Leylâ'nın

⁷ Mehmed Efendi Saçaklızâde, *Tertibu'l-ulûm*. nşr. Muhammed b. İsmail. (Beyrut: 1408), 143; Şükrü Özen. "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 27: 527.

⁸ Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim, *İhtilâf-ü Ebi Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: 1938).

⁹ Mevsuatü'l-Fıkhiyye., 'İhtilaf',. 2: 296. *Veżâretü'l-Evkâf ve's-Şûnu'l-İslâmiyye*. (Kuveyt: 1986-2006).

¹⁰ Hayreddin Karaman. *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz yayıncılık, 1999), 172.

¹¹ Saffet Köse. *İslam Hukukuna Giriş*, 129.

¹² İsa Doğan, "Ebû Hanîfe 'nin Dinî ve Siyasi Duruşu ", *OnDokuz Mayıs Üniversitesi Dergisi* 15 (Samsun: 2006): 40.

verdiği bazı fetvaları tenkit etmiş ve bu yüzden İbn Ebî Leylâ'nın şikâyeti üzerine çok kısa bir müddet fetva ve görüş beyan etmesi yasaklanmıştır.¹³

Her ne kadar iki müçtehidin aralarındaki ihtilaf bazen niza boyutuna varmış olsa da İbn Ebî Leylâ'nın günlük meselelerle ilgi verdiği fetvalar, Ebû Hanîfe ve öğrencileri tarafından ders halkalarında tartışılmıştır. Hanefî fıkıh ekolünün gelişmesine dolaylı da olsa katkısı olmuştur. Böylece, İbn Ebî Leylâ'nın içtihatları, Hanefî mezhebi'nin oluşumuna zemin hazırlayan Irak fıkıhî içinde yer almıştır.¹⁴

Çalışmada Ebû Yûsuf (ö. 182/798) 'un *İhtilâfu Ebi Hanîfe ve İbn Ebi Leyâ* eseri esas alınmıştır. Ayrıca bu eseri içerisinde kitab ve fasl olarak içlerinde barındırmaları sebebiyle, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî (ö. 483/1090) 'nin *Mebûsût* adlı eserinden ve Muhammed b. İdris Şâfiî (ö. 204/820) 'nin *Ümm*¹⁵ adlı eserlerinden öncelikli olarak yararlanılmıştır.

Çalışmada bu iki müçtehidin kısaca hayatlarını, yöntemlerini, ihtilaf kavramını, ihtilafa attettikleri mana, ihtilaf konuları ve bu ihtilaflarında yaşadıkları bölgenin etkisinin değerlendirilmesini yapmaya çalıştık.

Çalışmamız İslam Hukukunun teşekkül döneminde yer alan iki müçtehidin ihtilaflarını derlendiği, Ebû Yûsuf'un *İhtilaf-ı Ebi Hanîfe ve İbn Ebi Leylâ* adlı kısa ve özlü eseridir. Günümüz de Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ'nın görüşleri üzerine yapılmış çalışmalar mevcuttur. Bunlar: Ansiklopedi maddesi ve lisansüstü çalışmalar şeklindedir. Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ'nın Hayatları, İslam Hukukundaki yerleri ve ihtilafları konusuna değinen çalışmalar şunlardır:

- "*İbn Ebi Leylâ: Hayatı, Eserleri ve İslam Hukukundaki Yeri*" adı altında danışmanlığımı Saffet KÖSE'nin yaptığı, Rifat Çevik tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi. Bu çalışmada İbn Ebî Leylâ'nın hayatı, çeşitli konulardaki görüşleri, rivayet ettiği hadisler ilmi kişiliği ele alınmıştır. Çağdaşı olan Ebû Hanîfe ile ihtilaf ettiği hususlar, bazı bölümlerde aktarılmıştır.

- "*İbn Ebi Leylâ'nın Hayatı ve Fıkıhî Görüşleri*" adı altında danışmanlığımı Fahrettin ATAR'ın yaptırdığı, Ahmet ASLAN tarafından yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bu çalışmada İbn Ebî Leylâ'nın hayatı, çeşitli konulardaki görüşleri, ilmi kişiliği üzerinde durulmuş bazı bölümlerde görüşlerinde dayandığı deliller aktarılmıştır.

- "*Ebû Hanîfe ile İbn Ebi Leylâ'nın İhtilaflarının Değerlendirilmesi*" danışmanlığımı İsmail Bilgili'nin yapıp Eyüp Ertan'ın hazırladığı ve bolca istifade ettiğimiz yüksek lisans tezi en kapsamlı çalışmalardandır.

¹³ Ahmet Yaman. "Siyaset Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi", *İslâmî Araştırmalar (Ebû Hanîfe Özel Sayısı)* 15/1-2 (Ankara: 2002): 273-279.

¹⁴ Serahsî, *Mebûsût*, 30: 128-167; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 194.

¹⁵ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî. *el-Ümm*. tahk. Rifat Fevzi Ahmed (y.y.: 2001), 8:217-513.

- Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), “*Ebû Hanîfe hayâtühü ve âsâruhü-erâuhü ve fikhuhü, Dârü'l-Fikri'l-Arabî*”. Bu eser, Ebû Hanîfe'nin hayatı hakkında en titiz çalışmalarından biri olmakla beraber İbn Ebî Leylâ hakkında da kısa bilgiler vermektedir.

- İbn Ebî Leylâ hakkında ve Ebû Hanîfe ile münasebetlerinden bahseden çeşitli ansiklopedi maddeleri yazılmıştır. Bunlar; Mustafa UZUNPOSTALCI, Yûsuf Şevki YAVUZ, Ali BARDAKOĞLU, “Ebû Hanîfe,” Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 10:131-145; Saffet KÖSE “İbn Ebî Leylâ,” Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 19: 436-437. Bu çalışmalar ansiklopedi maddesi olup yine konuyu ana hatlarıyla ele almış ve tafsilata girmemiştir. Bu bölümde Ebû Hanîfe'nin ve İbn Ebî Leylâ'nın kısaca hayatları birbirleri ile münasebetleri iki müçtehidin fetva verirken esas aldıkları prensipler ve yöntemler açıklanacaktır.

“İhtilâfı Ebî Hanîfe Ve İbni Ebî Leylâ” Adlı Kitabın Önemi

Kitabın derleyeni Ebû Yûsuf olup Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden birisidir. Hanefi mezhebinin yayılmasında etkili olmuş, hadis bilgisi konusunda ön plana çıkmıştır. Ebû Zehre'ye göre bu kitabın tasnif edilmesi ve bablara ayrılması Ebû Yusuf'a ait olmasına karşın, telifi İmam Muhammed tarafından yapılmıştır. Yani kitabın ihtiva ettiği malumat Ebû Yusuf'a, onun bu tertip üzere yazılması ise İmam Muhammed'e aittir.¹⁶

Önce İbn Ebî Leylâ'ya öğrencilik yapan, sonra onun ilim halkasından ayrılarak Ebû Hanîfe'nin ilim halkasına katılan Ebû Yûsuf tarafından yazılmış olmasından dolayı ayrıca önem arz etmektedir. Bu iki imamın arasındaki ihtilaflı meseleleri bu eserinde topladı.¹⁷ Ebû Yûsuf her iki müçtehid ve fetva verirken kullandıkları yöntemleri çok iyi bilmektedir. On yedi yıl Ebû Hanîfe ile birlikte olmuş, daha önce-leri de İbn Ebî Leylâ'ya öğrencilik yapmıştır. Kitabın önemi iki müçtehidin görüşlerini en sağlam bir şekilde aktaran ilk kaynak eser olmasından ileri gelmektedir.

İbn Ebî Leylâ hayattayken kendisine ait bir ilim halkası ve görüşlerini aktaracak öğrencileri bulunmamaktadır. Kendisi uzun süre kadılık yapmasından dolayı olsa gerek kitap yazacak vakit bulamamıştır. Onun görüşlerine ulaşma konusunda *İhtilaf-ı Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* kitabı bizim için ana kaynak konumundadır. Onun görüşleri fıkıh kitaplarında dağınık vaziyette bulunmaktadır. Kitabı önemli kılan diğer husus, Ebû Yûsuf'un kendi görüşlerini ortaya koyduğu ilk eserdir.

Bu kitap, *hilafiyat ve ihtilaf-ül-fukaha* türünün en ilk örneklerindedir. Kitabı incelediğimizde daha sonraki dönemlerde yazılan birçok mukayeseli (ihtilaf) kitabın aksine henüz mezhebleşme teşekkül etmediğinden mezhep taassubundan uzak bir şekilde konuların ele alındığı görülecektir. Ebû Yûsuf, kitapta iki müçtehidin de

¹⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsâruhü-Ârâuhü ve Fikhuhü* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1991), 236-237; Mustafa Özel. *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2013), 22.

¹⁷ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 236.

görüşlerini aktarmakta, kendisinde hâsıl olan görüşü zaman zaman onların görüşlerinden birini tercih şeklinde ortaya koymaktadır. Bazen de konuyla ilgili olarak kendi benimsediği yeni bir görüş ortaya koyduğu bölümlere rastlamak mümkündür. Ebû Yûsuf, kitapta bazı ihtilâflı görüşleri, delilleriyle de ele alıp incelemiştir.

Ayrıca Ebû Yusuf, her ne kadar bu ihtilâflarda Ebû Hanîfe'nin ictihadını aldığı- nı belirtse de bazen İbn Ebî Leylâ'nın görüşlerini de almıştır. Hatta Ebû Hanîfe'nin görüşünden İbn Ebî Leylâ'nın görüşüne rücu etmiştir. Çünkü her ikisinde kadılıkta bulunarak uygulamanın içinden gelmişlerdir. Mesela, divanda mahkeme siciline tescil olunan bir şey, unutulmada yine onu muteber tutarlar. Fakat kadılıkta yapmamış olan Ebû Hanîfe, bunu nazarı itibara almamaktadır.¹⁸

İhtilâfı Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ Kitabındaki Konuların Tertibi

İhtilâf-ı Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ kitabında yer alan konular incelendiğinde klasik fıkıh müdevvenatında yer alan konuların bir kısmının yer aldığı görülmektedir. Kitabın konu tertibi, İslam fıkıhının ilk dönem eserlerinden olması hasebiyle, henüz o dönemde bir fıkıh kitabı tertibi yerleşmediğinden kendinden sonraki klasik fıkıh kitaplarındaki tertibe benzememektedir. Kitaptaki tertip (kitâp-bâb) şeklinde olmadığı için konular birbiriyle doğrudan ilgili olmayan bölüm başlıkları altında işlenmiştir. Otuz beş (35) babtan oluşmaktadır. Bu bablar, fasıl olarak ayrılmasada, fasıl mahiyetinde ilgili konular tartışılmıştır. Ebû Yûsuf, iki imamın aralarındaki ihtilâflardan bildiklerine eserinde yer vermiştir. Çünkü Ebû Yûsuf, klasik bir fıkıh kitabında yer alan konuların tümüne eserinde yer vermemiştir. Bunun sebebi ise İbn Ebî Leylâ'nın fıkıhın bütün bablarıyla ilgili görüşlerinin bulunmaması ya da İbn Ebî Leylâ'nın görüşlerinin tamamına ulaşamamış olması olabilir. Çünkü Ebû Yûsuf, İbn Ebî Leylâ ile aralarında tartışma yaşandıktan sonra İbn Ebî Leylâ'nın ders halkasını terkedip Ebû Hanîfe'nin ders halkasına devam etmiştir.¹⁹

İhtilâf-ı Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ Kitabındaki Konular:

باب الغضب	Haksız fiillerden gasp ve itlafla ilgili hükümler.
باب الاختلاف في العيب	Satılan malda ortaya çıkan ihtilâflar.
باب بيع الثمار قبل ان ييدوصلاحها	Olgunlaşmadan ürünün satılması.
باب المضاربة	Mudarebe (emek-sermeye ortaklığı).
باب السلم	Selem (bedel peşin mal veresiye) akti.
باب الشفعة	Şufa (satın almada öncelik) hakkı.

¹⁸ Ebû Yusuf, *ihtilaf*, 158.

¹⁹ Eyüp Ertan, *Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leylâ'nın İhtilâflarının Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 51.

باب المزارعة	Ziraat ortaklığı.
باب الصلح و الدعوي	Tarafların karşılıklı olarak anlaşarak uyuşmazlıkları sona erdirmesi (sulh) ile ilgili hükümler.
باب الصدقة و الهبة	Sadaka ve hibe ilgili hükümler
باب الوديعة	Emanet mal ile ilgili hükümler.
باب الرهن	Rehinle ile ilgili hükümler.
باب الحوالة والكفالة في الدين	Kefalet(borca veya şahsa) ve havale (borcun nakli)
باب في الدين	Borçlarla ilgili hükümler.
باب في الأيمان	Yeminlerle ile ilgili hükümler.
باب الوصايا	Vasiyet ile ilgili hükümler.
باب الموارث	Miraslar.
باب الوصياء	Vasiyetler.
باب الشركة والعنق وغيره في	Şirketler ve köle vb. meselelerle ilgili hükümler.
باب في المكاتب	Mükâtep (Efendisiyle hürriyet konusunda anlaşmış köle).
باب في الأيمان	Yeminler.
باب في العارية و اكل الغلة	Ödünç verilen mal ve ondaki ürünün yenilmesi.
باب في الأجير و الأجاره	Kira ve kiracıya ait hükümler.
باب القسمة	Ortak malın paylaşımı ile ilgili hükümler.
باب الصلّة	Namaza dair hükümler.
باب صلاة الخوف	Korku namazı ile ilgili hükümler.
باب الزكاة	Zekât ahkâmı.
باب الصيام	Oruç ahkâmı.
باب الحج	Haccla ilgili hükümler.
باب الديات	Diyetlere dair hükümler.
باب السرقة	Hırsızlık suçu ve cezaıyla ilgili hükümler.
باب القضاء	Hâkimlik (muhakeme hukuku).

باب القرية	İftira ile ilgili hükümler.
باب النكاح	Evlenme ile ilgili hükümler.
باب الطلق	Boşama ile ilgili hükümler.
باب الحدود	Kur'an ve sünnet tarafından belirlenmiş olan kısas ve diyet dışındaki cezalar.

1.3. “İhtilaf-ı Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ” Kitabının Sonraki Asırlarda Gereken İlgiyi Görmeyişinin Sebepleri

“İhtilaf-ı Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ” kitabı, iki müçtehit arasındaki ihtilafların toplu olarak ele alındığı ilk kaynaktır. Bu kitap, özellikle İbn Ebî Leylâ'nın görüşlerine ulaşabilmemiz açısından en önemli kaynaklardan birisi olmakla birlikte, bu kitabın tertibi, konuları ele alış şekli, sonraki dönemlerde ilgi görmemiştir.

1.4. Kitabın Sonraki Dönemlerde İlgi Görmemesi

Önceki kısımda da aktardığımız üzere fıkıh kitaplarında alışılmış düzenin aksine “İhtilaf-ı Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ” kitabında konu sıralaması farklılık arz etmektedir. Kitap erken dönemde yazılmış olmasından dolayı, günümüz fıkıh kitaplarında yaygın olarak kullanılan tertip o dönem henüz kullanılmamaktaydı.

Kitapta belli bir tertip gözetilmediğinden olsa gerek, ibadetlerle ilgili konularla, muamelat konular birbirine girmiş durumdadır. Kitapta, günümüz fıkıh kitaplarında yer alan fıkıh kitab ve bablarının çoğunun bulunduğu görülmektedir. Bu eser, kendinden sonrakilerin konu tertibi açısından sistematiğiyle karşılaştırıldığında, belli konu bütünlüğünün olmaması, konudan konuya geçişlerin olması, aranan konuların dağınık olması ve fıkıhın bütün konularının bulunmaması gibi teknik eksiklikler kitaba olabilecek ilgiyi azaltmıştır. Ancak bu durum kitabın muhteva ve tarihi değeri bakımından önemine herhangi bir halel getirmemektedir. Şimdi elimizde bulunan “İhtilaf-ü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ” kitabı, Hindistan Osmanlı Marif İhya Komisyonu tarafından Ebû'l-Vefa Afgâni'nin düzeltme ve incelemesiyle hicri (1357) tarihinde yayınlanmıştır.²⁰

2. İBN EBİ LEYLÂ'NIN HAYATI VE İÇTİHAD METODU

Tam adı, Ebû Abdırrahmân Muhammed b. Abdırrahmân b. Ebî Leylâ el-Ensârî el-Küfî'dir. Küfe'de 74/693 yılında doğmuş, 148/765 tarihinde Küfe'de vefat etmiştir. Sahabe olan dedesi Ebû Leylâ Yesâr (Davud) b. Bilal'e nisbetle İbn Ebî Leylâ, dedesi Ensar'dan olduğu için Ensârî diye de tanınmıştır.²¹

²⁰ Ertan, Ebû Hanîfe ile İbn Ebî leylâ'nın İhtilaflarının Değerlendirilmesi, 40.

²¹ Mevsuatü'l-Fıkhiyye. “İbn Ebî Leylâ”. *Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şûnu'l-İslâmiyye* (Kuveyt: 1986-2006), 24: 354; Saffet Köse. “İbn Ebî Leylâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 436; Karaman, *Hukuk Tarihi*, 37.

İbn Ebî Leylâ'nın babası Küfe'de yaşamış Tabiîn'in büyüklerinden olup adı Ebû İsa Abdurrahmân b. Ebî Leylâ Yâser b.Bilâl el-Ensârî'dir.²² Tanınmış bir fakih ve kadı olan oğlu Muhammed'de İbn Ebî Leylâ diye anıldığı için sonraki kaynaklarda kendisi İbn Ebî Leylâ el-Ekber şeklinde kaydedilmiştir.²³ Oğlundan dolayı Ebû Abdurrahmân diye de künyesi olmakla birlikte, İbn Ebî Leylâ künyesi ile daha meşhur olmuştur. Önce Emeviler sonra Abbasiler dönemi olmak üzere toplam otuz üç yıl kadılık yapmıştır.²⁴ İbn Ebî Leylâ hicri (148) tarihinde Küfe'de vefat etmiştir.²⁵

İlim öğrenmeye kaç yaşlarında başladığına dair kaynaklarda bilgi mevcut değildir. Kendisi küçük yaşta iken vefat eden âlim babasından, ilmi yönden istifade edememiştir. Onun kâri olduğu, bazı kaynaklarda Kur'an'ı on şeyh'e okuduğu²⁶ bazı kaynaklarda da Kur'an-ı Kerim'i abisi İsa b. Abdurrahmân İbn Ebî Leylâ'ya vererek hıfzını tamamladığı bilgisi yer almaktadır.²⁷ Kendisi kâri olup on kıraat âliminin Kur'an okuyuşuna vâkıftı. Kaynaklarda onun ilim öğrenmek amacıyla seferler yaptığına dair bilgilere rastlanmamaktadır. İbn Ebî Leylâ Küfe'deki ilmi çevreden ayrılmamış, orada doğup orada vefat etmiştir. İbn Ebî Leylâ'nın fıkıh, hadis ve kıraat aldığı hocalar çok olmakla birlikte, onların en meşhurları şunlardır:

Amir b. Şurahl eş-Şa'bi (103/721) ve Hakem b. Uteybe'den (113/731) fıkıh öğrenmiştir.²⁸ Abisi İsa b. Abdurrahman İbn Ebî Leylâ, Nâfi el-Ömer el-Medîni (117/735), Atâ b. Ebî Rebâh (115/733), Kâsım b. Abdurrahmân b. Abdillâh b. Mes'ud (120/738), Mînhâl b. Amr el-Esedî (103/721), Amr b. Mürre (118/736), Ebû Zübeyr el-Mekkî (126/743), Atiyye el-Avfi (111/729), Sâbit b. Übeyde (736/118), Eclah b. Abdillâh (145/762), Muhammed b. Abdurrahmân b. Sa'd b. Zürâre (124/741), Kays b. Rebî (109/727) 'dir.²⁹

Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leylâ'nın hocalarının bazıları ortaktır. Bundan dolayıdır ki iki müctehitte icthatlarında fikhî yönden benzer usûlî özellikleri taşımaktadır. Her ikisi de sünneti delil olarak kabul ederler. Ancak hadis kaynağı olan Hicaz'dan uzak bulunmaları ve Küfe'de hadis uydurmanın yaygın olmasından dolayı, delil olarak kullandıkları hadislerin sıhhati konusunda titiz davranır, Rasûlullah'a yalan

²² Ebû'l-Abbas Şemsüddîn İbn Hallikan el-Bermekî el-Erbilî. *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân* (Beyrut: Dâru's Sâdir, 1994), 1:140.

²³ Abdullah Aydınlı. "İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 436.

²⁴ İbn Hallikan, *Vefeyât*, 4:179.

²⁵ İbn Hacer el-Askallâni, Ebû 'l-Fazl Ahmed b.Ali b.Muhammed b.Ahmed İbn Hacer el-Askallâni. *Tehzib't-Tehzib* (Hindistan: Matabaatü Dâirreti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye,1326), 9: 302.

²⁶ Salahu'd-Din Halil b.Ubeyk b.Abdillâh Safedî. *El-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed Arnavûtî ve Türkî Mustafa (y.y.: Dâru İhyâu't-Turâs, 2000), 3: 184.

²⁷ Şemseddîyn Ebû Abillâh Muhammed b.Ahmed b. Osman ez-Zehabi. *Siyerü a'lâmi'n-Nübelâ el-Hadis* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 6: 399.

²⁸ Ebû İshak İbrahim Ali Şirâzi. *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru'r-Râid el-Arabî,1970), 84.

²⁹ Zehebi, *Siyer*, 6: 399; Köse, "İbn Ebî Leylâ", 19: 436-437.

isnad etmemek için bazı hadisleri kabulde içtihatlarında delil olarak kullanmada titizlik gösterirlerdi. Hadis rivayetinden çekinirlerdi. Böyle davranmalarında Kûfe'de yaşamış sahabe ileri gelenlerinin tavırlarının etkisi olmuştur. Hz. Ali'nin râvilere yemin ettirmesi, Abdullah b. Mes'ûd'un hadis rivayet ederken sararıp titremesi ve "Yahut yaklaşık olarak Hz. Peygamber'in dediği gibidir." cümlesini eklemesi tedbirli davranmalarına ve çekingenliklerine örnektir. Kûfe rey ekolü mensupları kıyas, istihsân, maslahat gibi re'ye dayanan hüküm ve fetva vermekten çekinmemişlerdir.³⁰ İbn Ebî Leylâ'nın da dâhil olduğu re'y taraftarları kitap ve sünneti terk ederek görüşlerini heva ve heveslerine göre hareket etmemişlerdir.

İbn Ebî Leylâ kadılık görevinin yanında öğretimle de meşgul olmuştur. İbn Ebî Leylâ aralarında oğlu İmrân, İbn Cüreyc (150/767), Süfyân es-Sevrî (161/778), el-Hasan b. Sâlih b. Hay (169/785),³¹ Şu'be b. Haccâc (160/777), Zâide b. Kudâme es-Sakafî (161/778), Ebû Yûsuf, İbn Ebî Zâide (182/798), İsâ b. Yunus es-SEbî (187/803), Ali b. Hamza el-Kisâî (189/809), Ali b. Mushir (189/809), Vek'i b. Cerrâh (197/812), Süfyan b. Uyeyne ve Ebû Nuaym Fazl b. Dukeyn (219/834) 'inde bulunduğu birçok âlime hocalık yapmıştır.³²

İbn Ebî Leylâ, re'y ekolüne mensup mutedil re'yci müctehidler arasında yer almaktadır.³³ Kendisinin mutlak müctehit olduğu tartışmasız kabul edilmektedir. Fıkhî yönden yetersiz olduğuna dair kaynaklarda bilgi mevcut değildir. buna karşın hadisçilik yönünün zayıf olduğu ileri sürülmüştür. Ancak cerhe konu olan yönü genellikle adalet vasfı değil hıfz ve zabtıdır.³⁴ Bu yönde, zayıf, çokça hata yapan, hadisi muztarib, hafızası kötü ve hadisi zayıf rivayet edilmez şeklin tan edilmiştir.³⁵

İbn Ebî Leylâ kadılık göreviyle meşgul olması sebebiyle daha çok dava konusu olan günlük olaylara çözümler üretmiştir. Ebû Hanîfe gibi fıkhî meseleleri tartışıp hukuk doktrini oluşturacak imkânı ve zamanı olmamıştır. İşte bu iki müctehidin birçok ortak yönlerine rağmen, meseleleri hükme bağlamada farklı içtihatlara sahip olmalarının en önemli sebebîdir. Ancak II./VIII. yüzyılda belirginleşen ve ileri dönemde Hanefî Mezhebî'nin oluşumuna zemin hazırlayan Irak fıkhı içinde İbn Ebî Leylâ'nın içtihatları da yer almaktadır.³⁶ Bu farklı içtihatlara rağmen İbn Ebî Leylâ'nın görüşlerine yer verilmesi ve bu günlere kadar Hanefiler ve Şafiilerce taşınma-

³⁰ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 124; Döndüren, Hamdi, "Re'y ve Re'y Taraftarları", *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, 8: 26.

³¹ Şirâzî, *Tabakâ*, 84.

³² Köse, "İbn Ebî Leylâ", 19: 436.

³³ Re'y: Fıkhî usulünde, hakkında nas bulunmayan konulardaki ictihadın temeli olan rey, şeraitin gösterdiği düşünme yollarından gidilerek yapılan akli bir faaliyettir. Mu'tedil ve müfrit olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. (Şener, *Kıyas*, 51; Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 175.)

³⁴ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 220; Köse, "İbn Ebî Leylâ", 19: 436-437.

³⁵ Ebu Ahmed Abdullah b. Adiy el-Cürçâniyyi. *el-Kamil fi Duafâi'r-Ricâl* (Beyrut: Dâru Kutübü'l-İlmiyye, 2011), 7: 388-397.

³⁶ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 220; Köse "İbn Ebî Leylâ", 19: 437.

sı çok önemlidir.³⁷ İbn Ebî Leylâ, İslam Fıkhının teşekkül döneminde yaşamış, mutlak müçtehattir. Ebû Hanife gibi fetva verirken benimsediği esasları çıkaracak öğrencileri olmadığından görüşleri eski öğrencisi Ebû Yusuf tarafından rivayet edilenler ve sonraki dönem fıkıh kitaplarında dağınık vaziyette yer almıştır.

Mezhebînin müntesibi bulunmasa bile görüşlerini ve verdiği fetvaları ihtilaf kitaplarında bulmak mümkündür.

İbn Ebî Leylâ'nın Hüküm Verirken Uyguladığı Prensipler ve Hanefilerle Mukayesesi

İbn Ebî Leylâ'nın fetva verirken birtakım prensipleri dikkate aldığı, içtihat örneklerinden anlaşılmaktadır. Şimdi bu prensipleri ve örneklerini inceleyelim.

3.1.Olaylara Şekilci Yaklaşması

İbn Ebî Leylâ fetva verirken genellikle gaye ve amaçları dikkate almaksızın delillerdeki lafızların şekline önem vermiştir.³⁸ Ebû Hanife ise delillerin lafızlarını meselelerin gayesine uygun olarak yorumlamıştır.

Bu konuyu bir örnekle şöyle açıklayabiliriz: İbn Ebî Leylâ'ya göre bir kimse diğeri kendisine ait az ya da çok her şey için vekil tayin etse, müvekkilin sözünün açık anlamı bütün işlemleri kapsar. Ebû Hanife'ye göre, böyle bir vekilin alım satımı caiz değildir. Çünkü bunu yapmaya ayrıca vekâlet verilmemiştir. Neyi yaparsan yap vekilimsin, denirse o zaman caiz olur.³⁹

İbn Ebî Leylâ, vekile verilen yetkiyle vekilin yaptığı işlemlerin, vekalet verenin malında yapacağı az veya çok bütün işlemleri kapsayacağı kanaatindedir. Bu vekâletle vekil; ister müvekkilin evini, ister başka bir şeyini satsın geçerli olacağını söylemiştir. Çünkü müvekkilin sözünün genel bir lafız olduğunu ileri sürmüştür. Lafzı söyleyen müvekkilin maksat ve gayesini dikkate almadan vekilliğin genel bir vekâlet olduğunu söyleyerek olaya şekilci bir yaklaşımda bulunmuştur. Hanefiler'e göre, mutlak vekâlette müvekkile zararı dokunan hibe, borç, boşama gibi hukuki işlemler özel olarak zikredilmedikçe mutlak vekâlet olmaz.⁴⁰

Yine Ebû Hanife'ye göre, haram aylarda kırılan deve yumurtasının cezası, hadis tarikinin birinde *semen*, diğeri *dirhem* geçen iki farklı rivayetini esas alarak yumurtanın kıymeti olarak ödenir, demiştir. İbn Ebî Leylâ, dirhem olarak ödenir diyerek hadis tarikindeki şekli aynen almıştır.⁴¹

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şafii, *el-Ümm*. thk: Rifat Fevzi Abdulmuttalib (y.y.:Mektebe, 2001), 8:217-388.

³⁸ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*,141.

³⁹ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 60; Şafii, *Ümm*, 7:126; Ebû Yûsuf, *İhtilâf*,136; Şafii, *Ümm*, 7:154.

⁴⁰ Ertan, Ebû Hanife ve İbn Ebi Leyla'nın İhtilaflarının Değerlendirilmesi, 20.

⁴¹ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*,141-143.

3.2.Mefhum-i Muhalefet Prensibini Kullanması

İbn Ebî Leylâ, mefhumu muhalefetle amel edileceğini ictihatlarıyla göstermiştir. Hanefiler mefhûm-i muhalefetin fâsid istidlal niteliği taşıdığını ileri sürmüşlerdir.⁴²

Bu konuda şu örnek verilebilir; Hz. Peygamber bir hadisinde, “*velinin dul kadın üzerinde bir otoritesi yoktur*”.⁴³ İbn Ebî Leylâ, bu hadisin mefhum-i muhalefetinden hareketle dul (seyyip) olmayan kızlar üzerinde velisinin yetkisinin olduğunu kabul etmiştir. Hadiste dul isminin geçmesi, dul olmayan kızların isminin geçmemesinden hareketle (mefhum-u muhalefet) dul olmayan kız, izni olmadan velisinin evlendirebileceğini ve nikâhın geçerli olacağını kabul etmiştir.⁴⁴

3.3.Fâsid Bâtıl Ayrımına Gitmemesi

Hanefi mezhebinde akitlerde, kısmi fesih ya da butlan sebepler giderildiğinde akdi geçerli kılma, ya da feshedici unsur olmayan kısımlarda geçerli olacağı prensibini İbn Ebî Leylâ'nın genellikle fetvalarında uygulamadığı görülmektedir. İbn Ebî Leylâ akdin bir bölümünde feshedici bir unsur varsa akdin tamamının fesih olacağı görüşünü benimsemiştir.⁴⁵

İbn Ebî Leylâ, bir kişi emaneti teslim aldıktan sonra bir kısmını bağışlasa, sonra bağışladığı kısmı telafi ettikten sonra, telafi ettiği ile emanet kısım karışıkken helak olsa, emanet alan kişinin malın tamamını tazmin etmesi gerektiğini kabul eder.

Hanefiler ise emanet alan kişi, emanet aldığı malın bir kısmını infak eder, infak etmediği kısım helak olursa bu durumda infak ettiği kısım tazmin etmesi gerektiğini kabul ederler.⁴⁶

Burada ihtilaf akitlerde bulunan, akdin geçerliliğine zarar veren fesih unsurunun akdin tamamını etkileyip etkilemeyeceği konusundaki iki fakih arasındaki görüş ayrılığına dayanmaktadır. İbn Ebî Leylâ akdin bir bölümünde feshedici bir unsur varsa akdin tamamının geçersiz olacağı görüşünü benimserken; Hanefiler bu türlü selem ve vedia gibi akitlerinde zarar gören kısmın fesih olduğu akdin geri kalan kısmında fesh hükümlerinin cari olmayacağı görüşünü benimserler.⁴⁷

⁴² Fahrettin Atar. *Fıkah Usûlü* (İstanbul: İFAV, 1998), 234-235; Ferhat Koca, “Mefhum”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 352.

⁴³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel. *Müsnedü el-İmâm Ahmed b.Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvütî-Âdil Müşid. (y.y.:Müessesetü'r-Risâle, 2001), 3:341.

⁴⁴ Ebü Yûsuf, *İhtilâf*,178-179.

⁴⁵ Mehmet Akif Aydın. *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta, 2001), 402-403.

⁴⁶ Ebü Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsâ Debûsî. *Te'sisü'n-Nazar (Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi)*. çev. Ferhat Koca. (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2009), 188.

⁴⁷ Debûsî, *Te'sisü'n-Nazar*, 104.

3.4. Fetvalarında Kolaylaştırma Yolunu Seçmesi

İbn Ebî Leylâ'nın bazı fetvalarında kolaylaştırma prensibine dayandığı anlaşılmaktadır. İbn Ebî Leylâ'ya göre, bir kimsenin, satın alma akdini imzalaması ya da sözleşmeyi mühürlemesi, bu satışa razı olduğu anlamına geleceği için, "bu, satış akdini onaylamaktır" demiştir. Ebû Hanîfe'ye göre, satıcının bizzat eliyle teslim etmesi ya da satışı onayladığını söylemesi gerekir.⁴⁸ İbn Ebî Leyla, satıcının mebiyi rızanın göstergesi olarak bizzat eliyle teslim etmesine ya da satışı onayladığını söylemesine gerek kalmadığını kabul eder.

Fetvalarında kolaylık prensibini benimsemesinde kendisinin kâdı olması ve bu türlü olayların sık sık önüne gelmesinin etkisi olabilir. Çünkü kişinin bir aktin geçerli olduğuna dair imza atması, o işleme razı olduğunu gösterir. Akitlerde şekil şartlarını kolaylaştırmak, ticaret hayatının daha süratli işlemesine ve insanların hayatını kolaylaştırmasına sebep olacağını göz önünde bulundurmuş olabilir.⁴⁹

3.5. Fetvalarında Farazi Meselelere Çözümler Aramaması

İbn Ebî Leylâ, uygulamanın içerisinde bizzat yer almış ve vuku bulan olaylara pratik çözümler üretmiştir. Ebû Hanîfe gibi farazi olaylara çözümler arama yoluna gitmemiştir.

İbn Ebî Leylâ'ya göre, satışlarda şart muhayerliği süresi üç günle sınırlandırılmaz. Bir ay olabileceği bir yıl da olabilir.⁵⁰ Ona göre muhayerlik süresi, ister uzun olsun ister kısa olsun belirtildikten sonra belirlenen bu süre geçerlidir.⁵¹ İbn Ebî Leylâ, bu konuda şu hadisi delil almıştır: Hz. Peygamber şöyle söylemiştir: "Müslümanlar (alışverişlerde) şartlarına bağlı kalırlar."⁵² Bu hadisin mutlak anlamından hareketle muhayerlik süresi bir ay olarak şart koşulsa da, riayet edilmesi gerekir.⁵³ Ayrıca bu konuda Hz. Ömer'in uygulamasını da delil olarak alır. Hz. Ömer, kendisinden dişi deve satın alan müşteriye iki ay muhayerlik hakkı vermiştir.⁵⁴ Ona göre alışverişte söylenen süre muhayerlik için geçerlidir.

Şart muhayerliği, satın alınan malın durumu, kalitesi ve cinsine göre belirlenmelidir. Çünkü satın alınan bazı malların durumları üç günde anlaşılammakta ve daha uzun süreye ihtiyaç duyulabilmektedir. İbn Ebî Leylâ ayrıntıya girmeden muhayerlik süresini kişilerin karşılıklı anlaşmasına bırakmıştır. Ebû Hanîfe'ye

⁴⁸ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 28, 46; Şafii, *Ümm*, 7:120.

⁴⁹ Ertan, Ebû Hanîfe ile İbn Ebî leylâ'nın İhtilaflarının Değerlendirilmesi, 22.

⁵⁰ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 16, 17.

⁵¹ Serahsî, *Mebûsût*, 8: 41.

⁵² Ahmed b. İsmâil Ebû Abdullah el-Buhari el-Ca'fi. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zehir b.Nâsir en-Nâsir (y.y.: Dâru Tûgu'n-Necât, 2001), İcare, 14.

⁵³ Serahsî, *Mebûsût*, 8: 41.

⁵⁴ Serahsî, *Mebûsût*, 8: 41.

göre muhayerlik süresi üç günden fazla olursa satım akdi fasit olur. Bu süre üç günden fazla olamaz.

3.6. Re'y İle Hüküm Vermesi

Makbul rey, Kur'an ve Sünnet'teki esasları nazarı itibara almadan verilen indi ve keyfi hükümler değildir.⁵⁵ İbn Ebî Leylâ'da icihatlarında Kur'an ve Sünnet'teki esaslara göre hareket etmiştir.

İbn Ebî Leylâ'ya göre, müşteri şart koşmasa bile satılan ağaçların meyvesi alıcıya aittir.⁵⁶ Tarla satıldığında üzerinde bulunan meyveler, tarlanın hakları satıldığı için satış sırasında zikredilmese de satışa dâhil olduğu görüşündedir.⁵⁷

Hz. Sâlim, o da babasından, nakletmiştir. Hz. Peygamber şöyle söylemiştir: *"Her kim meyveli bir hurmalık satarsa alıcı şart koşmadığı sürece meyvesi satıcıya aittir. Her kim malı olan bir köle satın alırsa şart koşmadığı sürece o mal satıcıya aittir"*⁵⁸

İbn Ebî Leylâ, yukarıdaki hadise rağmen şart koşulmasa da meyvenin müşteriye ait olacağı kanaatindedir. Bu şekilde nass olduğu halde re'yine göre hüküm vermesinde konuyla ilgili hadisi kendi hadis kabul şartlarına göre sahih görmemesi veya içtihadı dayanak olarak kabul etmemesi muhtemeldir. Hanefiler ise bu hadis- le amel etmişler, ağacın müşteriye, meyvesinin şart koşulmazsa satana ait olduğunu söylemişlerdir.⁵⁹

4. Ebû Hanîfe'nin Hayatı ve İctihat Metodu

Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (80/699) yılında Kûfe'de dünyaya geldi. Aslen Arap olmayan Ebû Hanîfe'nin dedelerinin nesebi hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Dedelerinin Fars menşeli olduğu⁶⁰ veya Türk asıllı olduğu şeklinde rivayetler olmakla birlikte, dedesi Zûtâ'nın aslen Kâbil bölgesinde yaşayan Fârisoğullarına mensup "Merzuban" denilen bir uç beyi olduğu şeklindeki rivayet daha kuvvetli görülmektedir.⁶¹

⁵⁵ Kılıçer, İslam Fıkında Rey Taraftarları, 18.

⁵⁶ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 21.

⁵⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 8: 189.

⁵⁸ Ebû Abdurrahmân Ahmed b.Şuayb b.Ali el-Horasânî en-Nesai (303/915),*es-Sünen es-Sağîr*. thk. Abdu'l-Fettâh Ebû Ğudde. (Halep: Mektebetü'l-Metbûât el-İslâmiyye, 1986), Kitâbü'l-Büyü, 76.

⁵⁹ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 21.

⁶⁰ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 15.

⁶¹ Mustafa Uzunpostalcı. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 131.

Asıl adı Numan olmasına rağmen “Ebû Hanîfe” diye şöhret bulmuştur. “Hanîf” kelimesi dine dört elle sarılan, putlara tapmayan, tevhit inancı üzere olan, dini yaşamaya yatkın kişi anlamına geldiği için kendisine bu isim verilmiştir.⁶²

Ebû Hanîfe’nin öncülüğünde ve gayretleriyle gelişen Irak fıkıh ekolü de daha sonra “Hanefi Mezhebi” adını almıştır.⁶³

Ebû Hanîfe ticaretle uğraşan zengin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Sadece bu dönemde ticaretle, özellikle kumaş ticaretiyle uğraştığı kaydedilmektedir.⁶⁴ İlme yönelip fetva vermeye başlamasından sonra ticaret hayatını,⁶⁵ ortaklık yoluyla ömrünün sonuna kadar devam ettirmiştir.⁶⁶

Ebû Hanîfe’nin doğduğu yer olan Kûfe, o dönemde, Irak bölgesinin iki büyük şehrinde biriydi. Burası İslam’dan önce de çeşitli milletlerin yerleştiği, Yunan felsefesi, İran/Sasani kültürü ve cedel ilminin bulunduğu farklı felsefi akımların yaygın olduğu bir yerdir. İslam sonrası da birçok siyasi ve fikri akımın bulunduğu, kültürel zenginliğe sahip olma özelliğini korumuştur. Bölgede sahabeden aldıkları ilmi mirası bu bölgeye nakleden tâbiün âlimleri de bulunmaktadır.⁶⁷ Ebû Hanîfe, Ebû Amr eş-Şa’bî’nin teşvikleri üzerine ilme başlamıştır.⁶⁸

Kaynaklarda o devirde Kûfe’de üç çeşit ilim meclisinin olduğu bildirilmektedir. a) Akaid usullerinin derinlemesine müzakere edildiği ilim halkaları: Bu derslerin yapıldığı yerlere çeşitli gruplardan insanlar katılırdı. b) Hadis halkaları: Hadis-i şerifler ve hadis senetleri müzakere edilirdi. c) Fıkıh halkaları; Kur’an ve Sünnetten hüküm çıkarma yöntemleri, meydana gelmiş olaylar hakkında nasıl fetva verileceği bu meclislerde tartışılırdı.⁶⁹

Ebû Hanîfe’nin ilim silsilesi, Hammâd b. Ebî Süleyman aracılığıyla İbrahim en-Nehâî (96/714) ve Ebû Amr eş-Şa’bîden (103/721), dolayısıyla Mesrûk b. Ecdâ (63/682), Kadî Şûreyh (78/697), Esved b. Yezid (75/694) ve Alkâme b. Kays’tan (62/681) gelmektedir. Bunların ilimleri de sahabenin önde gelen âlimlerinden Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes’ûd ve Abdullah b. Abbas’tan gelmektedir.⁷⁰

⁶² Şihâbu’d-dîn Ahmed b. Hacer Heytemî. *el-Hayrâtü’l-hısân fi menâkibi’l-İmâmi’l-Âzam Ebî Hanifeti’n-Nu’mân*. (Kahire: Matbaat’ü-Saade, 1324), 30.

⁶³ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, 10: 131.

⁶⁴ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 20.

⁶⁵ el-Mevsûatü’l-fıkhiyye, “Ebû Hanîfe”, 1:336.

⁶⁶ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 185.

⁶⁷ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 20.

⁶⁸ Heytemî, *Hayrat*, 26; Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, 10: 131.

⁶⁹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 21.

⁷⁰ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, 10: 132; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 27; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 183.

Ebû Hanîfe, bulunduğu bölgenin de etkisiyle önceleri akaid ve kelam ilimleriyle ilgilenmiştir. Çünkü Kûfe birçok siyasi ve fikri akımların boy gösterdiği bir bölge idi. Yirmiki yaşlarında Hammâd b. Ebî Süleyman'ın derslerine devam etmeye başlamıştır.⁷¹ Yaptığı seyahatler vesilesiyle devrinin tanınmış birçok âlimiyle görüşme imkânı bulmuştur. Ancak asıl hocası Kûfe, re'y ekolünün temsilcisi olarak kabul edilen Hammâd b. Ebî Süleyman (120/738) 'dır. Ebû Hanîfe'nin ilmi birikiminin oluşmasında hocası Hammâd b. Ebî Süleyman'ın ders halkasına devam etmesinin büyük etkisi olmakla birlikte hocaları onunla sınırlı değildir.⁷² Ebû Hanîfe kendi devrinin tanınmış âlimlerinin birçoğuyla görüşüp onların ilimlerinden faydalanma imkânı bulmuştur. Bunlar içerisinde Mâlik b. Enes (ö. 179/794), Süfyân b. Uyeyne (198/813), İmam Zeyd b. Ali (122/740), Muhammed el-Bâkır (114/733), Abdullah b. Hasan b. Hasan (114/733), Ca'fer es-Sâdık (148/765) yer almaktadır.⁷³

Hocası Hammâd'ın vefatına kadar onun ders halkasına devam etmiştir. Hocası Hammâd'ın vefatı üzerine kırk yaşındayken hocasının yerine geçerek ders okutmaya başlamıştır. Ders hocalığı arada kesintiler olmakla birlikte ölümüne kadar devam etmiştir.⁷⁴ Ebû Hanîfe'nin ders halkası oldukça genişlemiş, İslam ülkesinin her tarafından öğrenciler bu halkaya dâhil olmuştur. Öğrencilerinden en meşhurları şunlardır: Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed b. Hasan es-Şeybânî (ö. 189/804), Davûd et-Tâî (ö. 165/781), Es'ad b. Amr (ö. 190/805), Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819), Kasım b. Main (ö. 175/791), Zufer b. el-Huzeyl el-Anbarî (ö. 158/774), Mindal b. Ali'dir (ö. 171/787).⁷⁵

Emevî (661-750) ve Abbasî (750-1258) devletlerini idrak etmiştir. Abbasî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr (754-775), Ebû Hanîfe'ye Kûfe kadılığı veya beytül-mâl eminliği teklif edilmiş, her türlü baskıya rağmen kabul etmemiş, bunun üzerine hapse atılmış ve dövülmüştür.⁷⁶ Bu görevleri kabul etmemesi kendisini bunları yapabilecek yeterlilikte görmemesinden ziyade devlet yönetimini gasp eden ve hilâfeti saltanata çeviren yöneticilere karşı pasif bir direniş göstermeyi ve onları protesto etmeyi amaçlamış olabilir.⁷⁷ Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) yılında Bağdat'ta vefat ettiği konusunda kaynaklar ittifak etmektedir.⁷⁸

⁷¹ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", X, 132.

⁷² Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10: 132; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 27; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 183.

⁷³ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 172.

⁷⁴ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 26; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10: 132.

⁷⁵ Yûsuf Şevki Yavuz. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 135.

⁷⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 37, 47.

⁷⁷ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 192.

⁷⁸ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 65; Özel, *Hanefi Fıkah Alimlaeri*, 9-17.

4.1.Ebû Hanîfe'nin Hüküm Verirken Kullandığı Yöntemler

Sonraki Hanefi fukahası tarafından Ebû Hanîfe'nin bir takım usul esaslarına göre fetva verdiği belirlenmiştir. Bu bölümde kısaca yöntemleri hakkında bilgiler verilecektir.

Ebû Hanîfe, re'y ekolünün önde gelen temsilcilerinden birisidir. Reyini Kur'an ve Sünnet'in önüne geçirmeden, sahâhabe sözlerini dikkate alarak, heva ve heveslerine uymadan fetva verirken kullanmıştır. Rey, fıkıh ilminde özellikle vahiy/nas mukabilinde fakat ona muhalefet anlamı içermeyen şahsi kanaati ifade eden bir terimdir.⁷⁹

Kûfe, çeşitli fikri ve siyasi grupların yer aldığı üstünlük mücadelelerine sahne oluyordu. Kültürel yapısından kaynaklanan nedenlerle gruplar arası mücadelelerin sıkça yaşandığı insanların görüşlerini ya da gruplarını üstün kılma adına rahatlıkla hadis uydurabildiği bir bölgeydi. Bu sebepler Ebû Hanîfe'nin hadisleri fihhi meselelerde kullanırken daha titiz davranmasına sebep olmuştur. Yine Ebû Hanîfe, hadis rivayetinde hadisçilerin usulünü takip etmemiş bir fakih olarak hüküm istinbatında kullandığı hadisleri, rivayetler içinden çeşitli tercih unsurlarını göz önüne alarak seçip almıştır.⁸⁰ Ancak ehli-hadis tarafından hadisçiliği, hadisi yazılmaz, hadisi muztarib, hafız değil, hadisi zayıf, hadis ehli değil, mürchie ve sika değil gibi tenkitlere uğramıştır.⁸¹

Ebû Hanîfe içtihat ederken takip ettiği yöntemleri şu şekilde ifade etmektedir: "Allah'ın kitabındaki kabul ederim. Onda bulamazsam Rasûlullah'ın, güvenilir âlimlerce nakledilen sünnetine müracaat ederim, onda olanı alırım. Eğer bu iki kaynakta aradığımı bulamazsam sahabenin ittifaqlarını alırım, ihtilaflarında ise sahabeden dilediğim kimsenin görüşünü alırım. Fakat iş İbrahim en-Neha'i, Şa'bi, İbn Sîrîn, Hasan el-Basrî, Atâ b. Ebî Rabah, Sa'id b. el-Müseyyib gibi müctehidlere gelince ben de onlar gibi içtihat ederim."⁸²

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Ebû Hanîfe meselelerin hükmünü sırası ile Kitap, sünnet, icma, sahâbe kavli ve re'y içtihadına dayanarak elde etmektedir. Re'y içtihadında ona izafe edilen iki metod vardır: Kıyas ve istihsândır.⁸³ Bu metotlara ağırlık vermektedir. Kıyasın yanında istihsân metodunu kullanmasının sebebi şudur:

⁷⁹ el-Heytemî, *Hayrat*, 30;Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 31; Şener, *Kıyas*, 62; Yunus Apaydın. "Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 37.

⁸⁰ İsmail Hakkı Ünal. İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı Ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu (Ankara: DİB Yay., 2001), 25,60.

⁸¹ İbn Adiy, *Kâmil*, 8:235-248.

⁸² Hafız Ebi Abdillâh Muhammed b.Ahmed b.Osman Zehebî. *Menâkıbü Ebî Hanîfe*. nşr. M. Zâhid Kevserî-Ebü'l Vefa el-Efgâni, (Haydarâbat: İhya'ül- Maarifi Numâniyye, 1419), 20-21; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 272; Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı Ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, 67.

⁸³ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 269-273; Şener, *Kıyas*, 51-67; Karaman, *İslam hukuk Tarihi*, 186.

Ebû Hanîfe, hüküm istinbatında istihsân, kıyasla ulaştığı sonuç eğer dinin genel prensiplerine, dinin ruhuna ve gayelerine uygun düşmediği takdirde hüküm vermek içindir. Bu da ilk bakışta kavranılamayacak ancak düşünmekle bulunabilecek bir etken olduğu durumlarda geçerlidir. Bu durumda istihsânla ulaşılan sonucun kıyasla elde edilecek sonuçtan gerçeğe daha yakın olacağını düşünmektedir. İstihsânla ulaşılan sonuç ise diğer şer'î delillerle desteklenmektedir.⁸⁴

Ebû Hanîfe, İslam Hukukunun teşekkül döneminde yaşadığı için fetva verirken kullandığı yöntemleri ve izlediği yollarını anlatan bir usûl kitabı bırakamamıştır. Onun usûl ve yöntemlerine ait bilgiler sonraki âlimler tarafından onun sözleri ve içtihatları incelenerek çıkartılmıştır.

5. Ebû Yûsuf 'Un Hayatı ve İlmî Faaliyetleri

Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (ö. 182/798). 113 (731) yılında Kûfe'de doğdu. Daha çok künyesiyle meşhur olmuştur. Ebû Yûsuf'un büyük dedesi Sa'd b. Büceyr sahâbedendir. Sa'd b. Büceyr daha sonra Kûfe şehrine yerleşti. Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde düşünce ve siyaset hayatında önemli roller üstlenmiş olan Kûfe aynı zamanda bir ilim merkezi haline geldi. Bu şehir bazı sahâbî ve tâbiilerin üstün gayretleriyle oluşan zengin bir ilmî miras ve geleneğe sahip bulunmaktaydı. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere çeşitli âlimlerin de katkılarıyla Kûfe, Abbâsiler döneminde gelişme göstermiş ve o bölgenin diğer ilim merkezlerinden Basra'yı bir hayli geride bırakmıştı. Ebû Yûsuf'un yetişmesinde şahsî kabiliyet ve arzusunun yanı sıra ilmî gelenek ve mirasa sahip böyle bir ortamda doğup büyümüş olmasının da önemli payı vardır. Ebû Yûsuf çok çocuklu ve yoksul bir aileye mensuptu. Bütün bu olumsuzluklara rağmen tahsil hayatını sürdürmüştür. Ebû Yûsuf, Kûfe'de çok sayıda âlimden ders aldı. En önemli hocası Ebû Hanîfe olmakla birlikte İbn Ebû Leylâ, Ebû İshak eş-Şeybânî, Süleyman et-Temîmî, A'meş, Hişâm b. Urve, Muhammed b. Yesâr, Hasan b. Dînâr ve İsmâil b. Ümeyye gibi âlimlerin de onun yetişmesinde önemli payları vardır. Hadis ilminde en büyük hocası ise Husayn b. Abdurrahman'dır.

Ebû Yûsuf, devrinin ilmî geleneğine uyarak belli temel dersleri aldıktan ve özellikle hadis tahsil ettikten sonra fıkı h öğrenimine yöneldi; bu amaçla İbn Ebû Leylâ'nın derslerine devam etmeye başladı. Dokuz yıl boyunca ondan yargılama hukuku (kazâ) ve fıkıh okudu. Ardından Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katıldı. Bu ayrılışın sebebi olarak muhtelif hadiseler gösterilmekteyse de içlerinde en mâkul olanı, çeşitli vesilelerle hakkında bilgi sahibi olduğu Ebû Hanîfe'nin fıkıh metodunun kendisini daha uygun gelmesidir.⁸⁵ Hocasının vefatına kadar yaklaşık on yedi yıl onun derslerine devam eden Ebû Yûsuf, bu süre içinde Kûfe'ye gelen İbn İshak'tan bir ay kadar megâzî dersi alması gibi kısa süreli bazı kesintiler dışında Ebû Hanîfe'nin derslerine hiç ara vermemiştir. Bu sırada hadis öğrenimini de ihmal

⁸⁴ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10: 136.

⁸⁵ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 236.

etmemiş, fırsat buldukça hadis meclislerine devam ederek buralarda dinlediği hadisleri Ebû Hanîfe'nin ders halkasında müzakereye açmış, bu sayede hadisçilerin görüş ve temayüllerinin de tartışılıp değerlendirilmesine imkân hazırlamıştır. Bu meclislerde birçok hadis üstadı yanında Haccâc b. Ertât ile de tanışan Ebû Yûsuf'un kuvvetli bir hâfızaya sahip olması sebebiyle hadisçiler tarafından da takdirle karşılandığı, fıkıh ilminde olduğu gibi hadis ilminde de derinleştiği ve ehl-i re'y içinde hadisi alınabilen en güvenilir kişi olarak tanındığı belirtilir. Reylerini hadisle takviye eden rey fukahasının ilki olmuştur.⁸⁶ Bunun yanında muhaddisler tarafından selevî gibi, hadisi yazılmaz, yalancı, bidat ehli şeklinde tenkitlere aruz kalmıştır.⁸⁷

Hocası Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra (150/767) kadılık görevine başlayınca caya kadar yaklaşık on beş yıl süre ile Ebû Yûsuf'un ne işle meşgul olduğu tam olarak bilinmemektedir. Hocasının yerine bir diğer talebesi olan Züfer b. Hüzeyl'in geçmesiyle hiç değilse bunun vefatına kadar (ö. 158/775) geçen süre içinde o hal-kada ders verme imkânını bulamadığı anlaşılmaktadır. Ebû Yûsuf, geçim sıkıntısı sebebiyle Abbâsî Halifesi Mehdi Billâh zamanında (775-785) ailesiyle birlikte Bağdat'a yerleşti. Burada halife ile tanıştı ve bazı kaynaklarda kaydedildiğine göre (166/782) yılında kadılık görevine getirildi. Daha sonra Cürcân'a vali tayin edilen veliaht Mûsâ el-Hâdî ile oraya giden Ebû Yûsuf'un yerine oğlu Yûsuf kadı olarak tayin edilmiş, bu süre içinde aralarında birçok kazâî yazışmalar olmuştur. Mehdi'nin vefatı üzerine halife olarak Bağdat'a gelen Hâdî ile birlikte Ebû Yûsuf da Bağdat'a döndü ve kadılık görevine devam etti. Halife Hârûnürreşid de onu görevinde bırakmış ve ilk defa onun zamanında (786-809) "kâdî'l-kudât"lık kurumu oluşturulmuştur. Hanefî fıkıhı Ebû Yûsuf'tan çok fayda görmüştür. O kadılık vazifelerini deruhte ettiğinden bu mezhebî amaelî bir surette hazırlamıştır.⁸⁸ Hayatının sonuna kadar bu görevde kalan Ebû Yûsuf, yakın arkadaşı Bişr b. Velid el-Kindî'nin kaydettiğine göre (182/798) tarihinde altmış dokuz yaşında Bağdat'ta vefat etti.⁸⁹

Ebû Yûsuf fazilet sahibi bir kişi olarak tanınır. Yokluk ve sıkıntı içinde geçen günlerini hatırlayarak hayatı boyunca ihtiyaç sahiplerine yardım elini uzatmış, aynı zamanda velinimetî olan Ebû Hanîfe'yi hayır dua ile anmaktan geri kalmamıştır. Vefatından önce Mekke, Medine, Kûfe ve Bağdat halkına yüzer bin dinar dağıtılmasını vasiyet ettiği söylenir. Ebû Yûsuf'un ders halkasına ve ilim meclislerine birçok talebe katılmıştır. Kendisinden fıkıh öğrenmek veya hadis rivayet etmek suretiyle ilim tahsil eden öğrencilerin en tanınmışları, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Bişr b. Velid el-Kindî, Bişr b. Gıyâs, Yahyâ b. Maîn, Hilâl b. Yahyâ er-Re'y, Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî, Esed b. Furât ve Yahyâ b. Âdem'dir. Ebû Yûsuf, fıkıh ve hadis bilgisinin yanı sıra tefsir, siyer, megâzî ve eyyâmü'l-Arab sahalarında da döneminin seçkin âlimlerindendi. Çağdaş-

⁸⁶ İbn Adiy, *Kâmil*, 8: 466; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 232.

⁸⁷ İbn Adiy, *Kâmil*, 8: 465-468.

⁸⁸ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 232.

⁸⁹ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 20-21.

ları onun bu alanlardaki bilgisinden övgüyle söz ederler. Re'y ekolüne mensup fakihler içinde hadis ilminde en güçlü âlimlerden biri kabul edilen Ebû Yûsuf'un hadisten çokça faydalanması ve kıyasa sıkça başvurması tabiidir. Uzun süre İbn Ebû Leylâ'nın, daha sonra da Ebû Hanîfe'nin talebesi olan Ebû Yûsuf en çok Ebû Hanîfe'nin etkisinde kalmıştır. Eserleri. Hanefî mezhebinde eser telif eden ilk fakih olan Ebû Yûsuf'un başlıca eserleri şunlardır: 1. Kitâbü'l-Harâc, içinde fıkıh, hadis, muhasebe, hukuk, sosyoloji, edebiyat, coğrafya vb. konuların bulunduğu bir hazine olarak değerlendirilmektedir. 2. İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ. Ebû Yûsuf bu eserinde hocaları Ebû Hanîfe ile İbn Ebû Leylâ'nın ihtilâf ettiği konuları zikretmektedir. Kitabı, Ebû Yûsuf'tan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayet etmiştir. 3. Kitâbü'r-Red 'ale's-Siyerî'l-Evzâ'î. Ebû Hanîfe, İmam Muhammed'e imlâ yoluyla devletler hukuku (siyer) konusunda bir kitap yazdırmıştır. İmam Muhammed'e nisbet edilen ve es-Siyerû's-sagîr adıyla anılan bu eserdeki görüşler Evzâî tarafından kaleme alınan Kitâbü Siyerî'l-Evzâ'î adlı eserde tenkit edilmiş, Ebû Yûsuf da Evzâî'ye cevap vermek amacıyla söz konusu eseri telif etmiştir.⁹⁰

6. İbn Ebî Leylâ ve Ebû Hanîfe'nin İctihatlarında Kullandıkları Deliller

Eseri incelediğimizde, İbn Ebî Leylâ ve Ebû Hanîfe'nin icthatlarında kullandıkları metot ve kaynak delillerinin ortak olmasına rağmen meselelerin çözümünde farklı hükümlere vardıklarını görmekteyiz. İşte bu kitabı değerli kılan da o dönemdeki bu icthâdî farklılıklar ve bunların derlenip günümüze kadar intikal ettirilmesidir.

6.1. Kur'an'ı Kerim

İbn Ebî Leylâ ve Ebû Hanîfe'nin icthatlarında başvurdukları ana kaynak Kur'an'dır. Rasûlullah'a ittiba eden müçtehidler önce meselelerin çözümünde Kur'an'a başvurarak hüküm vermişlerdi. Kur'an'da bulunan hükmü uygulamışlardır. İctihatları bunun en iyi göstergesidir.

Bazı fakihler, Ehl-i Kitab'ın Müslümanlar aleyhindeki şahitliğinin geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Ebî Leylâ ise Ehl-i Kitabın Müslümanlar aleyhine yaptığı şahitliğin vasiyet dışında kabul edilmeyeceğini, vasiyette de ancak ölümle sonuçlanan yolculuktaki vasiyette caiz olacağını Maide (5/106) ayeti delil olarak ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'de aynı ayete dayanarak yolculuktaki vasiyette de olsa ehli kitabın şahitliğinin caiz olmadığını söylemiştir. Bu ayette geçen "sizin dışınızdan başka iki kişi..." (أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ) kısmını ehli kitap olarak anlamamıştır. İbn Ebî

⁹⁰ Özel, *Hanefî Fıkah Alimleri*, 21-23; Salim Öğüt. "Ebû Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 260-265.

kunut okunmamasını sahabe kavline dayandırmıştır. Ebû Bekir, İbn Mesud, Hz. Ömer, İbn Abbas ve İbn Ömer'in ne hazardous ne de seferde sabah namazında kunut okumadıklarını söylemiştir. Dolayısıyla ihtilaf etseler de iki müctehid görüşlerini sahabi uygulamasına dayandırmışlardır.⁹⁹

6.4. İcma'

İbn Ebî Leylâ, İslam Hukuku'nun tedvin sürecinde yaşamış olması ve fihhi kavramların bugünkü anlamda mana zenginliği ve bütünlüğüne kavuşmamış olmasından dolayı günümüzde anlaşılan anlamda icma delilini kullanmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Sahabe ve Tabiün dönemin de hâkimin hükmünde doğru bir karar verebilmesi için davacı ve davalının hazır bulunması gerektiğinde icmaları meydana gelmiştir. İbn Ebî Leylâ da hüküm verirken (mahkemede) hasmın hazır bulunması gerektiği görüşünü benimsemiştir.¹⁰⁰ Tarafların hazır bulunmadığı durumlarda karar vermemiştir. Bu konuda o dönemde müctehitler arasında da icma meydana geldiği söylenebilir.¹⁰¹ Ebû Hanîfe'ninde icmayı kavli ve sükûti olarak delil kabul ettiği, müctehit ulemanın bir emir hakkında iki görüş üzere ihtilaf etmelerini icmaya muhalefet addetmektedirler.¹⁰²

Şurası gerçektir ki en azından bu kitapta her iki müctehidin icma' ettiği ortak konular vardır. Mesela, rehin, mürtehinin elinde olursa; borçlunun iflâsı durumunda mürtehin diğer alacaklılardan, bu rehinden alacağını tahsil etmeye daha önceliklidir, görüşünde her iki imamda ortak ictihada sahiptirler.¹⁰³

6.5. Kıyas

İbn Ebî Leylâ fetvalarında Kur'an ve Sünnet'ten sonra kıyas metodunu kullanmıştır. Ancak bu metodu kullanırken "kıyas ediyorum." dememiş, "bu, bunun menzilesindedir", demiştir¹⁰⁴.

Ebû Hanîfe, bir meselenin hükmünü tespitite, Kur'an ve Sünnet'ten nas bulamamışsa, sahabe kavline giderdi. Orada da bulamamışsa ictihat ederdi. Meseleyi farklı yönlerden inceler anlamak için rey ve muhakeme ederdi. Bazen kıyasa başvururdu ki, kendisi kıyasçılıkla tanınmıştır.¹⁰⁵ Ebû Zehre, Ebû Hanîfe'nin kıyasçı olarak tanınmasını şu şekilde açıklamaktadır: "Ebû Hanîfe döneminin rey fukahası, nasların umumu tahsisi kabul ettiği halde illetin umumunun tahsisi kabul etmediğini iddia ederek mübalağa etmişlerdir. İletinin umumunun tahsisi kabul etmediği

⁹⁹ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 111-114.

¹⁰⁰ İbn Hümâm Kemalüddin Muhammed b. Abdulvâhid b. Abdulhamid es-Sivâsi. *Fethu'l-Kadir*. (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.), 8: 159.

¹⁰¹ Ertan, Ebû Hanîfe ile İbn Ebî leylâ'nın İhtilâflarının Değerlendirilmesi, 33.

¹⁰² Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 341.

¹⁰³ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 53.

¹⁰⁴ Esat Kılıçer, *İslam Fıkında Rey Taraftarları* (Ankara: DİB Yay., 1994), 115.

¹⁰⁵ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 357; Abdülkadir Şener. *Kıyas, İstihsan, İstislah* (Ankara: DİB yay., 1971), 62.

iddiasındaki mübalağalı tutumu ehli rey ile ehli hadisi ayıran sınır olmuştur. Ebû Hanîfe'de kıyas doğru yürüdükçe illetlerin tamimine çalıştığından hadisçi bir fakih olmaktan ziyade rey fakihî olarak tanınmıştır. Yaptığı kıyasların haberi ve ittıradı etrafa dağılıp ayrılmaya başladı. Hâlbuki o'da sünnete uyan bir imamdır."¹⁰⁶

Örnek olarak nikâhta, bekâr kızların susmalarının nikâha razı olduklarını bil-diren hadisi,¹⁰⁷ makisun aleyh (hükmü nass ile belirlenen mesele) olarak almış, satış akdini nikâh akdine kıyas ederek, satış akdinde hazır bulunduğu mecliste susmasını ikrar ve satışa rıza sayarak hüküm vermiştir. Çünkü her iki işlemi de asıl itibarıyla birer akit olarak görmüştür. Dolayısıyla satış akdinin onun orada bulunup susmasıyla geçerli olacağını ifade etmiştir. Ebû Hanîfe, satıştaki susmanın, nikâh-taki gibi ikrar olmayacağı ve satışın caiz olmayacağını söylemiştir.¹⁰⁸ Dolayısıyla satıştaki sukutun nikâhtaki rıza anlamındaki sukuta kıyas edilemeyeceğini ifade etmiştir.

6.6. Örf

Örf, şer'i bir delile veya İslam hukukunun temel ilkelerinden birisine aykırı olmaması halinde¹⁰⁹ delil olarak kullanılması fakihlerce kabul edilen şeri' deliler-den birisidir.¹¹⁰ İbn Ebî Leylâ her ne kadar fetvalarında örfe göre hüküm verdiğini ifade etmese de görüşlerini incelediğimizde örfü şer'i bir delil olarak kullandığı görülmektedir.

İbn Ebî Leylâ'nın örfü delil olarak gördüğünü şu örnek açıklamaktadır: Meyve-ler olgunlaşsa yani büyümesi dursa müşteriye onları belli bir süre ağacın üzerinde bırakılması koşuluyla satın alsın, İbn Ebî Leylâ'ya göre bu akit geçerlidir.¹¹¹ Yaşadığı dönemde meyvelerin olgunlaştıktan sonra kısa süreliğine ağaçta kalmasının insanlar arasında yaygın bir uygulama olduğundan burada örfe göre fetva vermiş-tir.¹¹²

Ebû Hanîfe'de, örfü bir istinbat mercii ve fıkıh usulünden bir asıl olarak almakta ve başka bir delil bulunmadığı zaman ona müracat etmektedir.¹¹³ Ebû Hanîfe'ye göre, akitte, akdi yapanlardan birinin menfaatine olarak koşulan her şart, akdi ifsat etmektedir. Ancak akdin iktiza ettiği (gerekirdiği) şartlar bundan hariçtir. Mesela, alışverişte (bey' de) önce paranın (semenin) verilmesi veya paranın

¹⁰⁶ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 373-374.

¹⁰⁷ Müslim, *Nikah*, 9: "Dul kadın danışılınca, bekâr kız izin verinceye kadar nikahlanamaz. Ey Allah'ın Rasulü onun izni (rızası) nasıldır, diye sorulunca buyurduki: Sukûtudur (susmasıdır)."

¹⁰⁸ Ebû Yûsuf, *Ebû Hanîfe*, 27; Şafii, *Ümm*, 7: 152; Serahsî, *Mebûsât*, 30:140.

¹⁰⁹ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 134.

¹¹⁰ Abdullah kahraman. *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Rağbet, 2010), 188.

¹¹¹ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 21.

¹¹² Ertan, *Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leylâ'nın İhtilâflarının Değerlendirilmesi*, 17.

¹¹³ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 384.

tecilini şart koşmak gibi. Hakkında nas olan veya örf-adet üzere koşulan şartlar müstesnadır.¹¹⁴

6.7. Seddü'z-Zerâ'î

Yasaklanmış sonuçlara vasıta olan meşru yolların kapatılması anlamına gelen¹¹⁵ *seddü'z-zerâ'î* delilini İbn Ebî Leylâ ve Ebû Hanîfe'nin hüküm verirken içtihatlarında kullandıkları görülmektedir.

Mesela: Erkeğin kadını boşamasında, boşama bain (kesin) veya boşayan sağlıklı iken üç talakla olmuş, iddet süresi içinde eşlerden birisi ölmüşse, diğeri ona mirasçı olmaz.¹¹⁶ Ancak İbn Ebî Leylâ, ölüm hastalığında iken karısını boşayan kimse, kadının iddeti bittikten sonra ölür fakat kadın başka bir eşle evlenmemişse kocasına varis olur. Ebû Hanîfe'ye göre boşayan koca kadının iddeti içinde ölürse kocasına varis olur.¹¹⁷ İbn Ebî Leylâ ve Ebû Hanîfe bu konuda *seddü'z-zerâ'î* prensibini uygulamışlardır.¹¹⁸ İbn Ebî Leylâ, kadının zarar görmemesi düşüncesini ön planda tutmuştur. Koca eşine zarar vermek amacıyla ölüm hastalığında eşini boşasa bile kadın evlenmemişse ölen eşinden miras alacak, böylece muhtemel zarar önlenmiş olacaktır. Ebû Hanîfe'ye göre de boşayan ölüm hastası koca, kadının iddeti içinde ölürse, kadın kocasına varis olabilecektir. Hadislerde de halkı sıkıntıya düşürecek stokçuluk yasaklanmış, malı celbedip pazarda satışa arz etmenin önu açılarak¹¹⁹ toplumun menfaati, şahsın menfaatine üstün tutulmuştur.

6.8. İstislâh/Mesâlih-i Mürsele

Hükümlerin konuluş amacı kulların maslahatını sağlamaktır. Maslahat faydalı olanı almak, mefsetet; zararlı olanı kaldırmak, engellemek demektir. Kısaca istislâh, maslahata göre hüküm vermek demektir.¹²⁰ Faydalı olanı almak, mefsetedi kaldırmak ve engellemek olan maslahata göre içtihat eden İbn Ebî Leylâ ve Ebû Hanîfe, hüküm verirken istislâh prensibine göre fetva vermişlerdir. İbn Ebî Leylâ'ya göre, ölüm hastalığında yapılan hibe, vasiyet vb. tasarrufların kişinin malının üçte birinde geçerlidir.¹²¹ Maraz-ı mevttte ki hibeyi, vasiyet olarak değerlendirir. Ebû Hanîfe'ye göre, ölüm hastasının hibesi, vâhib ölmeden önce kabzedilmemişse, bu hibe batıldır, caiz değildir. Ölenin vasiyyeti içinde zikredilmemişse, vasiyyet olarak değerlendirilemez.¹²²

¹¹⁴ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 385.

¹¹⁵ Şener, *Kıyas*, 148; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 132.

¹¹⁶ Ebû'l-Hasen Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Merginânî. *el-Hidâye Şerhi Bidâyetü'l-Mübtedi* (Beyrut: Daru'l-Erkam b. Erkam, t.y.), 1-2: 291.

¹¹⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 6: 154; Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 210.

¹¹⁸ Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 194.

¹¹⁹ Ebû Zehre, *Usûl*, 275.

¹²⁰ Şener, *Kıyas*, 137; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 131.

¹²¹ Serahsî, *Mebûsât*, 7: 102.

¹²² Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 48-49.

Maraz-ı mevttte, kişi hastalığın verdiği sıkıntı ve çeşitli sebeplerle varislerin zararına tasarrufta bulunabilir. İbn Ebî Leylâ, varislerin bu konudaki menfaatini düşünerek ve ölüm hastasının istemeyerek de olsa varislere zarar verme ihtimalini göz önüne alarak ıstislâh/mesâlih-i mürsele delilini esas alarak fetva vermiştir.

Ebû Hanîfe'ye göre Müslümanlar eşya veya koyun gibi bazı ganimetler ele geçireler ve bunları taşımaya güçleri yetmese düşmanlar bundan faydalanmasın diye koyunları kesip etlerini ve diğer eşyayı yakmalıdırlar,¹²³ diyerek maslahata göre hüküm vermiştir.

6.9. İstihsân

İstihsân, müctehidin, bir meselede, kendi kanaatince o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçmesini gerektiren nass, icma, zaruret, gizli kıyas, örf veya maslahat gibi bir delile dayanarak, o hükmü bırakıp başka bir hüküm vermesidir.¹²⁴ İbn Ebî Leylâ ve Ebû Hanîfe fetva verirken istihsân delilini kullanmışlardır.

Örnek olarak, bir konuda hüküm verildikten sonra aynı dava hâkime sunulduğunda, İbn Ebî Leylâ, hâkimin verdiği kararı sicil defterine kayıt etmemişse hatırladığı şekilde hükmetse şüphe ile birlikte karar vermiş olacak ve hâkimin davacıya eğilim gösterdiği söylenebilecektir. Bu şüpheyi ortadan kaldırmak için hâkimin verdiği ikinci kararın hukuken geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Birinci kararını hatırlasa bile elinde kesin deliller (sicil defteri vb.) olmadığı sürece birinci kararın uygulanamayacağını dolayısıyla ikinci verdiği kararın geçerli olduğunu kabul etmiştir.¹²⁵

Hâkimin işi çok olduğu için davaları karıştırabilir. Bundan dolayı gerektiğinde başvurmak için onu kayda geçer. Tanıkları dinlemesi gerekir. Kayda geçmediği zaman hatırladığı şekilde hükmetse şüphe ile hüküm vermiş olacak ve hâkimin davacıya meyil gösterdiği söylenebilecektir. Bu sebeple bu konuda tedbirli olması ve kayda geçmediği sürece hatırladığı şekilde hükmetmemesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu misalde istihsân yapmış, kıyasla vardığı sonucu terk ederek doğabilecek hukuki zararların önlenmesini amaçlamıştır.¹²⁶

Ebû Hanîfe istihsanı delil olarak çok kullanırdı. Kıyas kabil oldukça kıyas yapardı. Kıyas yakışmayınca istihsan yapar, halkın muamelatını göz önünde bulundurdu.¹²⁷

¹²³ Ebû Yusuf, er-Reddû ala Siyeri'l-Evzâi, 83; Şener, Kıyas, 46.

¹²⁴ Şaban, İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh), 162; Şener, Kıyas, 117,119; Köse, İslam Hukukuna Giriş, 129.

¹²⁵ Serahsî, *Mebûsât*, 30: 164; Şafii, *Ümm*, 7: 160.

¹²⁶ Serahsî, *Mebûsât*, 30: 164.

¹²⁷ Ebû Yusuf, *İhtilâf*,158, 162; Ebû Zehre, *Ebû Hanife*, 375.

Ebû Hanîfe'ye göre bir topluluk bir malı çalsalar birinin sırtına yükleyip götürseler, kıyasa göre yalnız bu kimsenin cezalandırılması gerekir. Fakat istihsana göre bu hırsızlık fiiline iştirak edenlerin hepsi cezalandırılır.¹²⁸

6.10. İstishâb

Varlığı sabit olan bir hükmün ve durumun geçmişte veya hâlihazırda da var sayılması anlamına gelen istishâb, yeni bir hakkı ispat için elverişli delil olmayıp def'i yani mevcut hukuki bir konuda değişiklik iddiasını reddetme bakımından elverişli bir delil olarak kabul edilmektedir. Bu delili İbn Ebî Leylâ ve Ebû Hanîfe hüküm verirken kullanmışlardır.¹²⁹

İbn Ebî Leylâ, iki kimse hâkimin huzurunda yargılandıktan sonra, biri diğerinin hakkını ikrar etse ve ikrarına iki kişi şahit olsa, bu ikrar hâkimin huzurunda olmadığı sürece dikkate alnamayacağını kabul etmiştir. Hâkim davalının inkârını duymuş ve bu konuda kesin bilgisi olmuştur. Kesin olarak bildiği bir şeyin aksine getirilen delilin kabul edilemeyeceğini ileri sürmek suretiyle istishâb delilini kullanarak hüküm vermiştir.¹³⁰

Hanefilere göre mefkud kimsenin ölümüne hükmedilinceye kadar mevcut hukuku muhafaza edilir. Fakat sağ olarak dönmezse gaiplik müddeti içinde yeni bir hak iktisap edemez. Mesela yakını vefat ederse ondan miras alamaz.¹³¹

7. İki Müçtehidin İhtilaf Sebepleri

İki müçtehidin Irak re'y ekolünün önde gelen temsilcilerinden olmalarına rağmen aynı konularda farklı fetva vermelerinin sebepleri şunlardır:

7.1. Kullanılan Yöntemlerden Kaynaklanan İhtilaflar

O dönem için kıyas yapıyoruz dememişlerse de her iki müçtehid fetva verirken kıyas yöntemini kullanmışlardır. Ancak bazen aynı meselede kıyas yapmalarına rağmen farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Bu konuda şu misaller verilebilir:

İbn Ebî Leylâ, hırsıza verilecek cezayı zinaya kıyas etmiştir. Ebû Hanîfe ise İslam Ceza Hukukunda genel prensip olarak kabul edilen Hz. Peygamber'in şu hadisini delil almıştır: Hz. Aişe Peygamberimizin şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Müslümanlardan gücünüz yettiğince hadleri düşürünüz, uygulamayınız. Müslüman için bir çıkış yolu bulduğunuzda onu serbest bırakınız. Yetkili kişinin af konusunda hata etmesi onun ceza vererek hata etmesinden daha hayırlıdır."¹³² Olayda şüph

¹²⁸ Serahsi, *Usûl*, 2: 205-206.

¹²⁹ Şener, *Kıyas*, 46; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 70.

¹³⁰ Serahsi, *Mebisüt*, 30:146.

¹³¹ Serahsi, *Usûl*, 2:225; Ebû Zehre, *Usûl*, 286; Şener, *Kıyas*, 47.

¹³² Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. ed-Dahhâk. *Sünen'i Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyyi, 1998), "Hudûd", 2 (no:1424).

olma ihtimalinden hareket etmiştir. Çünkü verilen cezanın ağırlığı daha ihtiyatlı hareket etmeyi gerektirmektedir.

İbn Ebî Leylâ'ya göre organlara verilen zararlarda erkeklerle kadınlar arasında kısas uygulanması gerekir. Hanefi âlimlerine göre erkek organları ile kadının organları arasında kısas uygulanmaz. Onlara göre erkeğin organları ile kadının organları arasında yarar yönünden denklik yoktur. Kısasta organlar arasında denklik aranması gerekir. Hanefiler can ile organlar arasında bir ayrıma gitmişlerdir. Cana karşı işlenen suçlarda önemli olanın eylemde eşitliğin olması gerektiğini, kötürüm bir insana karşılık sağlam bir insanın kısas edebileceği görüşünü kabul ederler.¹³³

Ebû Hanîfe'ye göre, bir kimse bir erkeğin veya kadının elini veya kolunu yarısından kesse kısas uygulanmaz. Ancak kişi bu yaralanmanın sonunda ölürse suçlu kısas yoluyla öldürülür.¹³⁴

İbn Ebî Leylâ ise daha kolay bir yol izleyerek, organları cana kıyas eder. Organlar cana bağlıdır. Hüküm tâbi olunanda olduğuna göre, tabi olanda da olması gerekir. İbn Ebî Leylâ'ya göre erkeklerle kadınlar arasında öldürme durumunda kısas caiz olduğu gibi organlarda da kısas caizdir.¹³⁵

7.2. Coğrafi Bölgenin Ve İctimâî Çevrenin Etkisi

İki müçtehidin buldukları bölge olan Kûfe, farklı ve hareketli bir kültürel yapıya sahipti. Değişik kültürlerin kavşak noktasında bulunuyordu. Hz. Peygamber ve sahabe döneminde görülmeyen birtakım olayların ortaya çıkması, bu olaylara çözümler üretmeyi gerekli kılmaktaydı. Kûfe, Mekke ve Medine'ye uzakta içerisinde çeşitli fırka ve gruplar barındıran bir şehirdi. Bu fırka ve grupların aralarındaki mücadeleler devam etmekteydi. Ebû Zehre'nin deyimiyle Irak, rey yatağıydı.¹³⁶ Galip gelebilmek için dini referansları, özellikle hadisleri kullanıyorlardı. Hadis uydurmaktan çekinmeyen grupların olması iki müçtehidin hadisleri delil olarak kullanma konusunda daha titiz davranmalarına, eldeki mevcut nassların re'y ve kıyasla işletilmesini zaruri kılmış, bu durumda aynı meselede iki müçtehidin farklı sonuçlara ulaşmalarına sebep olmuştur.

7.3. Delillerle İlgili İhtilaflar

İki müçtehide sorulan aynı soruya, iki farklı cevap alınabilmektedir. Kullanılan hadisler ve bu hadisleri müçtehitlerin kabul şartlarının farklı olması, farklı hükmi sonuçlara götürmektedir. Bu konuda şu olayı misal olarak verebiliriz:

¹³³ Serahsî, *Mabsût*, 27: 136.

¹³⁴ Serahsî, *Mabsût*, 27: 148; Cessâs, *Usûl*, 1: 171.

¹³⁵ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 147-148; Şafîî, *Ümm*, 7: 157; Serahsî, *Mabsût*, 27: 136.

¹³⁶ Ebû Zehre, *Usûl*, 123.

Abdu'l-Vâris anlatıyor: Mekke'ye geldim, orada Ebû Hanîfe'ye rastladım, Ona sordum:

-Bir şeyi şart koşarak satan kimse hakkında ne dersin? "Satış da şart da batıldır," dedi.

Bunun üzerine İbn Ebî Leylâ'ya geldim. Aynı soruyu ona sordum. "Satış caiz, şart batıldır." cevabını verdi.

Bu meselede farklı delillerin kullanılmasından kaynaklanan ihtilaf söz konusudur.¹³⁷ Birine ulaşan hadis diğerine ulaşmamıştır. Ya da hadis her iki müçtehide ulaşmasına rağmen hadisleri kabul kriterlerinden kaynaklanan sebeplerle o hadisle amel etmeyip başka delile dayanarak fetva vermişlerdir. Bu sebeple aralarında ihtilaf meydana gelmiştir.¹³⁸

7.4. Dilden Kaynaklanan İhtilaflar

Arap dili, kelime yönünden çok zengin bir dildir. Kur'an'da yer alan ayetlerin tamamı sübûtu kat'idir. Ancak ayetlerin manaya delâlet'i kat'i; bir kısmının da manaya delâlet'i zannidir.¹³⁹ Ayetlerde geçen kelimeler bazen birden çok manaya gelebilmektedir. Buna aşağıda ki ayette geçen 'cezâ' kelimesi misal olarak verilebilir.

"Ey iman edenler, ihramlı iken avı öldürmeyin. İçinizden kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır. (Buna) Kâbe'ye varacak bir kurban olmak üzere içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder (öldürülen avın dengini takdir eder). Yahut (avlanmanın cezası) fakirleri doyurmaktan ibaret bir kefarettir yahut onun dengi oruç tutmaktır. Ta ki (yasak av yapan) işinin cezasını tatmış olsun. Allah geçmişti affetmiştir. Kim bu suçu tekrar işlerse Allah da ondan karşılığını alır. Allah daima galiptir, oç alandır." (Maide 5/95).

İbn Ebî Leylâ'ya göre ihramlı kişi av hayvanı öldürürse buna karşılık oğlak veya kuzu ceza olarak gönderilir. Bu misalde İbn Ebî Leylâ'nın ayetlerde geçen kelimeleri olduğu gibi kabul ettiği görülmektedir.

Ebû Hanîfe ise ihramlı kişi av hayvanı öldürürse, oğlak, kuzu ya da bu hayvanlara benzer bir hayvan vermesine hükmeder. Avlanmanın cezasında ancak hacda kurban edilen hayvanlar karşılık gelebilir. Eğer avlanan hayvan büyükse koyunun gövdesi verileceğini kabul etmiştir. Eğer avlanan hayvan keçiden, inekten ve deve-den daha büyükse karşılık olarak verilecek ceza hayvanı bu sayılan hayvanlardan daha düşük olamaz demiştir.¹⁴⁰

¹³⁷ Serahsî, *Mebûsût*, 30: 189; 4: 222.

¹³⁸ Ertan, Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leylâ'nın İhtilaflarının Değerlendirilmesi, 28.

¹³⁹ Kattân, Menna b. Haliyl. *Târîhu't-Teşrî'l-İslâmî* (Riyad: Mektbetü Vehbe, 2001), 81.

¹⁴⁰ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 141; Şafii, *Ümm.*, 7: 155.

Ebû Hanîfe, ihramlının av yaptığında cezasını belirlerken avlanan hayvanın değerini esas almış, İbn Ebî Leylâ ise ayette geçen kelimelerin zahir anlamlarını kabul etmiştir. İki müçtehid arasında ayette geçen kelimenin farklı anlaşılmasından kaynaklanan ihtilaf meydana gelmiştir.

8. Ebû Hanife ve İbn Ebî Leylâ Arasındaki İhtilaf ve İttifak Örnekleri

Kitabın ana başlığına baktığımızda İbn Ebî Leylâ ve Ebû Hanîfe arasındaki ihtilafların ana mihver olduğu görülmektedir. Ancak konu bu şekilde anlaşılrsa da sadece ihtilaflar değil, bu iki imam arasındaki ittifaklarda yer bulmaktadır. Ayrıca bu iki imamla beraber, Ebû Yusuf ve Ebû Muhammed'in aynı görüşe taraf oldukları ve farklı görüşü tercih ettikleri de yer almaktadır. Yani son iki imamın İbn Ebî Leylâ ve Ebû Hanife ile ihtilaf ve ittifakları örnekleride görüleceği üzere, kitabın içinde yer almaktadır.

8. 1. Ebû Hanife Ve İbn Ebî Leylâ Arasındaki İhtilaf

İbn Ebî Leylâ'ya göre Müslüman olmayanların ister aynı dinden isterse farklı dinden olsun birbirlerine yapacakları şahitlik kesinlikle kabul edilemez. İbn Ebî Leylâ İslamiyet dışındaki diğer din mensuplarının (Yahudi ve Hıristiyan gibi) iki ayrı millet olduklarını bundan dolayı birbirlerine şahit olamayacakları gibi vâris de olamayacaklarını kabul eder.

Ebû Hanife ise Müslümanlar dışında ister dinleri bir olsun isterse olmasın birbirlerine yapacakları şahitliğin geçerli olacağını kabul eder. Bütün kâfirlerin tek bir millet gibi olduklarını ifade eder. Ebû Hanife'ye göre, Yahudi ve Hıristiyan gibi dinleri farklı olanlar birbirlerine vâris de olabilirler, görüşünü benimser. İbn Ebî Leylâ'ya göre dinleri farklı olduğundan birbirlerine varis de olamazlar.¹⁴¹

8. 2. Ebû Hanife Ve İbn Ebî Leylâ Arasında İttifak

Ebû Hanife ve İbn Ebî Leylâ taksim edilmeyen ve edilen ortak malda şuf'a da, önceliğin ortağın hakkı olduğunu kabul etmişlerdir. Taksim edilebilen mallarda ortaklardan sonra şuf'a hakkının sırasıyla; ortak yolu kullananların, bitişik komşuların hakkıdır. Gayr-i menkule komşuluk konusunda eşit olan iki komşu şuf'a talebinde bulunmaları durumunda şuf'a hakkında ortak olduklarını ittifakla kabul ederler.¹⁴²

İbn Ebî Leylâ başlangıçta komşu için şuf'a hakkı ile hükmediyorken, Ebû'l-Abbas el Mehdi'nin (ö. 136/754), sadece taksim edilemeyen mallarda ortaklar için şuf'a hakkıyla hükmetmesini emreden mektubunu alınca eski görüşünden ayrılmıştır. İbn Ebî Leylâ görüşünü şu hadislere dayandırmıştır.

¹⁴¹ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 73-74; Mâverdi, *Ahkamu's-Sultaniyye*, 7: 61.

¹⁴² Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 37-38; Şafii, *Ümm*, 7: 116; Serahsi, *Mabsût*, 11: 94.

Cabir (ra.) nakletmektedir: “Peygamberimiz şuf’a hakkının paylaşılmamış mallarda bulunduğuna hükmetmiştir. Sınırlar tespit edilip, yollar ayrılınca artık şuf’a hakkı olmaz.”¹⁴³

Diğer bir hadiste ise Peygamberimizin: “Şuf’a ancak paylaşılmamış malda olur”¹⁴⁴ dediği nakledilmiştir.

İbn Ebî Leylâ’ya göre İslam taksim etmedeki külfetin doğuracağı zararı kaldırmak için, şuf’a hakkı sahibine şuf’a yoluyla alma imkânı verir. Çünkü bu zararı, o malı alıp da, diğer ortağı mülkünden çıkarmadan başka bir yolla giderilemez. Komşu için böyle bir paylaşma külfeti bulunmamaktadır. Bu yüzden bölünmesi mümkün olmayan mallarda şuf’a hakkı da bulunmayacağı savunur.¹⁴⁵

8. 3.Ebû Yusuf’un İctihadında Tek Kaldığı İbn Ebî Leylâ ve Ebû Hanîfe’ye Muhalefeti

Hasım yargılamada kadıya (hâkime) inkârda, ikrarda etmiyorum, dediğinde Ebû Hanîfe’ye göre, bu kimse bunlardan birini söylemeye icbar olunamaz. Ancak müddei (şikâyet sahibi), şahitlerini çağırır. İbn Ebî Leylâ’ya göre, bu kimse inkâr veya ikrar ettiğini söyleyinceye kadar bırakılmaz.

Ebû Yusuf’a göre, hasım sukut edince, ona en az üç kere yemin etmesi teklif edilir. Yemin etmezse, hasmın aleyhine hükmedilir.¹⁴⁶

8. 4.Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf ittifak Ederek İbn Ebî Leylâ’ya Muhalefet Etmektedirler

İbn Ebî Leylâ’ya göre bir kimsenin diğerinde alacağı olsa, borçlunun da alacaklıda o cins ve miktarda alacağı bulursa, karşılıklı rıza olmadıkça borçlar takas edilemez.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’a göre, bir kimsenin diğerinde alacağı olup, borçlunun da alacaklıda o cins ve miktarda alacağı bulursa, borçlar takas olur.

Her iki tarafın birbirlerine farklı cins mal borçları olursa her iki imama göre de takas olmaz.¹⁴⁷

Borçların kendisi değil dengi ödenecektir. Borçlar arasında bütün yönlerden eşitlik olduğundan farklılık gerçekleşmez. Bu yüzden borcun borçla takası caizdir. Ancak borcun takas yapıldığında o mecliste teslim-tesellümün yapılması gerekir.¹⁴⁸

¹⁴³ Buhari, “Şuf’a”,3 (no:2257); İbn Mâce, Şuf’a,3 (no:2499); Beyhakî, 6: 171 (no:11554); Abdurrezzak, *Musannef.*, 8: 79. (no:14391)

¹⁴⁴ Beyhakî, 6: 170. (no:11561)

¹⁴⁵ Ertan, Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leylâ’nın İhtilaflarının Değerlendirilmesi, 139-140.

¹⁴⁶ Ebû Yusuf, *İhtilâf*, 160.

¹⁴⁷ Ebû Yusuf, *İhtilâf*, 63; Şafii, *Ümm*, 7: 128.

¹⁴⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 30: 149-150.

Hanefiler bu konuda Peygamberimizden nakledilen şu hadisin borcun borçla takasının caiz olduğuna delil olarak getirmişlerdir: “İbn Ömer (ra.) şöyle nakleder: *Peygamber (S.A.V), veresiyeyi veresiye ile satmayı (takası) yasaklamıştır.*”¹⁴⁹

İki Müçtehidin görüşlerini incelediğimizde İbn Ebî Leylâ'nın şekilci yaklaşımının etkili olduğu görülmektedir. Ebû Hanîfe ise Peygamberimizden nakledilen hadisi de dikkate alarak örfte yaygın olan bir hususu kabul etmiştir. Şekil şartlarını dikkate almayarak insanların zor durumdan kurtulmasına vesile olmuştur. Onun görüşü hukuk mantığı ve uygulanabilirlik açısından daha doğrudur.¹⁵⁰

8.5. Ebû Yusuf, İbn Ebî Leylâ ile İttifak Edip Ebû Hanîfe'ye Muhalefet Etmek-teler

İbn Ebî Leylâ, bir kimse, ölen bir kimsede alacağı olduğunu iddia etse, iki kişi de buna şahitlik etse, sonra davacı ile başka birisi bir diğer kimsenin daha ölen kimsede borç ve vasiyet alacağı olduğuna tanıklık etseler tanıklıklarının caiz olmayacağını kabul eder.

Ebû Hanîfe ise, bir kimse, ölen bir kişide alacağı olduğunu iddia etse, sonra davacı ile başka birisi bir diğer kimsenin daha ölen kimsede borç ve vasiyet alacağı olduğuna tanıklık etseler tanıklıklarının caiz olduğunu kabul eder.

Ebû Yusuf, İbn Ebî Leylâ'nın görüşüne, *vâsîler* ve *gurâmâ* aynıdır, bazısının bazısına şahadeti caiz değildir, diyerek muvafakat etmektedir.¹⁵¹

İbn Ebî Leylâ görüşünü şu şekilde açıklamıştır: Terekede alacaklıların hakkı vardır. Alacakları nedeniyle onlar tereke üzerinde hak elde etmiş gibidir. Dolayısıyla bu, ortaklardan birinin diğeri lehine tanıklık etmesi gibidir.

Ebû Hanîfe'nin görüşü Hanefilerce şu şekilde açıklanmıştır: Alacaklı bu tanıklıktan zarar görmektedir. Çünkü bu tanıklık olmadan önce tereke üzerinde daha çok hak sahibi idi. Şimdi ise başkası kendisiyle birlikte terekeye ortak olmaktadır. Bunda onun zararı söz konusudur. Tanıklıkta ancak tanığın yararı olduğu zaman töhmet söz konusu olur. Tanıklığından dolayı zarara uğramasında ise töhmet yoktur. Ebû Hanîfe, bundan dolayı ölen kişide alacağı olduğunu iddia eden kişinin tanıklığını kabul etmek gerektiğini ileri sürer.¹⁵²

¹⁴⁹ Hâkim, *Müstedrek*, 2: 65 (no:2342); Beyhâkî, 5: 475 (no:10540)

¹⁵⁰ Ertan, Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leylâ'nın İhtilaflarının Değerlendirilmesi, 226.

¹⁵¹ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, 69; Şafî, *Ümm*, 7: 131.

¹⁵² Serahsî, *Mebisüt*, 30: 152; Ertan, Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leylâ'nın İhtilaflarının Değerlendirilmesi, 229-230.

8.6. Ebû Yusuf'un Önce İbn Ebî Leyla veya Ebû Hanîfe'nin Görüşünü Benimsemesi Sonra Ebû Hanîfe veya İbn Ebî Leyla'nın Görüşüne Rücü Etmesi

Ebû Hanîfe'ye göre, bir adam hırsızlık yaptığını bir ikrarla söyler, çaldığı şeyde on dirhem ve daha fazlasına ulaşırsa, onun eli kesilir. Borca karşılık aldım derse, borçta (borç şüphesinde) kesilme olmayacağından, adamın eli kesilmez. İbn Ebî Leyla'ya göre iki kere ikrar edinceye kadar eli kesilmez. Ebû Yusuf önce İbn Ebî Leyla'nın bu görüşünü tercih ettiğini belirtmektedir. Sonra Ebû Hanîfe'nin görüşüne rücu etmektedir.¹⁵³

SONUÇ

Fukahâ arasındaki ictihadi ihtilaflar normaldir. En başta nass kaynaklıdır. Fık-
hın teşekkül sürecinden itibaren fukahanın ihtilaf ettiği fıkhi kaynaklarımızda
kayıtlıdır. Müctehitlerin ihtilafı, hukuki meselelerin hallinde isabetli ve amele en
elverişli sonuca ulaşma ameliyesinin semeresidir. İçinde samimiyet barındığı süre-
ce, bir mesele hakkındaki birden fazla müctehidin ictihadlarının olması, birinin
isabetli diğerlerinin hatalı olduğu manasında anlaşılmalıdır. Bu durum o mesele
hakkındaki farklı ictihatların zaman, mekân ve coğrafya anlamında amel edilebilir
olup olmamasından bahsedilebilir. Bu düşünceler hilafiyat ilminin de doğmasına
sebep olmuş mukayeseli İslam hukuku çalışmalarına yol açmıştır. Hilafiyat, İslam
hukukunun gelişmesi açısından yeni nazariyelerin boy atmasının yolunu açmıştır.
İncelenen eser erken dönem mukayeseli İslam hukuku ürünlerindedir. Sonra
gelen çalışmalar için emsal olmuştur. Ebû Yusuf, mukayeseli İslam hukukunun ilk
örneği kabul edilebilecek bu eserinde, ders halkasını terk ettiği hocası İbn Ebî Ley-
la'nın görüşlerini terk etmediği gibi ona kıymet atfettiğini göstermiştir. Ders hal-
kasına tabi olduğu hocası Ebû Hanîfe'nin ictihatlarını da yegâne ilmi otorite olarak
görmemiş diğer fukahâdan da yararlanmayı bilmiştir. Kendisi ictihâdi tercihlerin-
de, bazen önceki hocasının yanında bazende sonraki hocasının yanında durmuştur.
Hocalarının ittifak ettiği meselelerde de onlara tabi olmuştur. Her ikisinin görüşle-
rini kabul etmediği durumlarda kendi reyini ortaya koymuştur. Çünkü mutlak
müctehittir.

Neticede bu eserde görülmektedir ki, ilmi husumete meydan verilmemiş hak-
ka isabet için gücün en son noktasına kadar çaba harcanmıştır. Ebû Yusuf eserinde
tarafı olmadığı görüşlere yer vermiş onların hayat bulması ve günümüze kadar
gelmesini sağlamıştır. Bu açıdan eser, tenkit ahlakı ve tahammülün en güzel ürün
ve öneğini sunmaktadır.

¹⁵³ Ebû Yusuf, *İhtilâf*, 152.

KAYNAKLAR

- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İFAV, 1998.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta, 2001.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsâ. *Te'sisü'n-Nazar (Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temelendirilmesi)*. Çev. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2009.
- Demir, Halis. "Hanefî Mezheb'inde Hilaf Literatürü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2015):115.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim. *İhtilâf-ü Ebi Hanîfe ve İbn Ebi Leylâ*. nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Kahire: 1938.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Ebû Hanîfe Hayâtühü ve Âsârühü-Ârâuhü ve Fıkhuhü*. Kahire: *Dârü'l-fikri'l-Arabî*, 1991.
- Ertan, Eyüp. *Ebû Hanîfe ile İbn Ebi Leylâ'nın İhtilaflarının Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi, 2016
- İbn Adiy, Ebu Ahmed Abdullah b. Adiy el-Cürçâniyyi. *el-Kamil fi Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut: Dâru Kutübü'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Hallikan, Ebû'l-Abbas Şemsüddin el-Bermekî el-Erbilî. *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, I-VII. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b.Ali b.Muhammed b.Ahmed el-Askallânî. *Tehzib't-Tehzib*, I-XII. nşr. Hindistan: Matabaatü Dâirretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz yayıncılık, 1999.
- Koca, Ferhat. "Mefhum". 28: 350-353. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Mevsuatü'l-Fıkhiyye*., "Ebû Hanîfe". 1: 336. *Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şunu'l-İslâmiyye*. Kuveyt: 1986-2006.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmet Evi Yayınları, 2013.
- Öğüt, Salim. "Ebû Yûsuf". 10:260-265. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özel, Mustafa. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Özen, Şükrü. "Hilâf ". 17: 527-538. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsül'Eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed. *Mebûsât*, I-XXX. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, Lübnan, 1993.
- Saçaklızâde, Mehmed Efendi. *Tertibu'l-ulâm*. nşr. Muhammed b. İsmail. Beyrut: 1408.
- Safedî, Salahu'd-Dîn Halil b.Ubeyk b. Abdillâh. *El-Vâfi bi'l-Vefeyât*, I-XXIX, thk. Ahmed Arnavûtî ve Türkî Mustafa. y.y.: Dâru İhyâu't-Turâs 2000.
- Şa'ban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: İz Yayınları, 1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs. *Ümm*, I-VIII. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib. y.y.: Mektebe, 2001.
- Şener, Abdülkadir. *Kıyas, İstihsan, İstislah*. Ankara: DİBYay., 1971.

Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanife". 10:131. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Zehebi, Şemseddiyn Ebû Abillâh Muhammed b.Ahmed b. Osman. *Siyerü a'lâmi'n-Nübelâ el-Hadis*, I-XVIII. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.

Zehebi, Hafız Ebi Abdillâh Muhammed b.Ahmed b.Osman. *Menâkıbü Ebî Hanife*, nşr. M. Zâhid Kevserî-Ebü'l Vefâ el-Efgâni. Haydarâbat: İhya'ül- Maarifi Numâniyye, 1419.

İSLAM EKONOMİ DOKTRİNİ HETERODOKS BİR İKTİSAT OKULU MUDUR?

Adem LEVENT*

GİRİŞ

İslam ekonomi doktrini veya İslam ekonomisi, İkinci Dünya Savaşı sonrası post kolonyal dönemde ortaya çıkmıştır. Soğuk Savaş döneminde yaygınlaşan iktisadi sistem tartışmasına dâhil olan Müslüman düşünürler, kapitalizm ve sosyalizmden ayrı bir şekilde İslam'ın ekonomik vurgularını bir doktrin olarak savunmuşlardır. Buna bağlı olarak İslam ekonomi doktrini, "İslami kimlik" savunusuyla paralel gelişmiştir.¹ İslam ekonomi doktrini, "Politik İslam", "İslami radikalizm" ya da kısaca "İslamcılık" olarak bilinen toplumsal hareketin sonucu olarak yaygınlaşmış ve önem kazanmıştır.² Sömürgelerin uluslaşmaya başladığı bir dönemde gelişen İslam ekonomi doktrini, zamanla teorik bir bütüne kavuşmaya başlamış ve modern Ortodoks iktisada alternatif olma iddiasını dillendirmiştir. Bu iddiayı Kur'an ve hadislere dayandırarak geliştirdiği bazı temel kavramlarla sürdürmüştür. Aynı zamanda temel ilkeleri de olan bu kavramlar adil ekonomik paylaşım, sosyal adalet, diğerkâmlık, ahlâk, insani davranış normları, refah, zekâtın yaygınlaşması ve faiz yasağıdır. Teorik bir alternatif olmanın ötesinde uygulama alanı da bulan İslam ekonomi doktrini, bir yönüyle katılım bankacılığı şeklinde gelişmiş ve İslami finans adlandırmasıyla iktisat ve sosyal teori literatüründe yer etmeye başlamıştır. Böylece hem teorik hem de pratik yönleri bulunan ilgili doktrin sadece Müslümanların veya Müslümanların yaşadığı ülke yöneticilerinin değil, modern Ortodoks iktisada ve modern finansa alternatif arayışındaki bütün yatırımcıların, uzmanların, akademisyenlerin, entelektüel okulların ve ülke yöneticilerinin dikkatini çekmiştir.

Modern Ortodoks iktisadi eleştiren ve ona alternatif olma iddiasında olan fakat aynı zamanda modern ortodoks iktisatla aynı düşünsel mirası taşıyan bir diğer iktisadi düşünce geleneği heterodoks iktisattır. Heterodoks iktisat, modern Ortodoks iktisada eleştiri getirirken negatif yönüyle, alternatif olurken de pozitif yö-

** Dr. Öğr. Üyesi Muş Alparşlan Üniversitesi, İktisat Fakültesi, a.levent@alparşlan.edu.tr

¹ Mehmet Asutay, "Re-Imagining and Re-Constituting Islamic Economics: New Horizons Beyond Islamic Finance", International Symposium on Islam and Economy: Re-thinking Islamic Economics in 21st Century (Türkiye-İstanbul, 8-9 Aralık 2018), ed. Abbas Mirakhor (İstanbul: İstanbul İktisatçılar Derneği, 2018), 1-25.

² Timur Kuran, "The Genesis of Islamic Economics: A Chapter in the Politics of Muslim Identity", *Social Research* 64/2 (1997): 301.

nüyle öne çıkmaktadır. İkili bir karakter sergileyen heterodoks iktisat, alternatif politika önerilerini, sosyal tedarik sürecini açıklamayı amaçlayan belirli çağdaş teorileri ve belirli iktisatçılar grubunu ifade eder. Bu nedenle heterodoks iktisadın entelektüel kökenleri; post Keynesyen-Sraffacı, Marksist-radikal, kurumsal-evrimci, sosyal, feminist ve ekolojik iktisatçılar topluluğunu içerir. Teorik vurguları ise, milletlerin zenginliği, sermaye birikimi, adalet, sınıf, cinsiyet ve ırk açısından sosyal ilişkiler, tam istihdam, ekonomik ve sosyal yeniden üretimi kapsar. Heterodoks iktisat, kapitalist ekonomi bağlamında sosyal tedarikin tarihsel sürecini teorik olarak açıklamaya çalışır.³ Heterodoks iktisadın entelektüel kökenleri ve teorik vurguları daha da çeşitlendirilebilir. Fakat heterodoks iktisadın genel çerçevesini belirlemek için söz konusu entelektüel okullar ve onların teorik vurguları yeterlidir. Bununla beraber heterodoks iktisada genel bir çerçeve kazandıran ilkeler de mevcuttur. Heterodoks iktisadın dört temel ilkesi bulunmaktadır. Bunlar; tarihsel özgünlük, çelişki, heterojen gruplar ve döngüsel ve birikimli nedenselliklerdir. Bu ilkeler üzerinden bütün heterodoks iktisat okulları, Ortodoks iktisadı eleştirir ve ona alternatif üretir.⁴

Bu çalışma İslam ekonomi doktrinine yönelik gelişen ilgi bağlamında İslam ekonomi doktrininini, modern Ortodoks iktisada eleştiri getiren ve ona alternatif iddiasında olan heterodoks iktisat okullarıyla ilişkili bir şekilde ele alma iddiasındadır. Bu amaçla ilk önce iktisadın doğası üzerine bir tartışmayı ifade eden ortodoks ve heterodoks iktisat ayrımı ele alınacak, daha sonra İslam ekonomi doktrininin bu tartışma içinde nasıl konumlandığına veya konumlandırılması gerektiğine cevap aranacaktır. Bir ön varsayım olarak muhalif ve alternatif karakterinden ötürü İslam ekonomi doktrininin heterodoks iktisat okulları içinde ele alınmasının önemli bir imkân içerdiği vurgulanabilir. Ancak İslam ekonomi doktrininin Batılı heterodoks iktisat okulları içinde kabul edildiğini söylemek güçtür. Batıdaki sınıflandırmanın dışında durmaktadır. Fakat onlarla benzerlikleri de bulunmaktadır. Ayrıca İslam ekonomi doktrininin heterodoks iktisat okullarından biri olarak ele alınması hem düşünsel bir imkân içermekte hem de örtük de olsa İslami finansa eleştiri getirmektedir. Çünkü İslami finans modern bankacılık yanında ve onunla paralel bir gelişme göstererek var olmaktadır. Alternatif olma iddiası zamanla modern bankacılık sistemi dışında kalan kesimleri de konvansiyonel bankacılık sistemine dâhil ettiği için müesses nizamı destekleyen bir pratiğe dönüşmektedir. Heterodoksi ise başta modern bankacılık istemi olmak üzere bütün Ortodoks iktisat teorisine ve uygulamalarına karşıdır.

Elinizdeki çalışma İslam ekonomi doktrininini heterodoks iktisat okulları kategorisi içinde ele almanın yanında İslami finansa da kısmen eleştiri sunma iddiasındadır. Söz konusu eleştiri de heterodoksinin düşünsel imkanlarından yararlanma

³ Frederic S. Lee, "Heterodox Economics and its Critics", *Review of Political Economy* 24/2 (2012): 339-340.

⁴ Philip A. O'Hara, "Can the Principles of Heterodox Political Economy Explain its own Re-Emergence and Development?", *On The Horizon* 16/4 (2008): 260.

teklifi vardır. Bu nedenle çalışma, İslam ekonomi doktrini heterodoks iktisat okulları içine yerleştirerek ele almanın önemi üzerinde durmaktadır. Ancak burada amaçlanan İslam ekonomi doktrini ve heterodoks iktisat gibi iki düşünce geleneği arasında teorik bir analogi kurmak değildir. Amaç, ilgili muhalefet geleneklerinin beraber ele alınmasının çağdaş iktisadi düşüncelerin ve gelişmelerin anlaşılmasına katkı sunacağını vurgulamaktır.

1. İKTİSADIN DOĞASI ÜZERİNE BİR TARTIŞMA: ORTODOKS VE HETERODOKS İKTİSAT AYRIMI

Ortodoks ve heterodoks iktisat ayrımı hem iktisadın doğası üzerine bir tartışmayı hem de modern iktisadi düşüncelerin anlaşılmasını sağlayan yararlı bir kategorizasyonu ifade eder. Böyle bir ayrımla iktisattaki iktidar ve muhalefet arasındaki güç çekişmesinin boyutları ve bir sistem olarak kapitalizmin nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik bir bakış açısı kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Ortodoksi ve heterodoksi ayrımı aynı zamanda disiplin içi bir güç mücadelesini gösterdiği için tarihi ve sosyolojik bir ilişkiye işaret ettiği kadar disiplinin çoğulcu bir yapıya sahip olduğunu da gösterir.⁵

Ortodoksi, egemen ve ana akım iktisadı belirtir. Ortodoksi neoklasik iktisattır ve aynı zamanda günümüz iktisat öğretisini ifade eder. Neoklasik teori, kökleri marjinalizme dayanan ve İkinci Dünya Savaşı sonrası büyük oranda kurumsallaşmasını tamamlayan iktisat öğretisidir. Neoklasik iktisat ifadesi, ilk kez 1900 yılında Thorstein Veblen tarafından kullanılmış ve ardından marjinalizmin Marshallyan versiyonunu karakterize etmek için sonraki iktisatçılar tarafından kabul edilmiştir. Veblen için neoklasik iktisat, merkezinde Alfred Marshall'ın olduğu faydacı ve hedonist psikoloji varsayımlarına dayanan bir yaklaşımdır.⁶ Neoklasik iktisat terimini genellikle heterodoks iktisatçılar kullanır. Ortodoks iktisatçılar kendilerini tanımlarken genelde neoklasik iktisat terimini kullanmazlar. Onlar daha çok "neoklasik büyüme teorisi" veya "neoklasik sentez" gibi ifadeleri kullanırlar.⁷ Nedeni ise Ortodoks iktisatçılara göre iktisadı tanımlarken böyle bir ön ekin kullanımına gerek yoktur. Çünkü neoklasik teori hakim ve geçerli teoriyi ifade ettiği için iktisadın kendisidir.

Ortodoks neoklasik iktisadın rasyonalite, denge ve kişisel çıkarı dayalı bireysel davranış olmak üzere üç temel özelliği bulunmaktadır. İlgili teori, statik bağlamda tamamen rasyonel ve kusursuz bilgiye sahip bireylerin optimize edici davranışlarına ve optimizasyonun sonucu oluşan dengeye dayalı analize odaklanır. Leon

⁵ Dieter Bögenhold, "From Heterodoxy to Orthodoxy and Vice Versa: Economics and Social Sciences in the Division of Academic Work", *The American Journal of Economics and Sociology* 69/5 (2010): 1584.

⁶ Tony Aspromourgos, "On the Origins of the Term 'Neoclassical'", *Cambridge Journal of Economics* 10/3 (1986): 265-266.

⁷ David Colander, "The Death of Neoclassical Economics", *Journal of the History of Economic Thought*, 22/2 (2000): 132.

Walras, Alfred Marshall, John Hicks ve Paul Samuelson önde gelen Ortodoks neoklasik iktisatçılar olarak kabul edilir.⁸ Ancak 1980 sonrası yeni araştırma programlarının disipline dâhil olmasıyla beraber Ortodoks neoklasik iktisadın yüzü değişmeye başlamış ve Ortodoks iktisat daha eklektik bir pozisyona evrilmiştir. Amaçlı davranış durumu, sınırlı rasyonalite ve sınırlı bilgi, aydınlanmış kişisel çıkar ve sürdürülebilirlik Ortodoks neoklasik iktisadın temel özelliklerini değiştirmiştir. Hatta bazı iktisatçılara göre neoklasik iktisat artık ölmüştür.⁹ İktisadın yüzünü değiştiren ve neoklasik iktisadı sarsan yeni araştırma programları klasik oyun teorisi, evrimci oyun teorisi, davranışsal oyun teorisi, evrimci iktisat, davranışsal iktisat, deneysel iktisat, nöroiktisat ve ajan temelli kompleksite iktisadı olarak belirtilir.¹⁰

Ortodoks iktisat içinde her ne kadar böylesi bir dönüşüm olsa da, neoklasik iktisadın tamamen ortadan kaybolduğunu söylemek zordur. Evet ortodoksi bir değişim içindedir ama neoklasik teori bu dönüşüme ayak uyduran bir esneklik de sergilemektedir. Ortodoks neoklasik teori söz konusu yeni araştırma programlarını bünyesine katarak araştırma yöntemlerini genişletmekte ve “metodolojik emperyalizm”¹¹ bu defa “tersine emperyalizm”¹² olarak tezahür etmektedir. Bu nedenle ortodoks neoklasik iktisat içerisinde yeni yaklaşımların gelişmesine karşın ortodoksi hala metodolojik açıdan monisttir. Yeni araştırma programlarının yanında matematiksel formalizm ortodoks neoklasik iktisadın yine de temel metodolojisini oluşturmaktadır.¹³ Ortodoksi, iktisadı, matematiksel yöntemleri kullanan doğa bilimi tarzında bir bilim olarak algılamaktadır. Ortodoksiye göre iktisadın bilim olarak statüsünü sürdürebilmesi için doğa bilimlerindeki gelişmeleri takip etmesi ve kendi bilimsel çalışmalarını bu gelişmelere benzetmesi gerekmektedir. Hem neoklasik teori hem de ilkin doğa bilimlerinde gelişen ve sonradan iktisada taşınan yeni araştırma programları bunu başarılı bir şekilde gerçekleştirmektedir. Ancak ortodoksi bilim olmanın gereği olarak doğa bilimi takibini başarılı bir şekilde devam ettiren bir sistem olarak kapitalizmi, onunla gelişen yeni iktisadi ilişkileri ve sosyal düzeni araştırma nesnesi olmaktan çıkarmıştır. Çünkü kapitalizm çalışmaları iktisadı hem kurtulmak istediği geniş ama sınırları belirsiz bir sosyal teori olan politik iktisada tekrar dönüştürmekte hem de iktisadın marjinalist devrim

⁸ David Colander v.dğr., “The Changing Face of Mainstream Economics”, *Review of Political Economy* 16/4 (2004): 490.

⁹ Colander, “The Death of Neoclassical Economics”, 135.

¹⁰ John B. Davis, “The Turn in Recent Economics and Return of Ortodoxy”, *Cambridge Journal of Economics* 32 (2008): 349.

¹¹ Jack Hirshleifer, “The Expanding Domain of Economics”, *The American Economic Review* 75/6 (1986): 53-68.

¹² Bruno S. Frey-Matthias Benz, “From Imperialism to Inspiration: A Survey of Economics and Psychology”, *The Elgar Companion to Economics and Philosophy*, ed. John B. Davis ve dğr. (Cheltenham: Edward Elgar, 2004).

¹³ Sheila C. Dow, “Plurality in Ortodox and Heterodox Economic”, *The Journal of Philosophical Economics* 1/2 (2008).

sonrası elde ettiği ve İkinci Dünya Savaşı sonrası olgunlaştırdığı bilimsel “kesinlik” pozisyonuna zarar vermektedir.

Ortodoksinin iktisadın doğasına yönelik ilgili bilimsel statü arayışını heterodoks iktisatta aynı şekilde bulmak mümkün değildir. Heterodoksinin iktisadı kavrayışı, araştırma konuları ve metodolojisi ortodokside farklıdır. Endüstriyel düzen olarak kapitalizm, kurumlar, kültür, sınıf, toplumsal eşitsizlik, toplumsal cinsiyet, belirsizlik, teknoloji, yenilik, evrim, etik, tarihsel özgünlük ve güç heterodoksinin ilgilendiği ve Ortodoksinin talip olmadığı daha sosyolojik ve felsefi başlıca araştırma konularıdır. Karl Marx, Thorstein Veblen, Joseph Schumpeter, Karl Polanyi, John Kenneth Galbraith, Gunnar Myrdal ise önde gelen heterodoks isimlerdir.¹⁴ Heterodoksi “iktisat nasıl işlemektedir?” sorusunu tarihsel ve teorik olarak cevaplamaya çalışır. Heterodoks iktisatçılara göre bu soruya tarihsel ve teorik cevap aramayan ortodoksinin tümünden gelim ve metodolojik bireycilik yöntemleri “fiktif”tir ve bu metodların gerçek dünyada yeri yoktur.¹⁵

Heterodoks iktisat ise, Ortodoksi gibi monoblok bir özellik sergilemez. Heterodoks iktisat terimi, bir çok iktisadi düşünce okulunu barındırır. Heterodoks iktisat okulları homojeniteye ve içsel tutarlılığa sahip değildir. Ancak heterodoks iktisat okullarının ortak noktası ortodoks iktisada karşıt olmalarıdır. Heterodoks iktisadı tanımlamak için ortodoksiye ve neoklasik iktisada karşı olmak ortak bir zemindir. Bu yönüyle heterodoks iktisat birbirinden ayrı iktisadi proje ve gelenekleri toplayan şemsiye bir kavramdır.¹⁶ Burada heterodoksinin şemsiye bir kavram olması terminolojik bir tartışma da doğurmaktadır. Bazı yazarlar bu heterojen grupları ifade ederken “politik iktisatçılar” bazıları ise “heterodoks iktisatçılar” deyişini tercih eder. Phillip O’Hara¹⁷ bu karışıklığı çözmek adına feminist, kurumsal, neo-Marksist, radikal, sosyal ve neo-Schumpeterci okullar için “heterodoks politik iktisat” (heterodox political economy) deyişini kullanmaktadır.

Heterodoksi terimi, İkinci Dünya Savaşı’ndan bu yana kullanılır ve ortodoks iktisattan dışlananları ifade eder. Heterodoks iktisatçılara göre ortodoks iktisat iflas etmiştir. Alternatif iktisat bulunmaktadır ve bu gerçeğin kamuyla paylaşılması gerekir. Ancak burada heterodoksinin ortodoksinin muhalefeti olduğunu söylemek yeterli olmayabilir. Muhalefet kavramı heterodokside daha geniş bir kavramdır ve Ortodoksi tarafından bir meşruiyeti ifade eder. Çünkü disiplin içinde Ortodoks muhalifler de vardır. Örneğin, Kamu Tercih Okulu ortodoks muhalefete iyi bir örnektir. Ortodokside rahatsızdır, onun sınırlarını genişletmeye çalışır ama yine

¹⁴ O’Hara, “Can the Principles of Heterodox Political Economy Explain its own Re-Emergence and Development?”.

¹⁵ Lee, “Heterodox Economics and its Critics”, 340-341.

¹⁶ Tony Lawson, “The Nature of Heterodox Economics”, *Cambridge Journal of Economics* 30 (2006): 483-505.

¹⁷ Phillip O’Hara, “Principles of Institutional-Evolutionary Political Economy: Converging Themes from the Schools of Heterodoxy”, *Journal of Economic Issues* 41/1 (2007): 36.

de ortodoksiyi savunmuştur. Benzer şekilde Joseph E. Stiglitz de ortodoks iktisada muhaliftir ama heterodoks bir iktisatçı da değildir. Bu nedenle heterodoksi ortodoksiden dışlananları belirtir. Muhalefet ortodoksi içerisinde kalır ama heterodoksi de değildir. Bu anlaşılmadan ne ortodoksi ve heterodoksi arasındaki ilişki ne de disiplinin genel evrimi anlaşılabilir.¹⁸

Ortodoks ve heterodoks iktisat ayrışmasında İslam ekonomisi doktrini nerede durmaktadır? Bu sorunun cevabı, İslam ekonomisi doktrini ve İslami finansın eleştirel ve alternatif iddialarına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Hem İslam ekonomisi doktrini hem de İslami finans ortodoks ve heterodoks iktisatla aynı düşünsel köklere sahip değildir. İslam ekonomisi doktrini ve İslami finans düşüncesinin dışında ve hatta ona karşı çıkan kimlik savunusuna bağlı olarak gelişmişlerdir. Ancak iddiaları ve işleyiş tarzlarının ortodoks ve heterodoks iktisat kategorizasyonu içerisinde konumlandığını söylemek gerekir. Çünkü İslam ekonomisi doktrini ve İslami finans, ortaya çıkış koşulları gereği toplumsal ilişkiler içinde anlam bulan bir iktisat tasavvuru (embedded economy) yerine toplumsal ilişkilerden bağımsızlaşmış bir iktisat tasavvurunu (disembedded economy) belirtir. Kökleri Kur'an, sünnet ve klasik dönem İslam hukukuna dayansa da bir doktrin olarak teorileştirilmesi ve bağımsız bir disiplin olarak sunulması yenidir. 20. yüzyıl koşulları itibarıyla modern Batı düşüncesi bütün küre sathına yayılmış ve kendi dışındaki gelenekleri ve düşünceleri kendine benzetmeye başlamıştır. Bu durumdan ona karşı olduğunu iddia eden hareketler de etkilenmiştir. Batı düşüncesinin gücü karşısında alternatif üretmeye çalışan hareketler, ister ona karşı olsunlar isterse de olmasınlar, Batı düşüncesine benzer bir tecrübenin peşine düşmüşlerdir. Bu tecrübe Batı düşüncesinin çıktıkları olan sistematik siyasal doktrin veya sistematik ekonomik doktrin gibi arayışlar olarak tezahür etmiştir. Söz konusu doktrin arayışları sonucu yapılan Batı düşüncesini tahkim etmekten öte bir anlam taşımamaktadır. Zira Batı düşüncesine karşı olursa bile onun çıktıklarına benzer alternatifler aranmaktadır. Farklı ön eklerle ve farklı tanımlarla oluşturulan kavramsal çerçeveler Batı düşüncesi model alınarak inşa edilmektedir. Adına İslam ekonomisi doktrini veya İslami finans denilse de aslında yapılan Batı düşüncesinin pratiklerini üretmekten başka bir şey değildir. Alternatif ekonomik doktrin ve finans arayışı bunu değiştirmemektedir. Bu nedenle İslam ekonomisi doktrini eleştirel ve alternatif iddiaları gereği Batılı anlamda heterodoks iktisat okullarına dâhil olabilecek bir tecrübeyi belirtmektedir. İslam ekonomisi doktrininin önemli bir yönünü oluşturan İslami finans ise ortaya çıkış koşulları gereği faiz yasağı vurgusuyla bir alternatifi dillendirse de zaman içinde işleyiş tarzıyla modern konvansiyonel bankacılık koşullarına ister istemez yakınlaşmıştır. Sonraki bölümde İslam ekonomisi doktrini heterodoks iktisat bağlamında incelenecektir.

¹⁸ Roger E. Backhouse, "A Suggestion for Clarifying the Study of Dissent in Economics", *Journal of the History of Economic Thought* 26/2 (2004): 262-266.

2. HETERODOKS İKTİSAT OKULU OLARAK İSLAM EKONOMİ DOKTRİNİ

İslam ekonomi doktrininin heterodoks iktisat okulları bağlamında ele alınmasının belli başlı nedenleri vardır. Bu nedenlerden ilki ve en önemlisi, İslam ekonomi doktrininin modern Ortodoks iktisada meydan okumasıdır. İslam ekonomi doktrini benimsenler modern Ortodoks iktisatı kapitalizmin bilimi görenek eşitirmektedirler. Ancak aynı zamanda ortodoks iktisat tarzında bir iktisat tasavvuru peşindedirler. Şöyle ki, İslam ekonomi doktrini çalışmalarında genellikle ahlak temelli bir ekonomik sistem arayışı vardır. Söz konusu arayış ifade edilirken önce kapitalizmin bilimi olarak modern ortodoks iktisadın özellikleri sıralanır, daha sonra bir alternatif olarak İslam ekonomi doktrininin bu sistemden farkları vurgulanarak İslam dininin ahlak temelli bir ekonomik sistem içerdiği dile getirilir. Aynı zamanda İslam ekonomi doktrini İslami dünya görüşünün bir alt sistemi olarak sunulur.¹⁹ Sonuç olarak İslam ekonomi doktrininin yeni gelişen bir sosyal bilim olduğu da eklenir.²⁰ Örneğin, modern ortodoks iktisadın önemli varsayımlarından biri olarak kabul edilen kendi kişisel çıkarı peşinde koşan homo economicus benzetmesi eleştirilirken onun karşısına İslam ekonomi doktrininin hem kişisel çıkarı hem de sosyal çıkarı içeren homo İslamicus benzetmesi²¹ konarak benzer bir varsayım üretilmeye çalışılır. Böylece modern Ortodoks iktisat merkeze alınır ancak ondan daha olgun bir sistem iddiası dillendirilir. Buna karşın bir sistem olarak İslam ekonomi doktrininin kökleri klasik dönem fıkıh literatürüne götürülse de, formel akademik bir disiplin olarak çıkışı ve bu yönde gelişme göstermesi 20. yüzyılın ikinci yarısından sonradır.²² Bu yönüyle İslam ekonomi doktrini bir yandan ahlak temelli sistem vurgularıyla modern Ortodoks iktisada benzer ama ona alternatif bir arayışı gösterirken diğer yandan İslam ekonomi doktrinin önemli bir bölümünü oluşturan İslami finans, İslam hukuku (fıkıh) içerikli bir finans pratiği sergiler.²³

¹⁹ Mehmet Asutay, "A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1/2 (2007); Muhammad Ayup, *İslami Finansı Anlamak*, trc. Suna A. Çürük (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017); Muhammad U. Chapra, *Islam and the Economic Challenge* (Leicester: The Islamic Foundation, 1992); Masudul A. Choudhury, *Islamic Economics and Finance: An Epistemological Inquiry* (Bingley: Emerald Group, 2011); Muhammad A. Khan, *An Introduction to Islamic Economics* (Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Institute of Policy Studies, 1994).

²⁰ Zubair Hasan, "Evolution of Islamic Economics: Definition, Nature, Methodology, Problems and Challenges", *MPRA* 71911 (2016): 23; Khan, *An Introduction to Islamic Economics*, 29.

²¹ Mehmet Asutay, "Islamic Moral Economy as the Foundation of Islamic Finance", *Islamic Finance in Europe: Towards a Plural Financial System*, ed. Valentino Cattelan (Cheltenham: Edward Elgar, 2013): 61; Muhammad U. Chapra, *Morality and Justice in Islamic Economics and Finance* (Cheltenham: Edward Elgar, 2014): 31.

²² Hasan, "Evolution of Islamic Economics: Definition, Nature, Methodology, Problems and Challenges", 11-12; Chapra, *Morality and Justice in Islamic Economics and Finance*, 34.

²³ Türkiye özelinde İslam ekonomi doktrini etrafında gelişen literatür heterojen bir görüntü sunmaktadır. İlahiyat kökenli çalışmalar, nötr bir bilgi alanı olarak veri kabul ettikleri iktisat

İkincisi, İslam ekonomi doktrini, Batılı anlamda heterodoks iktisat okulları arasında sayılmamaktadır. Batıda bir karşılığı aranacaksa moral ekonomi ya da sosyo-ekonomi gibi heterodoks karakterli eğilimleri andırmaktadır.²⁴ Çünkü sosyo-ekonomi savunusu yapan heterodoks iktisatçılar kurumlara güven, etik ve adaletin rolüne vurgu yapmaktadırlar.²⁵ İslam ekonomi doktrininin bu yönü özellikle Mehmet Asutay'ın yaklaşımında görülür. Asutay'a göre²⁶ metodolojik açıdan İslam ekonomisi (Islamic economics) terim olarak problemlidir. Çünkü ekonomi (economics) terimi, kapitalist paradigma içinde etkinlik ve çıkar maksimizasyonunu temelinde gerçekleşen iktisadi faaliyetleri belirtmektedir. Asutay'a göre İslam'ın ontolojik mesajı eşitlik ve paylaşım ekonomisi odaklıdır. Bu nedenle İslam moral ekonomisi (Islamic moral economy) veya İslam politik ekonomisi (Islamic political economy) kullanımı İslam'ın ontolojik mesajıyla daha uyumludur. İslam moral ekonomisi veya İslam politik ekonomisi, değerler, normlar, kurallar ve kurumlar ile politik oryantasyonlu ekonomik bir sistemdir. Benzer şekilde moral ekonomi vurgusu, Muhammad Akram Khan'ın İslam ekonomi doktrini tanımında görülür. Khan'a göre²⁷ İslam ekonomi doktrini İslam'ın evrensel moral değerlerine dayanır. Söz konusu evrensel moral değerler, insanın felahı (kurtuluş/refah) ve bu felah için yeryüzü kaynaklarının işbirliği ve katılım temelinde organize edilmesidir.

Üçüncüsü, İslam ekonomi doktrininin post kolonyal dönemde ortaya çıkmasıdır. Hatta İslam ekonomi doktrininin post kolonyal diskurundan ötürü "kültürel" yönünün "ekonomik" yönüne baskın olduğuna yönelik yorumlar da mevcuttur.²⁸ Timur Kuran'a göre²⁹ İslam ekonomi doktrini, Hindistan'ın İngiliz sömürgesi olduğu dönemin sonlarında, ülke nüfusunun beşte birinden fazlasını oluşturan Müslüman azınlığın dini kimliğini ve geleneksel kültürünü korumak için başlatılan geniş bir kampanyanın önemli bir ögesi olarak ortaya çıkmıştır. Kültür vurgusu, post kolonyal çalışmalarda merkezi bir yer tutar. Bu nedenle kültürel çalışmalar ve post kolonyal eleştiri ile heterodoks iktisat arasında aleni bir yakınlık vardır. Post kolonyal eleştirinin farklı yönleri ve adaptasyonu, feminist, kurumsal, post kal-

disiplinine fıkhi araçsal olarak giydirmeye yönelirken, daha eleştirel tonda analiz yapan sosyal teorik temelli çalışmalar da, fıkıh kanalıyla irtibat sorunu yaşamaktadırlar. Bu iki kanal arasında neredeyse irtibat yoktur. Feridun Yılmaz, "Türkiye'de Çağdaş İslamcı (İktisadi) Düşünce ve (İktisadi) Liberalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Liberalizm 7*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005).

²⁴ Feridun Yılmaz, "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Yayılımı ve Heterodoks İktisadın İmkânları", *Bilimevi İktisat 1/2* (2008): 22.

²⁵ O'Hara, "Principles of Institutional-Evolutionary Political Economy: Converging Themes from the Schools of Heterodoxy", 1.

²⁶ Asutay, "Re-Imagining and Re-Constituting Islamic Economics: New Horizons Beyond Islamic Finance", 1.

²⁷ Khan, *An Introduction to Islamic Economics*, 33.

²⁸ Timur Kuran, "The Discontents of Islamic Economic Morality", *The American Economic Review* 86/2 (1996): 438.

²⁹ Timur Kuran, *İslam'ın Ekonomik Yüzleri*, trc. Yasemin Tezgiden (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 149-150.

kıymacı, post modernist, post Keynesçi ve Marksist iktisatçıların çalışmalarında bulunur. Post kolonyal eleştiri ve heterodoksi yakınlığı, kültür-ekonomi bağlantısı temelinde küresel kapitalizm sorgulaması yapmaktadır.³⁰ İslam ekonomi doktrinin post kolonyal diskuru taşıması ve kültür vurgusu, heterodoksi ve post kolonyal teori bağlantısını hatırlatmaktadır. Aynı zamanda iktisadi davranışları biçimlendiren kültür vurguları heterodoks iktisat okulu olan kurumsal iktisadın da önemli özelliklerinden biridir. Kurumsal iktisat yazarlarına göre kapitalizmin gelişiminde hayati faktörlerden biri kurumsal ve kültürel çevredir. Kültürel faktörler iktisadi büyümeyi de etkiler.³¹ Kültür ve iktisat ilişkileri, post kolonyal eleştiri kadar kurumsal iktisadın da kapsamına girmektedir.

Dördüncüsü, İslam ekonomi doktrininin “İslami kimlik” savunusu sonucu gelişmesidir. İslam ekonomi doktrini, 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır ve daha önce İslami gelenekte ekonomi özerk bir alan olarak düşünülmemiştir.³² İslam ekonomi doktrinin kimlik vurgusuna dayalı gelişmesi ve sömürsüz iktisadi sistem iddiaları, heterodoks iktisat okulu olan radikal politik iktisadın genel özelliklerinden biridir. Heterodoks politik iktisadın genel özellikleri tarihsel ontoloji, güç ve otorite, kurumlar ve organizasyonlar, güven, refah, iktisadi sistemler ve saire şeklinde sıralanabilir.³³ İslam ekonomi doktrininin genel iddiaları bu özelliklerle benzerdir.

Söz konusu nedenlerden ötürü İslam ekonomi doktrini heterodoks iktisat okulları sınıflandırmasına dâhil edilebilir. İslam ekonomi doktrininin 20. yüzyıl koşullarında gelişmesi ve modern Ortodoks iktisada alternatif üretmeye çalışması, aynı zamanda “modern” karaktere sahip olduğunu ve aksi iddia edilse de, toplumsal ilişkilerden bağımsız bir ekonomi doktrini hedeflediğini de gösterir. Müslümanların tarihsel tecrübesinde yer alan ticaret hukuku ile bir doktrin olarak İslam ekonomisi apayrı tecrübelerdir. Örneğin, İslami finansa yönelik ciddi eleştiriler getiren Mahmoud A. El-Gamal’a göre³⁴ İslami finans, çağdaş finansal pratikleri İslam hukukunun modern öncesi sözleşme formlarıyla kopya etmektedir. Mevcut işleyiş tarzıyla İslami finans, İslam hukukunun hedefleriyle (makasidü’ş-şeria) uyumlu değildir. İslami finans, İslam hukukunun özünden ziyade formuna odaklanmaktadır. İslam hukukunun özüne odaklanmak için her finansal hareketi “İslamileştirmekten” uzaklaşmak gerekmektedir. Aksi takdir de İslami finans, modern

³⁰ Eiman O. Zein-Elabdin, “Postcolonial Theory and Economics: Orthodox and Heterodox”, *Postcolonial Economies*, ed. Jane Pollard ve dğr. (London: Zed Books, 2011), 47.

³¹ Bögenhold, “From Heterodoxy to Orthodoxy and Vice Versa: Economics and Social Sciences in the Division of Academic Work”, 1572.

³² Kuran, *İslam’ın Ekonomik Yüzleri*; Oliver Roy, *Siyasal İslamın İflası*, trc. Cüneyt Akalın, 2. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 1995).

³³ O’Hara, “Can the Principles of Heterodox Political Economy Explain its own Re-Emergence and Development?”, 271.

³⁴ Mahmoud A. El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice* (Cambridge: Cambridge University, 2006), xii.

konvansiyonel finansa eklenilen bir pratiğe dönüşmektedir. İslami finansın en önemli özelliği, İslam hukukuna uygunluktur. İslam hukukunun faiz, garar (fiyatlarda aşırı belirsizlik), kumar, şans oyunları ve meysir gibi yasaklarının finansal işlemlerde bulunması zorunluluktur.³⁵ Bu yasakların en önemlisi faiz yasağıdır.³⁶ Faiz yasağı, değer temelli bir finans pratiği olarak gelişme göstermektedir. Spekülasyondan kaçınma, risk ortaklığı veya kar ve zarar paylaşımı, reel ekonomi ve İslam hukukuna uygunluk İslami finansın temel vurgularındır.³⁷ Ancak 1970'lerden sonra hızlıca gelişen İslami finans, İslam ekonomi doktrininin temel ilkelerini büyük oranda ihmal etmiştir. Bu nedenle İslami finans, ismi aksini iddia etse de, kapitalist yöne doğru ilerlemektedir.³⁸

SONUÇ

İktisat disiplini felsefeden ayrışarak elde ettiği bilimsel pozisyonunu doğa bilimlerini takip ve taklit ederek koruyacağını düşünmüş ve bu amaçla özeldede fizikten genelde de doğa bilimlerinden metafor devşirmeye çalışmıştır. Bu çabalar 19. yüzyılda doruğa çıkarken 20. yüzyılın ikinci yarısında olgunluğa kavuşmuştur. Böylece iktisat disiplini doğa bilimleri tarzında bilim yapan güçlü bir sosyal bilim konumu elde etmiştir. Söz konusu çabaların sürükleyicisi ise neoklasik iktisat olmuştur. Neoklasik teori disiplinin ortodoksisini oluşturan taraftır. Neoklasik teori rasyonel seçim teorisi gibi ürettiği bilimsel metotlarla disiplin içinde sağlam bir konum elde etmiş ve bunu komşu sosyal bilimlere de ihraç etmiştir. Bu yönüyle iktisat disiplini diğer sosyal bilimlere nazaran hayli güçlü bir ortodoksiye sahiptir. Ancak neoklasik teori özelinde ilerleyen disipline heterodoks iktisat okullarından tepkiler gelmiştir. Bu okullara göre disiplinin söz konusu gidişatı yaşanan iktisadi gerçekliği anlamaktan uzaktır. Çünkü neoklasik teorinin bilimsel metotları teknik bakımdan başarılı olmasına karşın sosyal meseleleri anlayamamaktadır. Disiplin, bir sosyal ve iktisadi düzen olarak kapitalizmi araştırmalarının merkezine alarak daha sosyal içerikli meselelerle meşgul olmalıdır. Böylece iktisatta Ortodoks ve heterodoks ayrımı hem disiplin içi egemenlik mücadelesinin boyutlarını hem de disiplinin genel seyrini göstermesi bakımından önem arz eder.

İslam ekonomi doktrininin heterodoks iktisat okulları bağlamında ele alınması ise, disiplin içi bir tartışmanın ötesine uzanır. Özeldede modern iktisat ve İslam ekonomi doktrini genelde de modernite ve İslami hareketler gibi karşılaştırmaları gündeme getirir. İlgili karşılaştırmada İslam ekonomi doktrini, moderniteye ve modern iktisada karşı alternatif bir arayışı ifade eder. Buradaki arayışta din, kimlik, kültür, post kolonyal eleştiri ve iktisat ilişkileri; İslami finans söz konusu olduğun-

³⁵ Ayup, İslami Finansı Anlamak, 45-46; El-Gamal, Islamic Finance: Law, Economics, and Practice, 7.

³⁶ Hem faiz yasağının pratikte birçok kez ihlal edildiğine ilişkin hem de İslam ekonomi doktrinine yönelik kapsamlı eleştiriler için bkz. Kuran, *İslam'ın Ekonomik Yüzleri*.

³⁷ Asutay, "Islamic Moral Economy as the Foundation of Islamic Finance", 64.

³⁸ Asutay, "A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System", 3.

da da hukuk, bankacılık ve iktisat gibi ilişkiler öne çıkar. Söz konusu ilişkileri araştırmaya yönelik heterodoks iktisat, ilgili arayışta Batılı anlamda bir köke sahip olmayan bir tecrübeyle yani İslam ekonomi doktrini olarak görünür. Bu tecrübe, ülkelerin giderek heterojen bir nüfusa sahip olduğu, göçlerin yaygınlaştığı, kültür ve kimlik sorunlarının arttığı küreselleşen bir dünyada, çağdaş iktisadi gelişmeleri anlamak için önem arz eder. Ancak modernite ve modern iktisat karşıtlığını öncelleyen İslam ekonomi doktrini “farklı” ve “orijinal” bir tecrübeyi değil, Ortodoks iktisadın temel yönelimine uymadığı ve araştırma konularını içermediği için modern bir heterodoks iktisat okulu olarak tezahür eder. Çünkü İslam ekonomi doktrini tecrübesinde, İslam’ın ahlaki emirleri/ilkelere doktriner bir arayışla sosyal teorik çabanın konusu olarak yer alır. İslam’ın iktisadi içerikli mesajları modern iktisat tarzında bir sosyal teori çabasına indirgenir. Bu da haliyle son derece modern bir girişimdir.

KAYNAKLAR

- Aspromourgos, Tony. “On the Origins of the Term ‘Neoclassical’”. *Cambridge Journal of Economics* 10/3 (1986): 265-270.
- Asutay, Mehmet. “A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System”. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1/2 (2007): 3-18.
- Asutay, Mehmet. “Islamic Moral Economy as the Foundation of Islamic Finance”. *Islamic Finance in Europe: Towards a Plural Financial System*. Ed. Valentino Cattelan. 55-68. Cheltenham: Edward Elgar, 2013.
- Asutay, Mehmet. “Re-Imagining and Re-Constituting Islamic Economics: New Horizons Beyond Islamic Finance”, *International Symposium on Islam and Economy: Re-thinking Islamic Economics in 21st Century* (Türkiye-İstanbul, 08-09 Eylül 2018). 1-25. İstanbul: IKDER, 2018.
- Ayup, Muhammad. *İslami Finansı Anlamak*. Trc. Suna Akten Çürük ve Raif Parlakkaya. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- Backhouse, Roger. E. “A Suggestion for Clarifying the Study of Dissent in Economics”. *Journal of the History of Economic Thought* 26/2 (2004): 261-271.
- Bögenhold, Dieter. “From Heterodoxy to Orthodoxy and Vice Versa: Economics and Social Sciences in the Division of Academic Work”. *The American Journal of Economics and Sociology* 69/5 (2010): 1566-1590.
- Chapra, Mumammad. Umer. *Islam and the Economic Challenge*. Leicester: The Islamic Foundation, 1992.
- Chapra, Mumammad. Umer. *Morality and Justice in Islamic Economics and Finance*. Cheltenham: Edward Elgar, 2014.
- Choudhury, Masudul Alam. *Islamic Economics and Finance: An Epistemological Inquiry*. Bingley: Emerald Group, 2011.
- Colander, David. “The Death of Neoclassical Economics”. *Journal of the History of Economic Thought* 22/2 (2000): 127-143.
- Colander, David - Holt, Richard P. F. - J. Barkley Rosser. “The Changing Face of Mainstream Economics”. *Review of Political Economy* 16/4 (2004): 485-499.
- Davis, John. B. “The Turn in Recent Economics and Return of Orthodoxy”. *Cambridge Journal of Economics* 32 (2008): 359-366.

- Dow, Sheila C. "Plurality in Orthodox and Heterodox Economic". *The Journal of Philosophical Economics* 1/2 (2008): 73-96.
- El-Gamal, Mammoud. A. *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice*. Cambridge: Cambridge University, 2006.
- Frey, Bruno - Benz, Mathias. "From Imperialism to Inspiration: A Survey of Economics and Psychology". *The Elgar Companion to Economics and Philosophy*. Ed. John Davis - Alain Marciano - Jochen Runde. 61-83. Cheltenham: Edward Elgar, 2004.
- Hasan, Zubair. *Evolution of Islamic Economics: Definition, Nature, Methodology, Problems and Challenges*. MPRA Paper No. 71911: Kuala Lumpur, 2016.
- Hirshleifer, Jack. "The Expanding Domain of Economics". *The American Economic Review* 75/6 (1985): 53-68.
- Khan, Muhammad Akram. *An Introduction to Islamic Economics*. Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Institute of Policy Studies, 1994.
- Kuran, Timur. "The Discontents of Islamic Economic Morality". *The American Economic Review* 86/2 (1996): 438-442.
- Kuran, Timur. "The Genesis of Islamic Economics: A Chapter in the Politics of Muslim Identity". *Social Research* 64/2 (1997): 301-338.
- Kuran, Timur. *İslam'ın Ekonomik Yüzleri*. Trc. Yasemin Tezgiden. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Lawson, Tony. "the Nature of Heterodox Economics". *Cambridge Journal of Economics* 30 (2006): 483-505.
- Lee, Frederic S. "Heterodox Economics and its Critics". *Review of Political Economy* 24/2 (2012): 337-351.
- O'Hara, Phillip Anthony. "Principles of Institutional-Evolutionary Political Economy: Converging Themes from the Schools of Heterodoxy". *Journal of Economic Issues* 41/1 (2007): 1-42.
- O'Hara Phillip Anthony. "Can the Principles of Heterodox Political Economy Explain its own Re-Emergence and Development?". *On The Horizon* 16/4 (2008): 260-278.
- Roy, Oliver. *Siyasal İslamın İflası*. 2. Baskı. Trc. C. Akalın. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Feridun. "Türkiye'de Çağdaş İslamcı (İktisadi) Düşünce ve (İktisadi) Liberalizm". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Liberalizm* 7. Ed. Taml Bora - Murat Gültekingil. 420-432. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Yılmaz, Feridun. "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Yayılımı ve Heterodoks İktisadi İmkânları". *Bilimevi İktisat* 1/2 (2018): 10-26.
- Zein-Elabdin, Eiman. "Postcolonial Theory and Economics: Orthodox and Heterodox". *Postcolonial Economies*. Ed. Jane Pollard - Cheryl McEwan - Alex Hughes. 37-61. London: Zed Books, 2011.

MUHAMMED ALİ ES-SÂBÛNÎ'YE YÖNELTİLEN TENKİTLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

*Mehmet YOLCU**

*Ayşe TOKAY***

GİRİŞ

Günümüz, tüm düşmanlara ve açık-gizli saldırılarına rağmen, müfessirleri var güçleriyle, gerçek İslâm'ı, Kur'an'dan süzerek, insanların kolayca anlayabileceği hale getirmek suretiyle onların hizmetine sunmaktadır. Bunlardan birisi de M. Ali'dir. Bu eserde söz konusu ilim adamının keşfedilmesi, düşünceleri, eserleri ve tefsir alanındaki çalışmalarının gözler önüne serilmesi hedeflenmiştir. Bazı ülkelerde ona yöneltilen tenkitlerin gözden geçilmesi ve bu konuda kimin mutedil, kimin ise aşırı görüşler savunduğunun ortaya konması bu hedeflerden biridir.¹

İlk dönem fıkıh geleneğinin oluşması esnasında İmamlar neredeyse eşit derecede ve birbirine yakın seviyededir. Her birinin meclisinde onlarca belki yüzlerce imam bir araya gelmiş ve kendi görüşlerini ifade etmede, muhalif oldukları görüş ve yaklaşımı tenkit etmede özgürce davranmada sakınca görmemişlerdir. Hedefleri hep öne çıkan yaklaşımdaki boşluğa dikkat çekmek ve karanlık noktayı aydınlatmak olmuştur.

Elbet bir âlim, muhalif olduğu bir görüş veya düşünceyi âlimane tenkit etmeli ve adabına göre onu eleştiriye tabi tutmalıdır. İslam'ın belirlediği ahlak ve insaf kaideleri daima yürürlüktedir ve herkes için geçerlidir. Çok büyük âlim olmak kişiye dokunulmazlık kazandırmaz. Büyük bir düşünürün tüm görüş ve düşüncelerinin müsellemlenmesi, akıl ve mantık kurallarına uygun olması beklenir ama şart değildir. Pek ala ünlü bir düşünür birkaç konuda yanılma düşebilir. Çok büyük bir fakih hayatı boyunca çalıştığı alanda birkaç yerde zayıf görüş veya kanaate erişmiş olabilir. Bu tür yanlışlar ve hatalar başkaları tarafından tespit edilebilir ve tenkide uğramasında bir sakınca yoktur. Söz gelimi, en çok hadisle uğraşan âlimlerin büyük bir kısmı mesailerinin bir yekûn tutan kısmını bu işi suiistimal edenlere karşı harcamışlardır. Onların ravilik hallerini inceleyip kusurlarını tespit etmiş ve rivayetlerini değerini ortaya koymuşlardır. Hadisçiler içinde bu işle iştigal etmeyen muhaddis yok gibidir.

* Doç. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, mehmet.yolcu@inonu.edu.tr, ORCID orcid.org/0000-0002-4501-4399

** Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, atokay@bingol.edu.tr, ORCID orcid.org/0000-0002-4596-6103

¹ Krş. Demir, İbrahim, *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Tefsir Metodu*, Ankara Üniv. SBE, Y. L. Tezi, Ankara 2000, 7.

Tefsir alanında da durum bundan farklı değildir. Abdullah b. Abbâs ile Abdullah b. Mes'ûd ile Ebû Hureyre Âişe (ra) arasında tefsir ve izah açısından birbirine zıt görüşlerden kaynaklanan tatsızlıklar olmamış mıdır? Tabi'ün müfessirleri hep aynı görüş ve düşünceleri mi paylaşmıştı? Hadis, Fıkıh ve Tefsir öncüleri bütün kanaat, görüş ve düşüncelerinde muttefik midir? Elbette ki hayır...

Bizim burada yapmaya çalıştığımız bu köklü geleneğin bir devamı sayılabilir. 14. Hicri asırda birçok âlim, Kur'ân ve Tefsir üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunların her biri bilgi birikimi, merak ve eğilimi birbirinden farklıdır. Bu nedenle aralarında kimi anlaşmazlıklar söz konusu olmuştur. Adabı ve ilkeleri içinde kalan anlaşmazlıkların tenkide yol açması doğaldır ve birtakım faydaları mündemiçtir. Tenkit eden ve tenkide uğrayan kendi görüş açılarını temellendiren delillerle besleme ve bunu kamuoyuna deklare etme hakkında sahiptir. Üçüncü şahıslar bu görüşleri ve tenkitlerini insaf ve ahlaki ölçüler içinde mütalaa etmelidir. Her iki tarafın tezlerini değerlendirirken ulusal, coğrafi, siyasi emellere teşne olmaktan sakınmalıdır. Akıllı, ahlaki ve ilmi kıstasları esas almalı ve öylece mülahazalarda bulunmalıdır.

Biz de bu incelemede bu ilkelere riayet etmeye çalıştık. Ne Demir gibi, tenkitleri görmeden, onlara verilen cevapları inceleyerek bir karara vardık. Ne de, Turan gibi, birçok müfessire duyulan hınç ve öfkeyi onların son halkasından çıkarmaya çalıştık. Hem tenkide uğrayan metne baktık, hem eleştirisini okuduk hem de eleştiriye verilen cevabı değerlendirdik. Bu işi yaparken özellikle adalet ve insaf ölçülerini devingen tuttuk. İlmi ve ahlaki düsturları çiğnetmedik. Akıl ve izanın yol verdiği görüş ve düşünceleri aziz bildik ve onları ehl-i insafın nazarına verdik. Amacımız hakkı ve doğru olanı aydınlatmak ve hakikatin karalanmasına engel olmaktır.

C-) Muhammed Ali'nin Karakteristik Özellikleri

1-) Muhammed Ali ve Zamanı Kullanması

M. Ali, vaktinin çoğunu mütalaa ve yazma ile geçirmiştir. Kur'ân ezberini tekrarlamak için ayırdığı vakit ise kıskanılacak ölçüdedir. Günün iki vaktinde (sabah namazından sonra ve akşam ile yatsı arasında) periyodik olarak hıfzının tekrarını Mescid-i Harâm'da yapardı. Her iki vakitte de hafız talebe ve arkadaşları ile birlikte bu eylemi gerçekleştirmiştir.²

2-) İlim ve Davet Yolculukları

Muhammed Ali, İslâm'a davet, bu dine hizmet ve Allah'ın (cc), Muhammed'in (sas) varislerine farz kıldığı görevini yerine getirmek için birçok yakın ülkeyi ve Avrupa'yı dolaşmıştır. İslâm âleminin birçok kentinde çok sayıda İslâmî Sempozyuma katılmıştır. Buralarda da M. Ali, açık sözlü oluşu ve cesaretiyle tanınmıştır.

² Demir, Sâbûnî ve Tefsir Metodu, 17.

En son katıldığı Sempozyumların birinde Kuveytli esirlerin hürriyetleri için gerçekleştirilen bir konferanstı. Bu konferans açık tebliğler ve broşürlerle ilan edilmişti ve çok önemliydi. Konferansın sonunda M. Ali, Allah'ı dayanarak bir hitapta bulundu. Bu konferans M. Ali'nin düşüncelerini ifade etmesi bakımından önemliydi. İslâm Âleminin âlimlerine, bilginlerine zamane hükümdarlarından korkmamalarını, onlara karşı birer uyarıcı olmaları gerektiğini açık ve samimi bir şekilde ifade etti. Âlimlerin görevine vurgu yaptı ve ümmetin içinde bulunduğu sıkıntılardan sebebi olarak ümmetin ilahi yoldan sapmış olmasını gösterdi.

Sonra onlara Körfez Savaşının aslında Allah'ın savaşı olduğunu, Allah'ın bu savaşla faizcilere gözdağı verdiğini ve bu belanın sebebinin genelde İslâm dünyasında, özelde Körfez Bölgesinde faizli bankaların ve gayrimeşru tutum ve davranışlar ile haram kılınmış işlerin yaygınlaşması olduğunu söyledi.

Müslüman yöneticilere yönelttiği hitabında: Din ve siyasetin birbirinden ayrılmaz hakikatler olduğunu, bu ayırımın İslâm ümmetinin yok oluşunu hazırlayacağını ve ümmetin zillet içinde yaşamasına sebep olacağını açıkladı. Ulema ve din-dar çevrelerin ise uç noktadaki tartışmalarla zaman tükettiğini, Sünnet, Mezhep ve Meşrep düşmanlığının yaygınlaşmasını hayra alamet olmayan işler olduğunu ifade etti. Genelde yazlarını Türkiye'de geçirdiğinden burada da gündemden haberdardı. Bu süreçte Ehl-i Kitab'ın cennete gireceğine ilişkin görüşleri nedeniyle Süleyman Ateş'i de tenkit etmiştir.³

3-) Doğru Sözü Söyleme Cesareti

M. Ali, aleyhine de olsa doğruyu söylemedeki cesaretiyle ve doğruluğuyla bilinir. Afganistan-Rusya savaşı yıllarında, davet üzerine Kuveyt'e ilmi bir konferansa gitmiştir. Orada bulunduğu esnada konuşmacıların, Eş'arî ve Mâturidî mezhebine bağlı olmaları sebebiyle Afgan mücahitlerine zekât verilemeyeceğini ifade ettiklerini duymuştur. M. Ali, bu cesareti sayesinde, Eş'arî ve Mâturidî âlimlerini burada savunmuştur. Ayrıca Kuveyt'te bu iki mezhebin hakikatini açıklayan "Şeriat Nazarında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Akidesi" başlığı altında dört makale yayınlattır.

Bununla M. Ali, Suudilerde "Ehl-i Sünnet" harici ilan edilmiştir. Aleyhinde yazılar, tenkitler gittikçe büyümüştür. Sonunda M. Ali, mahkemeye çıkartılmıştır. Mahkeme heyetiyle ciddi tartışmaya girmiş ve "kendisinin, dini, dünya için satan biri olmadığını ve davasına kıyamete kadar devam edeceğini" açık yüreklilikle ifade etmiştir. Neticede görevinden el çektilmiştir.

4-) Diğer Bilimsel Faaliyetleri

M. Ali'nin makaleler, konferans, radyo ve televizyon yayınları gibi birçok etkinliği vardır. Şayet bunlar yazıya aktarılabilirse tefsire hatırı sayılır bir katkı yapılmış olur. M. Ali, Televizyonda yarım saatlik 600'e yakın konuşma yapmıştır

³ Demir, Sâbûnî ve Tefsir Metodu, 16-17

ki, bu yaklaşık 300 saat demektir. Bu programların hepsi yaklaşık bir sene içinde kaydedilmiştir.

M. Alî'nin yazma ve te'lif faaliyetlerini yürütmek için, Türkiye'nin havası hoş bir mekânını (Yalova'nın Gökçedere Köyü: Ensar Camii) seçmiştir.⁴

Muhammed Alî, üniversitedeki görevinden ayrıldıktan sonra kendisini yazma ve kısmen de uğradığı haksızlığı anlatmaya adanmıştır. Bu amaçla birçok makale, kitap, reddiye yazmış ve konuşma yapmıştır. Bundan sonra herhangi bir üniversitede çalışması da nasp olmamıştır. Bu dönemde kısmen daha sakin ve sessiz bir hayata meyletmıştır. Neticede 15 Şubat 2015 günü vefat etmiştir.⁵

D-) Muhammed Alî'ye Yönelik Tenkitler ve Cevapları

Burada Muhammed Alî ve eserlerine belli birtakım çevrelerce yöneltilmiş bulunan tenkitler ele alınmıştır. Bir yekûn olarak bakıldığında M. Alî'ye yönelik çok tenkit yazıldığı müşahade edilmektedir.⁶ Bunlar için bütün basın ve medya imkânları seferber edilmiş, kurulu düzenin ilgili kurum ve kuruluşları ve onların başında bulunan yetkililerin elbirliğiyle onun aleyhinde bir kampanya başlatılmıştır. Neticede 30/03/1408 günü çıkarılan 835/a numaralı⁷ tamim ile "Safvetu't-Tefâsîr" kitabı ile "Muhtasarı Tefsîri İbn Cerîr" ve "Muhtasarı Tefsîri İbn Kesîr" adlı eserlerinin müsadere edilmesine yol açmışlardır. Buna göre daha önce bu kitapları alanlar bile getirip teslim etmelidir.

Burada söz konusu edilen eleştirilen bir kısmı M. Alî'nin, Rejimin resmi ideolojisi ile çelişmesinden kaynaklanan güdümlü tenkitlerdir. Yani kışkırtma veya ücretle yaptırılan eleştiriler... Bir kısmı da yine bu resmi ideolojiye gönülden bağlanmış, azat kabul etmez köleler misali insanların yaptığı eleştirilerdir. Bunlar slogan olarak "Acı da olsa hakkı söyle" sözünü hadis⁸ şeklinde bir istinat noktası olarak kullanırlar.

Kim yaparsa ve ne niyetle yaparsa yapsın ilim açısından önemli olan tenkidin tutarlı olup olmadığı, hakikati yansıtıp yansıtmadığıdır. Çalışmamızda gerçekleri, hakikati, doğru ve iyi olanı esas aldık. Bunlara hizmet eden eleştirileri ciddiye aldık ve değerlendirdik. Boş ve değersiz ideolojik tenkitleri ise kısaca belirtip ilmi açıdan olması gerekenin ne olması gerektiğini göstermeye çalıştık. Hakikat dışında bir tarafımız olmadı. Lehte ve aleyhte bulunurken ilmi, ahlaki ve vicdani değerleri kullandık. İstikamet, insaf ve adalet kıstasını işletmeye çalıştık. Mezhepleri veya

⁴ Demir, Sâbûnî ve Tefsîr Metodu, 18.

⁵ Krş. <http://factjo.com/pages/newsdetails.aspx?id=76594>. (Erişim: 26.10.2018).

⁶ Bunların başında Abdulaziz b. Bâz, Prof. Dr. Sâlih el-Fevzân, Sefer el-Havâli, Prof. Dr. Sa'd Zallâm, Prof. Dr. Muhammed Ebû Ruhaym, M. Seyf el-'Acemî, M. b. Cemil Zeynû, Abdullah b. Cibrîn, Bekr Ebû Zeyd ve diğerleri gelir. Bkz. Heyet, *Tenbîhât*, 155.

⁷ Bazı kaynaklarda bu kararın tarih ve sayısı şöyle gösterilmiştir: 16/04/1408 ve 945/2. Bkz. Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, *et-Tahzîr min Muhtasarâti's-Sâbûnî fi't-Tefsîr*, 3. www.du3at.com.

⁸ İbn Mâce, Hn: 4007, 4218; Ahmed, *Musned*, Ebû Zerr'den.

meşrepleri mihver olarak kullanmadık. Ulusal devletlerin veya Kralların güdümündeki coğrafyaların güdümlü halk zihniyetlerinden birini veya tarihi, kültürel bağların oluşturduğu genel geçer kanıları düstur olarak kullanmadık. İlahi rahmetin membaini, milli veya siyasaya dayalı süzgeçlerden geçirme gereği duymadık. Bunun ilmi mahfillerde geçerli bir ilke olabileceğini de hiç düşünmedik.

M. Ali, üniversite hocalığından ayrıldıktan sonra kendisini bildiği gerçekleri yazmaya ve telif işine vermiştir. *Safvetu't-Tefâsîr*'i tenkit eden M. C. Zeynû'nun "Risâletü't-Tenbihât" adını taşıyan kitabına karşı, "*Keşfu'l-İftirâât fi Risâleti't-Tenbihât Havle Kitâb Safveti't-Tefâsîr*" kitabını kaleme almıştır. Ayrıca "Risâletü't-Tenbihât" isimli eserin benzeri olarak Prof. Dr. Ebû Zeyd'in yazdığı "*Kitâbu't-Te'allum*" adını taşıyan tenkit kitabına karşı "*et-Tabsîr bimâ fi Kitâbi't-Ta'allum mine't-Tenzîr Naqdun 'İlmiyyun li-Kitâbi't-Ta'allum li'd-Duktûr Ebû Zeyd*" adını taşıyan cevabını yazmıştır.

Bekr Ebû Zeyd, "et-Tahzîr" adını taşıyan kitabında tenkit noktalarını birkaç noktada yoğunlaştırır:

1. **Kitabına usule ilişkin bir söz ile başlar.** Bu makul bir giriştir.
2. Tenkit işinin birçok âlim tarafından daha önce de yapıldığını ifade eder. Bu da normaldir ve kabul edilebilir yönleri mevcuttur.
3. Tenkit tutumu ve uygulaması ümmet içinde zamanla zayıflamışsa da bu işe önem verenler hala vardır, der. Bu da bir gerçeği ifade eder.
4. M. Ali ve eserleri hakkında yapılan tenkitlerle ilgili eserleri art arda sıralar. Bu bir durum tespitidir ve yerindedir.
5. Tenkitlerin yoğunlaştığı sahaları sıralar. Bu da iyi bir tespittir.
6. *Safvetu't-Tefâsîr* ile *İbn Cerîr ve İbn Kesîr Muhtasarlarının* müsadere edildiğini anlatır ve bu sıralarda kamuoyunun aleyhine döndüğünü söyler. Bunlar da doğru beyanlardır.
7. Onu tenkit edenlerin "Ehl-i Sünnet" uleması olduğunu ifade eder. Burada bir sınırlama vardır. Zira yazara göre Sıfat Ayetlerini tevil edenler mutlak manada ehl-i bid'at ve dalalettir. Buna göre, Mâturîdî ve Eş'arî de dâhil, tüm ehl-i sünnet olarak bilinen âlimler yoldan çıkmış sayılacaktır. Bu ise kabul edilemez bir saptırmadır.
8. Yapılan bütün tenkitlerin hulasasını verir. Bu hulasa herkes için faydalı olmuştur.
9. Tenkitlerinde M. Ali'yi hor, hakir görür ve aşağılar. Bu tür aşırı tutumlar tenkitte hızını alamamak ve aşırı uçlara savrulmak manasını mündemictir.

10. Tenkitlerini üç noktada özetler ve onları bir nebze izah eder. Bunlar ana hatlar açısından faydalı bilgilerdir.

a) M. Ali'nin ilmî emanete aykırı nakiller yaptığını, kaynaktaki metnin bir kısmını alıp diğer kısmını görmezden geldiğini belgelemeye çalışır.

b) M. Ali'nin Tevhide dayalı inanç sistemine gölge düşüren görüşlere yer verdiği ispata çalışır.

c) M. Ali'nin Resûlün (sas) Sünneti hakkındaki cahil olduğunu ileri sürer. Bu aşırı bir iddiadır. Elbânî gibi kimi hadis âlimi onu bu konuda cahillikle itham etse de bunu uluorta söylemek ve tenkide malzeme yapmak doğru değildir. Bu kıstas kabul edilirse birçok müfessir hadis konusunda cahillikle suçlanabilir.

Bu ve diğer 21 tenkit kitabı ve risalesinin eleştirilerine mihver yaptıkları konular aslında çok degildir. Bunlar kapsamlı başlıklar altında şöylece özetlenebilir:

1-) M. Ali, eserlerinde bilimsel kaidelere riayet etmez; gerçekleri olduğu gibi tasvir etmez; objektif değildir. Kullandığı metinleri bile yarım yamalak kullanır. Kaynakları muteber değildir. Sağlam referanslar ile zayıf ve uydurma rivayetleri birbirinden ayırmaz. Büyük Âlimler Heyeti Üyeleri Abdullah Hayyât⁹ ve Sâlih el-Fevzân¹⁰ bu kanaattedir.

2-) M. Ali, hiçbir âlime yakışmayan cahillikler yapar. Onun eserlerini ilmi açıdan ele alan herkes bunun farkına varır. Mesela onun kullandığı hadisleri tetkik eden ünlü hadis âlimi M. N. el-Elbânî, kullandığı hadisler konusunda onu defalarca cehaletle nitelemiştir. Ummu'l-Qurâ Üniversitesi Kıraat Bölümü Başkanı Prof. Dr. M. b. Sa'îd el-Qahtâni de alanıyla ilgili incelemesinde onun pek çok "cahilliği"ne rastladığını ifade etmiştir.

3-) M. Ali, Kehf Sûresinde sözü edilen Salih Kul ve Mûsâ (as) kıssasını gayb konusunu istismara müsait şekilde izah etmiştir. Bu da Resûller ve Nebiler dışında kalan kimilerinin gayba ilişkin bilgilere ulaşabileceği şeklinde bir kanaate ulaşmasına yol açmıştır. Bu kanaat her ne kadar daha önce birçok büyük müfessir tarafından benimsenmiş ve savunulmuşsa da bu M. Ali için bir payanda olmamalıydı. O, bunlara dayanarak bu kapıyı açık bırakmamalıydı.

4-) İnanç Sistemi konusunda Halefin görüş ve yaklaşımını Selefin Akidesine tercih ederek Allah'ın isim ve sıfatları hakkındaki ayetleri te'vil eden M. Ali, hem müfessirlerin piri İbn Cerîr et-Taberî ve Hafız İbn Kesîr'in tefsirlerini ihtisar ederken hem de Safvetu't-Tefâsîr'de bu tutumunu sürdürmüştür. Bu ise Ehl-i Sünnet'in temel kaynaklarıyla oynamak ve onları ihtisar ve tasfiye (temizleme, arındırma) adı altında tahrif etmekten başka bir şey değildir. Onun bu girişim ve eylemleri kabul edilemez. Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın Kitabını ve Resûl'ün Sünnetini savunmak

⁹ Abdullah Hayyât, er-Reddu alâ Ahtâi Muhammed es-Sâbûni, 61.

¹⁰ Sâlih el-Fevzân, Ta'qibât ve Mulâhazât alâ Safveti't-Tefâsîr, 25.

için onun görüşlerini tenkit etmelidir. Böylece kendilerini âlim gösterenlerin oyunları ve cahillerin te'villeri ortadan kaldırılır.

5-) Safvetu't-Tefâsîr ismi aldatıcı ve kandırma amaçlıdır. Burada selefi iki tefsir - İbn Cerîr ve İbn Kesîr - ile Mutezili Zemahşerî, Râfizi iki tefsir - Radiy ve Tabersî - ve Eş'arî iki tefsir - Râzî ve Sâvî- seçilmiştir. Bu yamalı bohça gibi bir şeydir. Tefsiri eklektik bir yapı ve düzenleme arz etmektedir. Bu eserlere dayanılarak ne sağlıklı bir tefsir yapılabilir ne de sağlam bir akide tesis edilebilir.¹¹

M. Ali, kendisine ve eserlerine yöneltilen tenkitleri okumuş ve değerlendirmiştir. Bunları gücü oranınca cevaplandırmaya çalışmıştır. Söz konusu cevapların bir kısmı çaplıdır, sayfalarca sürmüştür ve çok detaylı bilgiler içermektedir.¹² Kimisi ise polemik türü izahlardır; hiçbir anlamlı mana taşımamaktadır.

E-) M. b. Cemîl Zeynû

I-) Genel Manada Muhammed Ali Tenkidi

Cemîl Zeynû, M. Ali'ye yönelik tenkit kitabının başında şunları kaydeder: "Kur'an-ı Kerim'in, Sünnet-i Nebeviyye, Sâhabe, Tâbi'ün ve mutemed müfessirlerin görüşlerine uygun sahih tefsirini öğrenmek isteyenlere bu eseri takdim ediyoruz."

Yazar (M. b. Cemîl Zeynû) kitabının baş taraflarında bu çalışmaya katılan, destekleyen ve onaylayan kişilerin listesini verir. Bunlar Abdulaziz b. Bâz, Suleyman b. Ubeyd, Muhammed es-Sebil, Ahmed el-Qahtânî, Abdullah b. Cibrîn, Râşid er-Râcih, Ş. Abdullah Hayyât, Ş. Muhammed el-Hasan b. Abdülqâdir, Prof. Dr. Sâlih b. el-Fevzân b. Abdullah b. Abdullah el-Fevzân, Ş. Ebû Bekr el-Cezâiri'dir.¹³

2-) "Tenbîhât" Kitabının Yazılış Amacı

Bu kitabın yazılış amaçları şu şekilde sıralanmıştır:

1-) Kur'an-ı Kerim ve Tefsirini savunmak. Çünkü müellif (M. Ali) akide konusunda tehlikeli bazı görüşleri eserlerinde kaydetmiş ve savunmuştur.

2-) Sünnet-i Mutahhara'yı savunmak. Çünkü müellif bazı zayıf ve mevzu hadisleri kitabına alırken kimi sahih hadislerin baş tarafını, sırf görüşüne uymuyor diye, bilerek hafz etmiştir.

3-) "Nasihat" görevimizi yerine getirmek. Resûlullah (sas) bunu Allah, Kitabı, Resûlü, Müslümanların imamları ve hepsi için bize emretmiştir.

¹¹ Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, *et-Tahzîr min Muhtasarâti Muhammed Ali es-Sâbûni fi't-Tefsîr*, Gözden geçirilmiş ve önemli ilaveler yapılmış ikinci baskı, Mekketu'l-Mukerreme, 1410, 5.

¹² M. Ali, *Keşfu'l-İftirâât fi Risâleti'n-Tenbîhât*, 186 sayfadır.

¹³ Heyet, *Tenbîhâtun Hâmme*, 4-7.

“Din Nasihattır. Din Nasihattır. Din Nasihattır.” Kime Yâ Resûllah? diye sordular. Cevabında: Allah’a, Kitabına, Resûlüne, Müslümanların imamlarına ve geneline” buyurdu.¹⁴

4-) Hakikati açıklamak, “beraet-i zimme”yi meydana çıkarmak.

5-) İlim Emanetini korumak ve bunun gereğini yapmak.¹⁵

6-) Allah’ın ulemaya yüklediği emri yerine getirmek, böylece sorumluluktan kurtulmak. Allah katında sorumlu olma endişesiyle ve ilmi görevimi yerine getirmek için: “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.” (3/104).

7-) Harem-i Şerif’in bazı üst düzey yetkililerinin, Üniversite Hocalarının ve ilim tahsilinde olanların bu konudaki isteklerini yerine getirmek.

8-) Resûllullah’ın (sas) şu emrini yerine getirmek için: “Sizden kim bir münkeri görürse onu eliyle değiştirsin, buna gücü yetmezse, diliyle, buna da gücü yetmezse, kalbiyle. Bu da imanın en zayıf olanıdır.”¹⁶

9-) Harem-i Şerif’in bazı yetkilileri, bazı üniversite hocaları ve talebesi “Safvetu’t-Tefsîr”e yönelik inceleme ve tenkitlerimi görünce: “Bunları kitap yapın, faydalı olur” dedikleri için.

10-) İbn Bâz der ki: “Âlimin hataları insanlara açıklandığında Hak ile Batılı birbirinden ayırırlar. Bunu yapmak Selef-i Sâlihîn’in metodu idi.”¹⁷ O bana: “Âlimlerden bir heyet onun tefsirini düzeltmek için çalışıyor” dedi ve bulduğum hataları onlara göndermemi söyledi.

Prof. Dr. Bekr Ebû Zeyd (Suudi Adalet Bakan Vekili) de “*et-Tahzîr min Muhtasarâti’s-Sâbûni fi’t-Tefsîr*” adıyla bir tenkit yazmış ve burada ona yönelik 22 tenkit kitabının adını kaydetmiştir.¹⁸

“Biz bu çalışmada aşağıda sıraladığımız tespitleri delilleriyle ispat edeceğiz. Bizim kimseye özel bir garazımız ve kinimiz yoktur. Bu işi Allah ve İslam için yapıyoruz. Kitap ve Sünnet bu görevi bize yüklediğinden onu ifa edeceğiz. Kimse bunun dışında herhangi bir kasıt aramasın.”¹⁹

¹⁴ Buhârî, İmân 43; Muslim, İmân 23.

¹⁵ Heyet, *Tenbîhât*, 7.

¹⁶ Muslim, İmân 20.

¹⁷ Heyet, *Tenbîhâtun Hâmme*, 8.

¹⁸ Bekr Ebû Zeyd, *et-Tahzîr min Muhtasarâti’s-Sâbûni fi’t-Tefsîr*, 2-4.

¹⁹ Heyet, *Tenbîhâtun Hâmme*, 9.

1-) Doğru Nakil Yapmadığına Dair Misaller²⁰

Kalem Süresinin 42. ayetini açıklarken aktardığı Buhârî hadisinin te'vile uygun olmayan baş tarafını hafzetmiştir: "..."²¹

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ - رضي الله عنه - , قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ - صلى الله عليه وسلم - يَقُولُ: «يَكْشِفُ رُبَّنَا عَنْ سَاقِهِ»

M. Alî, bu hadisin ilk cümlesini hafzetmiştir. Kendisine: "Neden hadisin bu kısmı almadınız?" diye sorulduğunda: Ben hadisten almak istediğim kısmı aldım. Müfessirlerin hepsi bu "Sâq'ın açıldığı gün" ibaresini te'vil eder", cevabını vermiştir.²²

Başka bir hadis de bu "السَّاقِ" gerçeğini açıklamaktadır. Müfessir ona da bakmakla yükümlüdür. Zira meseleyi Resûlullah (sas) açıklamaktadır.²³

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ... فَيَقُولُ هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ آيَةٌ تَعْرِفُونَهُ فَيَقُولُونَ السَّاقِ فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقِهِ

İbn Hacer, bu hadisin şerhinde herhangi bir te'vile girişmeden konuyu Resûllerle kendilerine bildirir, melekler ya da nebîler bu konuda onlara bilgi verirler. Onlar da buna dayanarak "Sâq"ın tecelli ettiği esnada onu bilir, tanır²⁴ diye izah eder.

2-) Kıraatleri Çarpıtığına Dair Misaller²⁵

M. Alî, Talâk sûresinin birinci ayetini açıklarken: "İddet bekleyen kadının çıkıp gitmesine sebep olan fahişe sözcüğünün ne anlama geldiği konusunda ihtilaf edilmiştir. Kimisi: Bu zinadır. Böyle bir fiili tespit edilen kadın, kendisine had cezası uygulansın diye dışarı çıkarılır. Kimisi ise kocanın yakınlarıyla kötü konuşması, dille rahatsız etmesidir. Bu durumda kadın iddet beklediği evden çıkarılır ve barınma hakkını kaybeder, der." Şunu da ekler: "Bu görüşü: (إِلَّا أَنْ يَفْخَشْنَ عَلَيْكُمْ) kıraat²⁶ desteklemektedir."²⁷

²⁰ Heyet, *Tenbihâtun Hâmmе*, 10-18.

²¹ Buhârî, *Tefsîr* 68/2.

²² Heyet, *Tenbihâtun Hâmmе*, 11.

²³ Buhârî, *Tevhîd*, *Vucûhun Yevmeizin Nâdireh...*, Hn: 6885.

²⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/181.

²⁵ Heyet, *Tenbihâtun Hâmmе*, 19-21.

²⁶ Bu kıraate yer veren bazı tefsirler: Zemaşserî, *el-Keşşâf*, 1/490; 4/555; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 3/569; el-Hasan b. Muhammed en-Neysâbüri, *Ğarâibu'l-Qur'ân*, 6/313; İbn Cuzey, *et-Teshîl l-'Ulûmi't-Tenzîl*, 2401; Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Qur'ân*, 18/156; Ebû Hafs Siracuddin İbn Âdil, *el-Lubâb fi 'Ulûmi'l-Kitâb*, 19/152; el-Bikâ'i, *Nazmu'd-Durer*, 20/144; Ebû Zeyd Abdurrahman es-Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, 5/444; Ebû's-Suûd, *İrşâdu'l-Aqlî's-Selim*, 2/158; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Qadir*, 5/288; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 4/242, 28/133; Muhammed Siddîq Hân, *Fethu'l-Beyân*, 14/180; Abduh-Ridâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 4/373; et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 28/301; Muhammed Cemâluddîn el-Qâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, 3/52; Ebû'l-Abbâs Ahmed İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 7/66.

²⁷ Muhammed Alî, *Safvetu't-Tefâsîr*, 3/399.

Bu kıraat konusunda ehline sorulduğunda “Bu batıl bir kıraattir” cevabı alınır. M. Alî'ye bu durum bildirilir. M. Alî: “Evet böyle bir kıraat vardır; konuyu geniş biçimde ele alan kitaplara bakınız”, der. Üniversitenin ilgili hocalarına sorulduğu hatırlatılır. Cevabı: “Onlar anlamaz; cahildir onlar” olur.²⁸

Yapılan tespitlere göre M. Alî de Mekke'de Ummu'l-Qurâ Üniversitesi Kıraat Anabilim Dalında öğretim görevlisi Ş. Abdulgaffâr ed-Derûbî'ye bu kıraati sormuş o da: “Sahih değildir; şazdır” cevabını vermiştir.²⁹

Bu durumda M. Alî'nin hatasını kabul etmesi ve önceki sözlerinden dönüş yapması beklenirdi. Zira o, sahih kıraatin şartlarını sıradan kişilerden çok daha iyi bilir: Arapçaya ve Osman Mushaf'ına uygunluk olmalı ve sahih isnadı olmalıdır. Yani sadece Arapçaya uygunluk, Resmu'l-Mushaf ve Sahih Senet ile gelen kıraatler makbuldür. Bu şartların biri veya birkaçı yitirildiğinde o kıraat zayıf, şazz veya batıl sayılır.³⁰

Bu şartlara göre M. Alî'nin naklettiği kıraat “Resmu'l-Mushaf” şartını taşıyor. Onun için söz konusu kıraat ya zayıf ya şazz veya batıl addedilmelidir.

3-) Tehlikeli Sözler (Peygamber rahmetlerin ve tecellilerin menbaıdır) Sözü'nü Aktarmasına İlişkin Misaller³¹

M. Alî, Ahzâb 56. ayetini tefsir ederken es-Sâvî'den şu sözleri nakleder: “Bu ayette onun (sas) Rahamât ve Tecelliyyât'ın menbaı olduğuna dair en büyük delil vardır (منبع الرِّحْمَاتِ ومنبع التحليات).”³² Bu sözde Resûlü (sas) aşırı biçimde yüceltme (kutsama) vardır.

4-) Allah'ın “İki Eli”ni Te'vîl Ettiğine Dair Misaller³³

M. Alî, hem *Safvetu't-Tefâsîr*'de hem de Muhtasarı Tefsiri't-Taberî'de (بَيْدَيْ) “iki elimle” ifadesini “bizzat” diye te'vîl etmiştir. Hâlbuki kendisi Selef'in Mezhebini Allah'ın iki eli olduğunu kabul ettiğini bilmektedir. Bu eller Allah'ın şanına yakışır ellerdir. Bu konuda ne teşbihe, ne temsile gerek vardır. Bu yol, Halefin mezhebine göre daha eslem, daha ilmi ve daha muhkemdir. Çünkü te'vîl, Allah'ın sıfatlarını tatile yol açmaktadır.³⁴

²⁸ Heyet, *Tenbihâtun Hâmmе*, 19.

²⁹ Heyet, *Tenbihâtun Hâmmе*, 20.

³⁰ Mennâ el-Qattân, *Mebâhis fi Ulumi'l-Qur'ân*, 176-177.

³¹ Heyet, *Tenbihâtun Hâmmе*, 22-27.

³² M. Alî, *Safvetu't-Tefâsîr*, 2/356; es-Sâvî, *Hâşiyetu's-Sâvî ala'l-Celaleyn*, 3/187.

³³ Heyet, *Tenbihâtun Hâmmе*, 28-29.

³⁴ Heyet, *Tenbihâtun Hâmmе*, 28.

5-) Hıdır Nebî midir Velî mi? Onu Velî Saydığına İlişkin Beyan³⁵

M. Ali, “Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet (vahy ve peygamberlik) vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.” ayetini³⁶ tefsir ederken “yani biz ona yüce bir nimet ve büyük bir üstünlük verdik. Bu da Allah’ın onun eli sayesinde izhar ettiği kerametlerdir” demektedir. Bu ifadenin dipnotunda ise: “Sahih olan Hıdır’ın (as) nebî olmadığıdır. O sadece Allah’ın salih kullarından ve yakınlaştırılmış velilerinden biridir. Allah, onun elleriyle bu kerametleri ve ğaybi işleri izhar etmekle ubudiyetin üstünlüğünü yarattıklarına öğretmek istemiştir.”³⁷

6-) Velîler Ğaybi Bilebilir mi?³⁸

İnsanların ğayba ilgisi ve fizikötesi âlemden haberdar olma arzusu kadimdir. İnsanların ğayb âlemine ulaşma ideali, kişilere ğaybı bilme niteliği vermelerine yol açmıştır. Eserlerinde kolay, anlaşılır ve sade bir üslup kullanan M. Ali, eserlerinde ğayb konusunu, çelişkiler barındıracak şekilde ele almıştır. Bu konudaki bulanıklığın bir derece giderilebilmesi ve inanan zihinlerde netlik oluşabilmesi için söz konusu görüşler arasındaki çelişki ve tutarsızlığı gösterip, problemin nasıl çözümlenmesi gerektiğini ele almak gerekir.³⁹

7-) “Nefsîmi Teberri Etmem” Diyen Kimdi?⁴⁰

M. Ali, “ (Yûsuf dedi ki): Bu, azizin yokluğunda ona hainlik etmediğimi ve Allah’ın hainlerin hilesini başarıya ulaştırmayacağını (herkesin) bilmesi içindir” ayetini⁴¹ açıklarken: “Ezher olan bu sözün Yûsuf’a (as) ait olduğudur. Bunu kadınların kendisinin beraetine ilişkin tanıklık ettikleri kendisine ulaşınca söylemiştir.”⁴²

8-) Ölüler Duyar mı Duymaz mı?⁴³

M. Ali, “O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır.” Ayetini⁴⁴ açıklarken: “Âlimler der ki: Ölüm yok oluş ve her şeyden kopuş değildir. O sadece bir yurttan başka bir yurda geçiştir. Bu nedenle (Sahih’te) sabittir ki, ölüler kabirlerindeyken duyar, görür ve hissederler. Nitekim Resûlullah (sas) şöyle buyurur: Sizden biri kabrine indirildiğinde ve arkadaşları da etrafından dağıldığında onların ayakkabısının seslerini duyar. Bu

³⁵ Heyet, *Tenbihâtun Hâmmе*, 30-33, 35-36, 37.

³⁶ 18/Kehf 65.

³⁷ M. Ali, *Safvetu’t-Tefâsir*, 2/198.

³⁸ Heyet, *Tenbihâtun Hâmmе*, 34.

³⁹ Maşallah Turan, “Ğayb İlminin Yorumlanmasındaki Tutarsızlıklar Muhammed Ali Sâbûnî Örneği”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Nisan-2016 Cilt:8 Sayı:1 (15), (130-153), 30.

⁴⁰ Heyet, *Tenbihâtun Hâmmе*, 38-44.

⁴¹ 12/Yûsuf 52.

⁴² M. Ali, *Safvetu’t-Tefâsir*, 2/56.

⁴³ Heyet, *Tenbihâtun Hâmmе*, 45-51.

⁴⁴ 67/Mulk 2.

Buhârî ve Muslim hadisidir. Yine o (sas) buyurmuştur ki: *Canımı elinde tutana yemin olsun ki, siz sözlerimi onlardan daha iyi duymazsınız; fakat onlar cevap veremezler. Buna göre ölüm, ruhun bedenle bağının kesilmesi ve bedenden ayrılmasıdır.*"⁴⁵

11-) Kur'ân'da "Mecâz" Olur mu?⁴⁶

M. Ali, tefsirinde "Latîfe" başlığı altında bir hikâye kaydeder. Buna göre âmâ bir adam ünlü bir âlime gitmiş ve onunla istiare ve mecazin olmayacağını tartışmaya koyulmuş. Âlim de ona "Bu dünyada kör olan kimse ahirette de kördür; üstelik iyice yolunu şaşırmıştır" (17/İsrâ 72) ayetinde geçen âmâlığın (körlüğün) hakiki manada mı yoksa mecâzî anlamda mı olduğunu sormuş. Böylece tartışma sona ermiş. Çünkü âmâ adam, bu âmâlığının ahirette devam etmeyeceğini düşünüyormuş. Fakat ayet devam edeceğini söylüyormuş (!).⁴⁷ Bu da meselenin anlaşılmasını zorlaştırıyormuş.

14-) Muhammed (sas) Miraç Gecesinde Rabbini gördü mü?⁴⁸

M. Ali, Necm sûresinin baş tarafında yer alan ayetleri (1-18) açıklarken burada görülenin kim olduğunu genel görüşleri özetleyerek vermeye çalışır. Buna göre İbn Abbâs ve İkrime Resûlullah'ın (sas) Allah'ı başındaki gözleriyle gördüğü kanaatinde. Âişe ise buna şiddetle karşı çıkmıştır. O, Muhammed'in (sas) Cibril'i iki kere kendi suretinde gördüğünü söylemiştir. Ebû Hayyân, sahih olanın bütün görme olaylarının Cibril'in görülmesi olduğunu ifade etmiştir. Fahrüddin er-Râzî'ye göre de Muhammed'in (sas) miraç gecesinde Sidretü'l-Muntehâ, Beytu'l-Ma'mûr, Cennet, Cehennem, gerçek yaratılmış haliyle Cibril, Refref ve benzeri pek çok ilginç şeyleri görmüştür. "Rabbinin büyük ayetlerini gördü" (53/Necm 18) "Ona ayetlerimizi gösterelim diye" (17/İsrâ 1) gibi açıklamalar da Resûlullah'ın (sas) bu gecede Allah'ı değil, Onun ayetlerini gördüğünü beyan etmektedir, der. Cumhur da bu görüştedir.⁴⁹

16-) "İstivâ"ın Anlamı Nedir? Yükseklik, Yücelik mi Başka Bir Şey mi?⁵⁰

M. Ali, "O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra (kendine has bir şekilde) semaya yöneldi, onu yedi kat olarak yaratıp düzenledi (tanzim etti). O, her şeyi hakkıyla bilendir."⁵¹ ayetini açıklarken: "Sonra iradesini semaya doğru yönlendirdi" demektedir.⁵² Ayrıca "Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerkü-

⁴⁵ M. Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, 3/415.

⁴⁶ Heyet, *Tenbihâtun Hâmmе*, 60-61, 63.

⁴⁷ M. Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, 2/174.

⁴⁸ Heyet, *Tenbihâtun Hâmmе*, 65-70.

⁴⁹ M. Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, 3/273-274.

⁵⁰ Heyet, *Tenbihâtun Hâmmе*, 76-77.

⁵¹ 2/Bakara 29.

⁵² M. Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, 1/46.

reye: *İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İkisi de "İsteyerek geldik" dediler.*" ayetini⁵³ izah ederken de: "Yani, onu yaratmaya niyetlendi ve kastetti" diye açıklama yapmaktadır.⁵⁴

18-) Sa'lebe Kıssası Sahih Değildir.⁵⁵

M. Ali, Sa'lebe olayını tam tefrik edememiş ve ham bilgilerle konu hakkında esaslı bilgisi varmış gibi göstermiştir. Mufessirlerin bahsettiği kişinin meşhur sahabe Sa'lebe b. Ebû Hâtib değil, münafıklardan biri olan Sa'lebe olduğunu ileri sürmüştür. Ama bu Sa'lebe'nin babasını kaydetmemiştir. Hikâyede söz konusu olan ve âlimlerin bahsettiği kişi Sa'lebe b. Hâtib'tir.⁵⁶ Ama burada M. Ali bilgileri karıştırmıştır. Aslında meşhur sahabe Sa'lebe b. Hâtib'tir; Ensar'dandır; Bedir savaşına katılanlardandır. Sa'lebe b. Ebû Hâtib ise kurgusal bir kişiliktir. Bazı müellifler bununla ilgili bir hikâye kaydetmiş ve onu meşhur etmişlerdir. Bu rivayet İbn Kesir tarafından tefsirde kaydedilmiş ve hakkında değerlendirme yapılmamıştır. Onun muhtasarını yapan M. Ali de bu hikâyesi kaydetmiştir.⁵⁷

19-) Allah İlimiyle Gerçekten Bizimle Beraberdır.⁵⁸

M. Ali "O, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'ın üzerine istivâ edendir. Yere gireni ve ondan çıkanı, gökten ineni ve oraya yükseleni bilir. Nerede olsanız, O sizinle beraberdır. Allah yaptıklarınızı görür." ayetini⁵⁹ açıklarken: "Allah Celle ve 'Alâ herkesle beraberdır; ilmi ve kuşatmasıyla" der.⁶⁰

20-) Âdem'e (as) "Allah'ın Halifesi" Denebilir mi?⁶¹

M. Ali "Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkarcak, orada kan dökecek insanı mı halife kılyorsun? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi." ayetinin⁶² açıklamasını yaparken: "Ben bir halife yapacağım." Yani, yeryüzünde yaratacağım. Onların içinde bir halife edineceğim, orada benim hükümlerimi uygulamada bana haleflik yapacak. O da

⁵³ 41/Fussilet 11.

⁵⁴ M. Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, 3/117.

⁵⁵ Heyet, *Tenbihâtun Hâmme*, 89-90.

⁵⁶ M. Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, 1/551 (3). Ebû Umâme hadisinde bu şahıs Sa'lebe b. Hâtib el-Ensârî olarak gösterilmiştir. Bkz. el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, s. 257-259. Rn: 517.

⁵⁷ M. Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, 2/157-158.

⁵⁸ Heyet, *Tenbihâtun Hâmme*, 91-96.

⁵⁹ 57/Hadid ı.

⁶⁰ M. Ali, *Safvetu't-Tefâsîr*, 3/321.

⁶¹ Heyet, *Tenbihâtun Hâmme*, 97-102.

⁶² 2/Bakara 30.

Âdem'dir. Ya da bir kavim yaratacağım, asırlar boyunca ve nesilden nesle birbirinin ardından gelecekler, der.⁶³

II-) Safvetu't-Tefâsîr'e Yöneltilen Eleştiriler ve M. Ali'nin Cevapları

M. Ali, Mâturîdî, Eş'arî gibi ulameyi savunan ve takdir eden bir âlimdir. Suudi Arabistan'ın resmi mezhebinin vahhabilik olmasından kaynaklanan ve daha çok İbn Teymiye'ci yaklaşımından dolayı M. Ali'yi bulunduğu coğrafyadan dışlama ve hak etmediği bir eleştiriyi ypratılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Konuyla alakalı çıkan tenkit kitapçıkları Muhammed Zeynû ve Prof. Dr. Salih Fevzân ismini taşıyan kişiler tarafından yazılarak piyasaya sürülmüştür. M. Ali'nin bu tenkitlere "Keşfu'l-İftirâât, fi Risaleti't-Tenbihat Havle Kitab-ı Safveti't-Tefâsîr" adlı eseriyle cevap vermiştir.

M. Ali, bu cevaplarında özellikle M. C. Zeynû'yu tahsilsiz ve bilgisiz olmakla suçlayıp yerden yere vurur. "Bu cahilliği ve idraksizliği nedeniyle muhaliflerini rahatlıkla dalalet ve küfre düşmekle itham etmekten sakınmaz" der.⁶⁴

M. Ali şu âyet ve hadisle bu eleştirmenlerin durumunu izah etmeye çalışır: "Hayır! Biz gerçeği söyler gerçeği yaparız hakkı batılın tepesine indiririz de beynini parçalar. Bir anda camı çıkar o batılın. Allah hakkında ki böyle boş düşüncelerimizden dolayı yuh aklınıza... Yazıklar olsun size."⁶⁵

"Kim âlimlere karşı böbürlenmek cahillerle de münakaşa etmek ve halkın dikkatini üzerine çekmek maksadıyla ilim öğrenirse Allah onu cehenneme koyar."⁶⁶

M. Ali, Safvetu't-Tefâsîr'e yöneltilen tenkitleri "iftira" olarak değerlendirir ve Keşfu'l-İftirâât, fi Risaleti't-Tenbihat Havle Kitab-ı Safveti't-Tefâsîr adını taşıyan eseriyle bunlara 18 maddede cevap verir. Hiçbir maddede münekkidi haklı görmez. Bu da onun bu konudaki öfkesine işaret eder. Zira kimse hatadan beri değildir. Münekkide hak vermek gergin atmosferi yumuşatır ve karşılıklı anlayışı depreştirir.

III-) M. Ali, Nakilde İlmî Emaneti İhlal Eder

M. Ali Kuveyt'te uluslararası bir ilmi toplantıya katılır. Orada Eş'arilik hakkındaki görüşlerini Kuveyt'te çıkan el-Muctema dergisinde birkaç makalede yayınlattır. Bu bağlamda İbn Teymiye'den de bir nakil yapar. Burada bir fetvasından onun şöyle dediğini aktarır:

العلماء أنصار فروع الدين والأشعرية أنصار أصول الدين

⁶³ M. Ali, Safvetu't-Tefâsîr, 1/48.

⁶⁴ M. Ali, Keşfu'l-İftirâât, 1.

⁶⁵ 21/Enbiyâ 18.

⁶⁶ M. Ali, Keşfu'l-İftirâât, 1.

Bu nakil, onun hakkında Ummu'l-Qurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi Öğretim Üyelerinin hemen toplanmasına yol açar. Sorguya alınır. Kitaplar, fetvalar ortaya konur.⁶⁷ Bu sözün ilk yarısının doğru olduğu müşahede edilir. Diğer yarısının ise “yakıştırma” olduğu tespit edilir. İbn Teymiyye “Eş'arî ne zaman Sünnet ve Hadise uygun söylemişse methedilmiş, ne zaman Sünnet ve Hadise muhalefet etmişse zemmedilmiş” demektedir.⁶⁸ Hemen M. Ali'nin üniversiteden ihraç edilmesine yönelik karar çıkar ve 1404/1984 senesinde görevine son verilir.⁶⁹

SONUÇ

Prof. Dr. Muhammed Ali es-Sâbûnî (d. 1930), tefsir alanına önemli katkıları olan çağdaş bir âlimdir. Tefsirle doğrudan ilgili dört önemli eseri vardır. Bunların ilki *Revâiu'l-Beyân* isimli eseridir. Bu, ahkâm ayetlerini 70 konferans şeklinde yazdığı iki ciltlik bir eserdir. İbn Cerîr et-Taberî'nin tefsirini ile İbn Kesîr'in tefsirlerinin muhtasarlarını yazmıştır. Bu, bir çeşit kısaltma ve özetleme faaliyetidir. Dördüncü eseri ise meşhur *Safvetü't-Tefâsir* adlı tefsirdir. Bu eserde belli başlı tefsirler özetlenmeye çalışılmıştır. Özellikle birinci ve dördüncü kitabı dünyada hüsnü kabul ile karşılanmış ve nedenle büyük bir şöhrete kavuşmuştur.

Tefsir dışında başka alanlarda da kitaplar yazan M. Ali, tefsir alanındaki tespit, tercih ve savunduğu görüşler, içinde yaşadığı çevrenin fanatik ve dar görüşlerine ters düşmüştür. O inanç sistemi açısından Eş'arîliğe benzer bir inanç sistemini benimsemiş ve onu eserlerinde delilleriyle savunmuştur. Buna bağlı olarak tefsirle ilgili eserlerinde bu görüşlerini diğer tefsirlerden de destek alarak serdetmiştir.

Çevresindeki üniversite mensupları ve dini işlerle doğrudan ilgili kurumlar onun özellikle Allah'ın isim ve sıfatlarını te'vil etmesini rahatsız edici bulmuş ve kendisini uyarılmışlardır. İleri aşamalarda bu tür görüş ve tutumlarını bidat ve delâlet olarak göstermişlerdir. Fakat o bu tür uyarı ve eleştirileri ciddiye almamış ve adam akıllı üzerinde durmamıştır. Bu da karşı tarafı huzursuz etmiştir. M. Ali'nin kimi zaman dakik olmayan aktarımları da işin içine girince mesele daha içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Buralarda Selefilerin piri sayılan İbn Teymiyye'nin kitaplarından yaptığı nakillerde kimi asılsız ilaveler yaptığına ilişkin iddialar üzerinde tahkikat başlatılmış ve Fakülte Yönetim Kurulu tarafından yürütülen ve saatler süren sorgudan sonra öğretim üyesi görevinden ihraç edilmesine karar verilmiştir. M. Ali buna bağlı olarak 1404/1984 senesinde görevinden ayrılmıştır.

Yapılan tenkitler, verilen cevaplar, neticede yapılan muhakeme ve mülhazalar Muhammed Ali'nin Ummu'l-Qurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesindeki görevinden el çektirmeyi gerektirecek derecede ağır bir suç işlemediğini göstermektedir.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, 4/16.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, 4/17.

⁶⁹ Heyet, *Tenbihâtun Hâmme*, 150.

Yapılan tenkitlerin bir kısmı temel konularla kimisi ise teferruatla ilgilidir. Teferruat konularında baştan sona birbirine mutabık iki tefsir var mıdır? Bilinmez. Her müfessirin kurgusu, usulü ve metodu farklıdır. Bu nedenle çıkarımları ve izahları da farklılık arz etmektedir. Her bir müfessirin ağırlık noktası farklıdır. Önem-sediği ve öne çıkardığı konular kendisine, zaman ve çevresine mahsustur ve tefsiri de buna uygun biçimde şekillenmiştir.

Hal böyle iken M. Ali'ye yöneltilen tenkitlerin en ağırları şöylece özetlenebilir:

1-) M. Ali, Ehl-i Sünnet akidesinden ayrılmıştır. Allah'ın isim ve sıfatlarından söz eden ayet ve hadisleri te'vîl yoluna gittiğinden bidat ve dalalet ehlinden sayılmalıdır. Çünkü o, Taberi ve İbn Kesîr gibi Selefilerin büyüklerini bile, te'vîl ehli olarak göstermeye çalışmıştır. Bu asla kabul edilemez.

2-) M. Ali, yaptığı nakillerde dürüst davranmamış, kimi hadislerin, kendi görüşüne uymayan taraflarını, hafz ederek vermiştir. Bu da ilim ahlakı, doğruluk ve objektiflik ilkeleriyle bağdaşmaz. İlim adamı, hakka ve gerçeğe her şeyden daha çok bağlıdır. Mezhep veya meşrep için kimi belgeleri göz ardı etmek, karartmak ve yok saymak asla kabul edilemez.

3-) M. Ali, kendini beğenen ve başkasını rahatlıkla hor görecektir, aşağılayacak bir mizaca sahiptir. Bu nedenle kendisine ve hatalarına yönelik tavsiye, hatırlatma ve uyarıların hiçbirini kabule yanaşmamıştır. Bu da İslami ahlak ve ilim adabına uygun değildir. Ondaki beklenen bu türden uyarılara memnuniyetle kulak vermesi ve hatalarını düzeltmesiydi.

Bu tür tenkitleri yapanlar ilke olarak Kur'ân-ı Kerim'in, Sünnet-i Nebeviyye, Sahâbe, Tâbiûn ve güvenilir müfessirlerin görüşlerine uygun sahih tefsirini öğrenmek isteyenlere yardımcı olmak ve yanlış görüşlerden sakındırmak için bunu yaptıklarını beyan ederler.

Allah'ın isim ve sıfatlarını ölçülü ve İslam'ın temel ilkelerini zedelemeyecek biçimde te'vîl etmeyi mutlak manada bid'at ve dalalet saymak başlı başına bir sorunsaldır. Ümmetin kahir ekseriyeti ve ulemanın geneli bu konuda mutedil bir çizgide durmakta ve bu yönde fikir beyan etmektedir. Bu nedenle M. Ali'yi Ümmetin kahir ekseriyetinin benimsediği bir görüşü savunuyor diye taciz etmek ve bu yüzden tazyiklerle görevden almak akılcıca değildir ve bu baskıcı tutum İslam'ın ahlak ve kültürüyle bağdaşmaz. Bu tamamen bağnazca, tahammülsüz ve entegrist bir tavrıdır. Müslümanlıktan çok ilkelikle, bedevilikle ve medeni açıdan gerilemekle alakalıdır. İslam, hiç kimsenin savunmadığı aykırı bir görüşü savunmayı bile tölere eder. Müslümanlar bu fikri kabul etmez, eleştirir ve doğru olanı delillerle ortaya koyar. Ne ki, bu eylemde asla şiddet olmaz; tutum ve tavırda şiddet, söz ve davranışta şiddet asla kabul edilemez.

Kaynakları ve görüşleri çarpıtmak ise kabul edilemez. Kişi kendi görüş ve düşüncelerini akıl, mantık açısından tutarlı, mesnet ve delil açısından sağlam temellere dayandırmalıdır. Bir müellif veya metnin söylemediğini ona söyletmek ilim

adamına yakışmaz. Kaynaklar ve şahsiyetlerin görüşleri birer emanettir. Bu emanetlere riayet etmek herkesten önce ilim adamlarına düşer. Tenkit de Ümmet ve Müslümanlar arasında kadim bir tarihi geçmişe sahiptir. Elbet tenkidin şefkat, sevgi ve saygı, karşı tarafı hor görmeme ve hakaret etmeme gibi tartışmasız kural-ları vardır. Her eleştiri bu kaidelere bağlı kalmakla çok şey kazanır; onların dışına çıkmakla ise çok şey kaybeder.

Muhammed Ali'nin genelde eleştirilere açık olmadığı, onları gönül rahatlığıyla kabul etmediği ve kimi zaman da bilerek naslarda ve metinlerde zahir olanın dışına meylettği tespit edilmiştir. Mutezile uzun zamanlardan beri “Şayet bir nass akla ve makule uymazsa, onu akla ve makule uygun biçimde te'vîl ederiz” demiştir ve bunu uygulamalarında da göstermiştir.

Muhammed Ali ise “Ben Kur'ân ve Sünnete bağlıyım; onun dışına çıkmam” di-ye açık beyanlarına rağmen, kimi zaman Kitap ve Sünnetin zahirinden kaçarak te'vîl yoluna gitmiştir. İnsan te'vîl yolunu seçebilir ve bunu savunmak da zor değil-dir. Ama nassın zahirini görmemek ve metnin bir kısmını kasıtlı olarak yok saymak ilim adına hoş karşılanmaz. Bir ayet veya hadisi delil gösterirken önce bütünü ver-mek, sonra üzerinde muhakeme ve akıl yürütmek makuldür. Ama onun bir kısmını görmezden gelmek doğru olmaz.

Bu tür asabiyeti veya taassubu çağrıştıran tutumlar M. Ali'yi normal bir hakkı kullanmışken haksız konumuna düşürmüştür. Bir hiç uğruna görevinden alınmak, eserlerinin müsaderesine yol açmak ve halk nezdindeki itibarından etmek ona dokunmuşa benziyor. O da can havliyle eleştirilere eleştirilerle cevap vermiş ve böylece polemik uzayıp gitmiştir. Bir yerde noktayı koyup kendi işine bakması daha mı olurdu acaba diye insanın diyesi geliyor. Ama onun şartlarını yaşamadan ona akıl vermek ve yol göstermek ne kadar makul ve insanidir bilinmez.

KAYNAKLAR

- Abdu'l-Bâqî**, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Qur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınla-rı, 1982.
- Aydemir** (v.1991), Abdullah. *Tefsirde İsrailiyyat*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Aydın**, Hayati. *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Aydın**, Hayati. *Kur'an'da Psikolojik İkna*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- el-Beydâvî** (v.685), Nâsiruddîn Ebû Sa'îd 'Abdullah eş-Şîrâzî. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*. Thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Mar'âşî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1418.
- el-Curcânî** (v.816), Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405.
- Çelebi**, İlyas. *İslam İnançında Gayb Problemi*. İstanbul: Marmara Ü. Vakfı Yay., 1996.
- Demir**, İbrahim. *Muhammed Ali es-Sâbûnî ve Tefsir Metodu*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.
- ed-Derrâz** (v.1958), Muhammed Abdullah. *En Mühim Mesaj Kur'ân*. İzmir: Akçay Yayınları, 1994.

- Ebü Zeyd**, Bekr b. Abdullah. *et-Tahzîr min Muhtasarâti Muhammed Ali es-Sâbûni fi't-Tefsîr*. Gözden geçirilmiş ve önemli ilaveler yapılmış 2. Baskı. Mekketu'l-Mukerreme, 1410.
- Ebü's-Su'ûd** (v.982) el-İmâdî, Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru Ebi's-Su'ûd (İrşâdu'l-'Aqli's-Selim ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, trz.
- el-Ebyârî**, İbrâhîm b. İsmâ'il. *Mevsû'atu'l-Qur'âniyye*. Muessestu Sicillî'l-'Arab, 1405.
- el-Elbânî** (v.1420), Ebû Abdurrahmân Muhammed Nâsiruddîn, *Da'ifu'l-Câmi'i's-Sağîr ve Ziyâdetuh*. Thk. Zuheyr eş-Çâviş. el-Mektebetu'l-İslâmiyye: Basım yeri ve tarih belirtilmemiş.
- Eren**, Şadi. *Kur'ân'da Gayb Bilgisi*. İzmir: Işık Yayınları, 1995.
- el-Ferrâ** (v.207), Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Me'âni'l-Qur'ân*. Thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî - Muhammed Ali en-Necâr ve 'Abdulfettâh İsmâ'il eş-Şelebî. Mısır: Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, trz.
- Güneş**, Abdalbaki. *Kur'ân'da İşlevsel Akla Verilen Değer*. Van: Ahenk Yayınları, 2003.
- Habenneke** (v.2004), Abdurrahman el-Meydânî. *Kur'ân-ı Anlamanın Kaideleri*. Trc. Mehmet Yolcu - Ahmet Yolcu. İstanbul: Yarı Yayınları, 2018.
- Heyet** (Zeynû - Fevzân - Zallâm - Cibrîn). *Tenbihâtun Hâmmе alâ Kitâbi "Safvetu't-Tefâsir" li'ş-Şeyh Muhammed Ali es-Sâbûni*. 4. Baskı. Mekketu'l-Mukerreme: 1407.
- Hikmet** b. Beşîr b. Yâsîn. *Mevsû'atu's-Sahîhi'l-Mebûr mine't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. I-IV. Beyrut: Dâru'l-Meâsir li'n-Neşri ve't-Tevzî' ve't-Tibâ'a, 1420/1999.
- İbn 'Âşûr** (v.1393), Muhammed et-Tâhîr b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr (Tahrîru'l-Ma'nâ ve Tenvîru'l-'Aqli'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*. (I-XXX). Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye** (v.542), Ebû Muhammed Adu'l-Hak b. Gâlib el-Muhâribî el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. 'Abdusselâm, 'Abdu'ş-Şâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cuzey** (v.741) el-Gîrnâtî, Ebû'l-Qâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl*. Thk. 'Abdullâh el-Hâlidî. Beyrut: Şeriketu Dâri'l-Erqam b. Ebi'l-Erqam, 1416.
- İbn Hacer** (v.852) el-'Asqalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. (I-XIII). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Kesîr** (v.774), Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Umar. *Tefsîru'l-Qur'âni'l-'Azîm*. Thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Teymiyye** (v.728), Takiyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmde b. 'Abdulhalîm. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Thk. Enver el-Bâz ve 'Amir el-Cezzâr. 3. Baskı. Riyâd: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005.
- Kılıç**, Sadık. "Kur'ân'da Gayb Âlemi". *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları V: İslam Düşüncesinde Gayb Problemi*. Ed. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.
- Kılıç**, Sadık. *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*. İzmir: Nil Yayınları, 1993.
- Kutub**, (v.1966) Seyyid. *Kur'ân'da Kıyamet Sahneleri*, Trc. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çizgi Yay. 1991.
- Kutub**, Seyyid. *Kur'ân'da Edebi Tasvîr*. Trc. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çizgi Yay. 1991.
- Kutub**, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur'ân*. Trc. Mehmet Yolcu ve diğer., İstanbul: Dünya Yay. 1991.
- el-Mâturîdî** (v.333) Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vîlâtuh Ehli's-Sunne)*. Thk. Mecdî Bâ-Selûm. I-X. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.

- el-Mâverdi** (v.450), Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî el-Bağdâdî. *Tefsîru'l-Mâverdi en-Nuket ve'l-Uyûn*. Thk. İbn 'Abdulmaqsûd b. 'Abdurrahîm. (I-VI). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trz.
- el-Mevdudî**, Seyyid Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Qur'ân* (1-7). Çeviren: Heyet (Muhammed Han Kayani ve diğ.leri). İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- el-Miğrâvî**, Muhammed Abdurrahman. *el-Mufessirûn Beyne't-Te'vîl ve'l-İsbât fi Âyâtî's-Sıfât*. 1985.
- Muslim** b. el-Haccâc (v.261), Ebû'l-Hasen en-Neysâbüri el-Kuşeyrî. *el-Musnedu's-Sahihu'l-Muhtasar bi-Naqli'l-'Adli mine'l-'Adl ilâ Rasûlillâh Sallâlahu 'Aleyhi ve Sellem*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâqi. (1-5). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, trz.
- en-Nedîm** (v.380), Muhammed b. İshâq. *el-Fihrist*, Trc. Mehmet Yolcu, Sabri Türkmen, M. Salih Arı, Selahattin Polatoğlu, Ayşe Tokay. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Önkal**, Ahmet. "Sâriye Olayı Üzerine Bir Rivayet Araştırması". *İSTEM* 3/6 (Konya 2005): 9-49.
- Özten**, Ersan. *Peygamberlerin Gaybi Bilme İmkânı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- er-Râğîb** el-İsfahânî (v.425), Ebû'l-Qâsım el-Huseyn b. Muhammed. *Tefsîru'r-Râğîbi'l-İsfahânî*. Thk. Muhammed 'Abdu'l-'Azîz Besyûnî. (1-3). Tantâ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1420-1424/1999-2003.
- er-Râğîb** el-İsfahânî (v.425). *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. Trc. Abdalbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarn Yayınları, 2015.
- er-Râzî** (v.606), Fahrüddin Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Umar et-Temîmî er-Râzî. *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1420.
- el-Qurtubî** (v.671) Şemsüddin Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Qur'ân (Tefsîru'l-Qurtubi)*. Thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Atfîş. (I-X). Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1384/1964.
- es-Sâbûnî**, Muhammed Ali (v.2015). *Muhtasarı Tefsîri İbn Kesîr*. (1-3). Beyrut: Dâru'l-Qur'ânî'l-Kerîm, 1402/1981.
- es-Sâbûnî**, Muhammed Ali. *et-Tabsîr ma fi Kitâbihi Teâlî mine't-Tenvîr Naqdun İlmiyyun li Kitâb i Teâlîm li-Duktûr Ebû Zeyd*. Mekke: Daru's-Şuhebâ, 1993.
- es-Sâbûnî**, Muhammed Ali. *Keşfu'l-İftirâât fi Risâleti't-Tenbîhât Havle Kitabi Safvetu't-Tefâsîr*. Daru Ammar, 1989.
- es-Sâbûnî**, Muhammed Ali. *Muhtasarı Tefsîri İbn Kesîr* (1-3). Beyrut: Mektebetu'l-Cidde, trz.
- es-Sâbûnî**, Muhammed Ali. *Ravâi'u'l-Beyân fi Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Qur'ân* (1-2). İstanbul: Dersaadet, trz.
- es-Sâbûnî**, Muhammed Ali. *Safvetu't-Tefâsîr* (1-3). Kahire: Daru's-Sabunî, 2009.
- es-Sadr** (v.1980), Muhammed Bakır. *Kur'ân Okulu*. Trc. Mehmet Yolcu, Ankara: Ferc Yayınları. 2018.
- es-Sâvî**, (v.1825), Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî. *Hâşiyetu's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn* (1-4). Thk. Muhammed Abdu's-Selâm Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- Serinsu**, Ahmet Nedim. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nuzûlün Rolü*. İstanbul: Şule Yay. 1994.
- es-Suyûtî** (v.911), Celâlüddîn. *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticâci bi's-Sunne*. Medine: İslam Üniversitesi Yayınları, 1399.
- Şengül**, İdris. *Kur'ân Kıssaları Üzerine*. İzmir: Işık Yayınları, 1994.

- eş-Şenqîti** (v.1393), Muhammed el-Emîn. *Men'u Cevâzi'l-Mecâzi fi'l-Munezzeli li't-Te'abbud ve'l-İ'câz*. Suudiyye: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid li'n-Neşr ve't-Tevzi'-Mekketu'l-Mekreme, trz.
- eş-Şenqîti** (v.1393), Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr. *Edvâu'l-Beyân fi İdâhi'l-Qur'ân bi'l-Qur'ân, Dâru'l-Fikr*. Beyrut, 1415/1995.
- et-Taberî** (v.310) Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Qur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. (I-XXIV). Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Taşkübrizâde** (v.968), Ebû'l-Hayr İsamuddin Ahmed Efendi. *Mevdü'âti'l-'Ulûm*. Thk. Kâmil Kâmil Bekri-Abdulvehhâb Ebu'n-Nûr. Kahire: Dâru'l-Kutub el-Hadise, 1968.
- Turan**, Maşallah. "Gayb İlminin Yorumlanmasındaki Tutarsızlıklar -Muhammed Ali Sâbûnî Örneği-". *e-şarkiyat Dergisi* 8/1 (15) (Nisan-2016): 130-153.
- Ulutürk**. Veli. *Kur'ân-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?* İzmir: Çağlayan Neşriyat, 1985.
- el-Vâhidî** (v.468), Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbu Nuzûli'l-Qur'ân*. Thk. Kemâl Besyüni Zeğlûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411.
- ez-Zemahşerî** (v.538) Cârullâh Ebû'l-Qâsım Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf 'an Haqâiqi Ğavâmidit-Tenzil* (haşiyesi *el-İntisâf* ve İmâm Zeyla'î'nin *Tahrîcu Ehâdisi'l-Keşşâf* adlı eseriyle birlikte), (I-IV). 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- ez-Zerkeşi** (v.794), Ebû 'Abdullâh Bedruddîn Muhammed. *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Qur'ân*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. (I-IV). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1376/1957.
- ez-Zurqânî** (v.1948), Muhammed Abdulazîm. *Kur'ân İlimleri Menâhilu'l-İrfân Tercümesi*. Trc. Halil Aldemir. İstanbul: Beka Yay. 2015.

KLASİK TEFSİR KÜLTÜRÜMÜZ VE HOŞGÖRÜ YELPAZESİ

Fikret GEDİKLİ*

GİRİŞ

Klasik tefsir kaynaklarımızın müellifleri, anlaşılması müşkil ayetlerin tefsir ve te'viline ilişkin hususları tartışırken farklı görüşleri değerlendirme ve onları tartışma üslupları, kendilerinin kabul ve eleştiri kültürlerini ortaya koyduğu gibi, aynı zamanda farklı düşünce ve yorum biçimlerine yönelik tahammül sınırları ve ahlaki davranışları hakkında da ciddi bilgiler sunduğunda şüphe yoktur. Sunulan bu bilgiyi ortaya koyabilmek için, tebliğde bazı âyetlerin tefsir ve te'vili konu edilmiştir. Bu ayetlerin tefsir ve te'vilinin çalışmaya konu edilmesinin amacı, ilgili ayetlerin anlam ve yorumuna ilişkin yapılan farklı değerlendirmelere yönelik müfessirlerimizin tartışma ve tahammül ahlakları ile yorum sahiplerine dönük ifade biçimlerini ortaya koyabilmektir. Dolayısıyla âyetlerin tefsir ve te'viline ilişkin rivayet ve yorum bilgileri aktarılırken asıl amaç konu ile ilgili teknik bilgi aktarmak değildir. Ancak bunu yaparken meselenin anlaşılabilmesi için konu ile ilgili temel tartışma alanları da verilmiştir. Bunun amacı ise anlaşılması hayli müşkil kabul edilen ayetlerin tefsir ve te'viline ilişkin hususlar tartışılırken ulemanın farklı görüşleri tartışma ve onları değerlendirme üsluplarının nasıl olduğuna zemin teşkil etmesi içindir. Devâsa geleneğin, seçilen bazı tefsirler, bunlarda yer alan bazı ayetlerin yorumları ile kimi usûl âlimlerinin görüşleri bağlamında üslubun ve yorumun yekparelik ve bir bütünlük arz ettiği söylenemez. Yine üslubun, yorumun ve yorum sahibine yönelik tutum ve davranışın mahiyetinin de bir bütün olarak pozitif içerik arz ettiği söylenemez. Bu tebliğin ana konusu olmamakla birlikte, geleneğimizde insan onuru ile bağdaşmayacak; din adına hoş görülemeyecek kimi yorum ve üslûp örneklerinin olduğunda kuşku yoktur. Bu tür örnekler kısmen yer verilmiştir. Ancak çalışmanın konusu bu tür örnekler değil; İslam dininin ana dinamiklerini zorlamayan; ortak aklın kabul edeceği, insan onuru ile bağdaşan yaklaşıma ve tahammül ahlakına örneklik teşkil eden üslubun ve yorumun yer aldığı ayetlerin tefsir ve te'viline ilişkindir.

Ayetler Bağlamında Klasik Müfessirlerin Yorum Farklılığına Yaklaşımı ve Üslûbu

Yekpare bir yaklaşımları olmamakla birlikte klasik tefsir kaynaklarımızın müellifleri, Kur'an âyetlerini tefsir ya da te'vil ederken genellikle ilgili ayetlere ilişkin dilsel analizler yaptıktan sonra, kıraat farklılıklarını ve Hz. Peygamber, ašhap, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden gelen rivayetleri vermektedirler. Müellifler ilgili âyete

* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. (fikret.gedikli@atauni.edu.tr), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2939-2661>.

yönelik mana ve yorum tercihlerini belli üslup ve esasa göre aktararak kendi görüşlerini ifade ederler. Daha sonra varsa katılmadıkları yorumu ve yorum sahibini belli esaslarla değerlendirmeye tâbi tutarlar. Sözelimi İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) Ahzab sûresinde Hz. Peygamber'in eşleriyle ilgili olan “Eşleri de onların (müminlerin) anneleridir.”¹ ayetinin te’vilinin, ‘Müslümanların peygamber eşleriyle evlenmeleri kendi anneleri ile olduğu gibi ebediyen haramdır.’ demek olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra Mâtürîdî, bu hükmün, Hz. Peygamber'in vefatından sonra geçerli olması gerektiğini söyleyerek şu değerlendirmeyi yapmıştır: “ Hz. Peygamber'in kendisi hayatta iken, eşlerinden birini boşadığında, boşadığı bu eşin diğer müslümanlara helal olması gerekir. Zira cenâb-ı Hak şöyle buyurmaktadır: “*Ey Peygamber! Eşlerine şöyle de: Dünya hayatını ve güzelliklerini istiyorsanız gelin size bir şeyler vereyim sonra da güzellikle sizi serbest bırakayım.*”² Hz. Peygamber'in eşleri, başkalarına helal olmasaydı onlara güzel bir şeyler verilip sonra da serbest bırakılmalarını emreden bu ayetin anlamı olmazdı. Mâtürîdî bu minvalde âyetin te’viline ilişkin Bâtiniyenin³ şu iddiasını da aktarmaktadır: “Ayette, cenâb-ı Allah'ın Hz. Peygamberin eşlerini kastetmediğinin delili vardır; çünkü onların çocuklarıyla evlenmek insanlar için helal olan bir durumdur. Ayette kastedilen Hz. Peygamber'in eşleri olsaydı [onların çocuklarıyla da] evlenmek helal olmazdı. Zira bu durumda onlar, insanların kız ve erkek kardeşleri olmuş olurdu. Dolayısıyla Hz. Peygamberin çocuklarıyla evliliğin helal olması durumu, söylediklerimizi doğrular niteliktedir.” Bâtiniyye'ye ait olan aktardığı bu yorum için ise İmam Mâtürîdî, ‘*Bu onların yorumudur.*’ dedikten sonra kendisi de ‘müminlerin peygamber eşleriyle evlenmelerinin kendi anneleriyle olduğu gibi ebediyen haram olduğu’ yorumunu yapmıştır.⁴ İmam Mâtürîdî'nin, Bâtiniyye'ye yönelik olarak ‘*Bu onların yorumudur.*’ cevabının, onun tahammül ahlakının sınırı ve yorum kültürüne ilişkin yelpaze hakkında tatmin edici bir fikir verdiği söylenebilir.

¹ el-Ahzâb 33/6.

² el-Ahzâb 33/28.

³ Bâtiniyye, “gizli olan ve bir şeyin iç yüzünü bilenler” anlamına gelir. Terim olarak “her zâhirin bir bätını ve her nassın bir te’vili bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş mâsum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar” diye tarif edilebilir ki mütedil süfilerden aşırı Şii fırkalara ve mühlidlere varıncaya kadar birçok zümreyi içine alır. İslâm düşünce tarihinde Bâtiniyye, nasları zâhir-bätın ayırımına tâbi tutarak te’viller yapan, İslâm'ın temel hükümlerini (zarûrât-i dîniyye) bütün müslümanların anlayışından farklı olarak yorumlayıp din anlayışlarını inkâr veya ibâha sınırına kadar götüren itikadî fırkalar yanında, son derece gizli bir şekilde teşkilatlanmış örgütler vasıtasıyla merkezî idareye karşı girişilmiş isyan faaliyetlerinin başını çeken çeşitli siyasi gruplar için de kullanılmış ortak bir lakaptır. Âyet ve hadisleri süfi temayüle göre tefsir eden mutasavvıflara da bazen aynı lakap verilmiştir. Kaynaklar söz konusu fırka ve zümrelere bu lakabın verilmesini, naslara zâhirî mânalarıyla ilgisi bulunmayan bätını anlamlar yüklemeleri, gizli (mestûr) bir imamın peşinden gitmeleri, inkâr ettikleri halde inanmış görünüp asıl gaye ve hedeflerini gizlemeleri, faaliyetlerini gizlice yürütmeleri, âlemin sırlarına vâkıf olduklarını iddia etmeleri gibi çeşitli sebeplere bağlamışlardır”. Daha geniş bilgi için bkz: İlhan, Avni. “Bâtiniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 191. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

⁴ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te’vilâtu Ehli's- Sünne, Tahkik: Mücdi Bâsellum, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2005: 8/354.*

Kurtubî (ö. 671/1273) ise bu ayetle⁵ ilgili yorumları aktardıktan sonra, bazı insanların, peygamberin hanımları erkek ve kadın bütün insanların mı; yoksa has-saten erkeklerin anneleri mi olduğu konusunda ihtilaf ettiklerinden bahsetmektedir. Bu meyanda bir kadının Hz. Âişe'ye 'anne' dediğini onun da 'Ben sizin değil; erkeklerinizin annesiyim.', dediği rivayeti aktardıktan sonra İbnu'l Arabî'nin de sahih olan görüşün, bu olduğunu söylediğini, ifade etmektedir. Kendisi ise bu yoruma karşı şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Burada anneliği kadımlara değil de sadece erkeklere has kılmanın bir faydası yoktur. '*Bana öyle geliyor ki*' (والذي يظهر لي) onlar (peygamberin eşleri) hem erkeklerin hem kadınların anneleridir." dedikten sonra delillerini sıralamaktadır.⁶

Yine abdest âyetiyle ilgili olarak yapılan yorumlara müfessirlerin yaklaşımlarındaki üslûp ve yaklaşımlar da örnek olarak verilebilir. Bu ayete⁷ ilişkin Taberî'nin (ö. 310/923) yorumu şöyledir: Bazıları âyet metninde geçen (وَأَرْجُلِكُمْ) kelimesinin 'lam' harfini üstün olarak okumuşlardır. Bu şekliyle okunduğunda ayetin anlamı, 'Ayaklarınızı da topuklarla beraber yıkayın.' olur. Bu takdirde abdest alan kişinin ayaklarını yıkması icap eder. Sonuç olarak çıplak ayaklara mesheden kişi, abdest almış olmaz. Nitekim Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Ömer, Ömer b. Abdülaziz, Hz. Ali, Kasım b. Muhammed, İbrahim en-Nehâi, Abdullah b. Abbas, Urve b. Zübeyr, Süddi, Ata, Mücâhid, A'meş, Malik b. Enes ve Dehhak'tan gelen rivayetler, ayakların yıkanmasının gerekliliğini ifade etmiştir. Taberî daha sonra Hicazlı ve Iraklı bir grup kıraat bilgininin ise ilgili kelimeyi (وَأَرْجُلِكُمْ) şeklinde, yani 'lam' harfini kesre ile okuduklarını ifade etmiştir. Bu şekilde okunduğunda ise ayetin anlamı, 'Ayaklarınızı da meshedin.' olur. Dolayısıyla abdest alırken, başın ve ayakların meshedilmesi emredilmiştir. Abdullah b. Abbas, Enes b. Mâlik, İkrime, Ebu Câ'fer, Katâde, Alkame, Mücâhid ve Dahhak da bu okuyuş şeklini nakletmiştir.⁸ Taberî kendi kanaatini ise şu şekilde ifade etmektedir: '*Bize göre doğru olan görüş*', abdest alırken iki ayağın tümünün su ile mesh edilmesinin gerektiğini ifade eden görüştür. Zira burada asıl maksat, ayakların tümünün su ile mesh edilmesidir. Dolayısıyla [abdest alan kişi] ayaklarını elleriyle ya da bunların yerini tutacak şeyle mesh etmesi gerekir. Bunu yapmaksızın sadece onlara su dökmek veya onları suya sokmak, yeterli değildir.⁹

⁵ el-Ahzâb 33/6.

⁶ el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988: 14/125.

⁷ el-Mâide 5/6.

⁸ et-Taberî, Ebu Cafer İbn-i Cerir, Tah. Mahmut ve Ahmet Muhammed Şakir, *Câmiu'lBeyân an-Te'vili'l-Kur'an*, Daru'l Mearif, Mısır, 1968: 10/57,59.

⁹ et-Taberî, *Câmiu'lBeyân an-Te'vili'l-Kur'an*, 10/61,62.

İmam Mâtürîdî ise ilgili ayetteki¹⁰ “lam” harfini üstün hareke ile okuyanlar kelimeyi “yüzü yıkayın” cümlesine; kesre ile okuyanlar da başı mesh etmeye atfetmiş olurlar. ‘Bu, uzak bir ihtimaldir ve çelişki vardır.’ dedikten sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Yüce Allah, yıkama ve mesh etme işini birlikte emretmiş olması caiz değildir. ‘Lam’ harfinin kesre ile okunmasının sebebi, âyetteki ‘bi-ruûsiküm’ kelimesine yakınlığı sebebiyledir. [Ancak Kur’an’da böyle ifadeler mevcuttur.] Örneğin, “Canlarının çektiği kuş etleriyle; güzel gözlü hûriler, saklı inciler misali...”¹¹ âyeti de bu kabildendir. Dolayısıyla burada وَحُورٌ عِدْنَ kelimesindeki “ر” ve “ن” harflerini kesre ile okuyanlar da¹², öncesinde yer alan وَحَمَّ طَيْرٍ kelimesine, yakınlık dolayısıyla atfetmiş olurlar.¹³

Diğer taraftan İslâm literatüründe ‘garânîk’ kelimesi, Hz. Peygamber’in müşriklerin gönlünü İslâm’a ısındırmayı arzu ettiği bir sırada, şeytanın telkiniyle vahiyelere Allah kelâmı olmayan bazı sözler karıştırdığını ve daha sonra Cebrâil’in ikazıyla bundan vazgeçtiğini iddia eden rivayetler münasebetiyle kullanılmaya başlanmıştır. Ve bu, daha çok Necm sûresinin (53/19-20) ayetleri ile Hac sûresinin (22/52-54) âyetlerinin nâzil oluşuna ilişkin tartışmalara konu olmuştur. Garânikle ilgili ilk rivayet erken devir siyer yazarlarından İbn İshak’ın, Habeşistan’a hicret eden müslümanların Mekke’ye dönüşlerinden söz ederken naklettiğine göre Resûl-i Ekrem kendisine nâzil olan Necm sûresini okumaya başlamış, yanında bulunan Müslüman ve müşrik herkes onu dikkatle dinlemiştir. Fakat, “Gördünüz mü Lât ile Uzzâ’yı”¹⁴ meâlindeki âyete geldiğinde şeytan, “Andolsun ki bizi Allah’a yaklaştırmaları için onlara tapıyoruz.” (والله لعبدهنّ ليقربونا إلى الله زلفى) şeklindeki bir cümleyi araya sokunca, müminlerin bir kısmı tasdik etmiş, bir kısmı bunu reddetmiştir. Şeytan ise âyet diye kattığı ibareyi müşriklere öğretmiş ve onlar tarafından durmadan tekrar edilmesini sağlamıştır. Bu durum Hz. Peygamber’i çok üzmüş; Cebrâil gelince söz konusu ibareyi ve buna yönelik aldığı tepkileri anlatmıştır. Cebrâil de bu ibarenin sorumluluğunu taşımadığını belirterek Allah’tan getirmediği metinleri insanlara okuduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem’i korku ve telâş almış,¹⁵ bu sırada onu teselli etmek için müfessirlerce müşkil (anlaşılması güç) ayetlerden kabul edilen şu âyet nâzil olmuştur: “Senden önce hiçbir resul ve nebi göndermedik ki, o bir temennide bulunduğu şeytan ille de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın. Fakat Allah şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder. Sonra Allah

¹⁰ el-Mâide 5/6.

¹¹ el-Vâkıa, 56/21-23.

¹² Kıraat imamlarından Hamza ve Kisâi kesre ile okumuşlardır. Bkz: İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-Seb’a*, Tahkik: Şevki Dayf, Daru’l- Maârif, Beyrut, 1988: 622.

¹³ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, III/471.

¹⁴ en-Necm 53/19.

¹⁵ Cerrahoğlu, İsmail. “Garânîk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 361. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

kendi âyetlerini (onun kalbine) sağlam olarak yerleştirir. Allah hakkıyla bilmekte, hikmetle yönetmektedir.”¹⁶ Müfessir Râzî (ö. 606/1206) ‘bunun, zahiri önceleyen müfessirlerin çoğunluğunun söylediği rivayet olduğunu; ancak tahkik ehlinin Kur’a’nı, nebevî ve aklı deliller sunarak bu rivayetin batıl ve uydurma olduğunu söylediklerini’,¹⁷ ifâde etmiştir. Yine farklı bir tartışma bağlamında Râzî, Eflatun’un, ‘zaman’ın mahiyetine ilişkin yaptığı yoruma dönük de şu değerlendirmeyi yapmıştır: “Zamanın kendi kendine kâim ve bağımsız bir cevher olduğunu savunan ‘imam Eflâtun’un görüşü’ doğruya en yakın olan görüştür.”¹⁸ Burada Eflatun’a, ‘imam Eflatun’ denmesi manidardır. Cümledeki ‘imam’ nitelemesinin, klasik dinî literatür karşılığı olmadığı muhakkaktır. Ancak ister ilmine hürmet veya düşüncesinin tutarlılığına saygı sebebiyle olsun; isterse genel bir saygı kelimesi olsun, ‘zaman’ hakkındaki düşüncesi sebebiyle Râzî gibi bir ismin Eflatun için bu hitap tarzını kullanması, onun örnek tartışma üslubu, tahammül sınırı ve ahlaki davranışı hakkında hayli tatminkâr bir yaklaşım sunduğu ifade edilebilir.

‘Garânik’ hadisesine ilişkin rivayet ve yorumları aktaran¹⁹ Kurtubî ise kendisinin de uygun bulduğu görüşü aktararak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bu âyetin inzâline ilişkin rivayet edilen hiçbir sahih hadis yoktur. Bu [gayret] kâfirlerin avama karşı hakikati ters yüz etme çabalarına dayanmaktadır.²⁰ Şeytanın bu hususta Hz. Peygamberi zorlaması ve onun da bu sözleri söylemesi imkânsızdır. Çünkü şeytanın insanın irade kabiliyetini yok edebilme gücü yoktur.” Kurtubî, aktardığı bu yorum için, ‘*Bu te’vil, bu hususta yapılanların en güzelidir.*’²¹ demiştir.

Yine aynı konuya ilişkin İmam Mâturîdî, ‘Hz. Peygamber’in ağzından bahsi geçen şekliyle bir söz çıktı.’ şeklindeki yoruma şu cevabı vermektedir: “Bize göre ismet sıfatı olan birisinin dilinden yanlış bir söz çıkması mümkündür. Ancak, dini ve mezhebi bilen bir kişinin bu sözü duyması halinde Hz. Peygamber’in dilinden çıkan bu sözlerin yanlışlık ve hata eseri döküldüğünü bilmesi gerekir. Örneğin, inancı olan ve belli bir mezhebi benimsemiş olan birisinin, bilinen inancına ters bir şeyler söylemesi halinde bunu yanlışlıkla söylediği anlaşılır. Bu duruma göre te’vil ehlinin Hz. Peygamber’in bahsi geçen sözleri söylediğine dair naklettikleri rivayetlerin sabit olması durumunda [dahi], verilen örnek doğrultusunda yorumlanması gerekir.”²²

¹⁶ el-Hac 22/52.

¹⁷ er-Râzî, Fahrudin, *et-Tefsîru’l- Kebir*, Daru’l Mearif, Mısır, Trz: 23/237.

¹⁸ er-Râzî, el-Metâlibu’l-Âliye, Daru’l Mearif, Mısır, Trz: 5/76.

¹⁹ İlgili yorumlar için bkz: et-Taberî, *Câmiu’lBeyân an-Te’vili’l-Kur’ân*, 10/56,62; el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkami’l-Kur’an*, 12/79-84.

²⁰ el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkami’l-Kur’an*, 12/80.

²¹ el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkami’l-Kur’an*, 12/83.

²² Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s- Sünne*, VII/432.

Diğer taraftan, Enes b. Mâlik, Ubey b. Kâb, Zeyd b. Erkam, Semûre b. Cündeb, İbn. Abbas, İbn Mesud, Abdurrahman b. Avf ve Hz. Osman'ın da aralarında bulunduğu yirmiden fazla sahabenin rivayet ettiği hadiste 'Kur'an'ın yedi harf üzere indiği'²³ ifade edilmektedir. Bu hadisın manası üzerine birbirinden farklı kırka yakın görüş belirtilmiştir. Tefsir, hadîs, kırâat ve fıkıh alanlarında önemli yeri olan Suyutî'nin de sıkça atıfta bulunduğu Endülüs'lü âlim Mursî (ö. 655/1207) ise İbn Hibban'ın, ülemanın yedi harfin anlamına ilişkin otuz beş görüş aktardığını söylediikten sonra şu değerlendirmeyi yaptığını nakleder: "Bu otuz beş görüş, Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğine yönelik olarak âlimlerin görüşüdür. Bunlar birbirine yakın görüşler olup, isabetli görüşler olma ihtimali olduğu kadar isabetsiz olma ihtimalleri de vardır." Bu hususa ilişkin Mursî'nin değerlendirmesi ise şöyledir: "Bunlar birbirine yakın görüşlerdir; ancak dayanaklarını, kimden nakledildiğini ve niçin yedi harf ile sınırlandırıldığını anlayamadım. Zira bunlar Kur'an'da mevcut olan şeylerdir. Bu hususa ilişkin yapılan tahsisin manasını çözemediğim gibi kimi ifadelerin manasını da anlayamadım. Dahası bu görüşlerin pek çoğu, konu ile ilgili Buharî'de geçen hadise de ters düşmektedir. Zira ne o hadiste, ne okunan ayetlerde, ne de o ayetlerin tefsirinde ihtilaf edilmiştir. İhtilaf edilen husus yalnızca harflerin kıraatidir. Dolayısıyla halkın [âlimlerin] çoğu yedi harf ile yedi kıraatin kastedildiği gibi bir zehâba kapılmıştır. Bu denli teknik bir tartışmada Suyutî'nin, yapılan bu değerlendirmeye yönelik cevabı '*Bu çirkin bir cehalettir.*'²⁴ demek olmuştur.

Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer, 'Ya Rabbi, hatalarımı bağışla' diyen birisine: 'Kasten yaptıkların için Allah'tan bağışlanma dile; zira hata ile yaptıklarından ise sorumlu tutulmayacaksın. Yine hata ile yaptıklarınızdan değil; kasıtlı olarak yaptıklarınızdan endişe ediyorum. Fakirliğinizden değil; çokluğunuzla övünmenizden korkuyorum. Amellerinizi küçük görmenezden değil; onları büyük ya da çok görmenezden korkuyorum.'²⁵ Benzer rivayet İbn Mesûd kanalıyla da yapılmıştır. Yine insanoğlunun hata, unutmaya ve bir şeyi yapmaya zorlanma dolayısıyla helâk edilmeyeceği belirtilmiştir.²⁶ Bazı müfessirler de bilinçli olarak ortaya konan davranışta '*kasıt*'; bilinçli olmadan ortaya konan davranışta '*hata*' olduğunu ifade etmişlerdir.²⁷ Adeta çift taraflı denge halini işaret eden bu iki kavramın yapılacak değerlendirme ve eleştirinin vasfını belirlemede önemli olduğunda kuşku yoktur.

²³ İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, İstanbul, 1992: III/7995; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an-Te'vîli'l-Kur'ân*, 1/26.

²⁴ Suyutî, Ebu Bekr Celâluddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Tahkik: Muhammed Ebu Fadl İbrahim, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1988: 1/141.

²⁵ İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 308.

²⁶ el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbâs Amme'stehere Mine'l-Ehâdisi Alâ Elsineti'n-Nâs*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1351. I, 433-434.

²⁷ Mâturidî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VIII/353.

Seçilen örneklerden hareketle, bunların dışında geleneksel ulemanın ilgili rivayetlere, yapılan yorum ve değerlendirmelere dönük herhangi bir olumsuz söylem ve tavırlarının olup olmadığına yönelik bir soru sorulabilir. Denilebilir ki olumsuz söylem, tutum ve tavır içeren örnekler elbette vardır. Onlar bu çalışmanın ana konusu olmadığı için buraya dâhil edilmemiştir. Bununla birlikte ilgili dönemlerin siyaset, mezhep taassubu hatta mezhep kavgalarının da işin içine karıştığı kimi negatif örneklerden kısaca söz edilebilir. Örneğin, çok yönlü bir âlim olan İbn Fûrek'in²⁸ (ö. 406/1015), h. 404 (1013) yılında Gazneli Mahmud'un daveti üzerine Gazne'ye gittiğinden ve onun sarayında bölgede yaygın olan Kerrâmiyye'nin²⁹ ileri gelenleriyle yaptığı münazaralarda üstün başarılar gösterdiğinden bahsedilir. Ancak yenilgiyi hazmedemeyen Kerrâmiler tarafından sultana şikâyet edilen İbn Fûrek'in, ruhu araz olarak kabul ettiği, ölümüyle birlikte Hz. Peygamber'in ruhunun da yok olması dolayısıyla nübüvvetinin de sona erdiğine inandığı ileri sürülmüştür. Sultanın huzuruna getirtilen İbn Fûrek, bunun bir iftira olduğunu söyleyince serbest bırakılarak ödüllendirildiği ve ülkesine dönmesinin sağlandığı ifade edilmiştir. Bir rivayete göre ise İbn Fûrek'in, Nişabur'a dönerken Kerrâmiler tarafından zehirletilmesi üzerine yolda öldüğü söylenmiştir.³⁰ Şayet bu rivayet doğru ise ölümünde bir iddianın, hedef göstermenin, siyasetin ve mezhep kavgalarının etkisinin olmadığı iddia edilemez.

²⁸ H. 330/941 yılı civarında İsfahan'da doğduğu tahmin edilen İbn Fûrek, kelâm, fıkıh, usûl-i fıkıh, tasavvuf, tefsir, tabakat ve nahiv ilimlerinde eser vermiş çok yönlü bir âlimdir. Ancak daha çok tefsir, tasavvuf ve özellikle kelâma dair görüşleriyle dikkat çekmiştir. İlmî meclislerde Mu'tezile'yi eleştirdiğinden dolayı bölgenin emirine şikâyet edilmiş ve işkenceye tâbi tutulduktan sonra Şiraz'a sürgüne gönderilen İbn Fûrek, Ehl-i sünnet'in görüşlerini başarıyla savunmuş bir âlim olduğu ifade edilmektedir. Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Fûrek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 495. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

²⁹ IX. yüzyılın sonlarından itibaren başta Horasan ve Maveraünnehir olmak üzere Irak, Suriye, Hicaz ve Yemen gibi bölgelerde büyük yankı uyandıran Kerrâmiyye, başlangıçta Mürcie'nin bir alt grubu olarak ortaya çıkmış; Allah ve sıfatları konusundaki antropomorfist fikirleri dolayısıyla da Sıfatiyye, Mücessime veya Müşebbihe'nin alt grupları arasında sayılmıştır. Kerrâmiler, Allah'ı zatın (cevher) birliği şeklinde tanımlamış; keyfiyetinin ise kendisinden başkası tarafından bilinmeyeceğini ifade etmiştir. Ancak sonraki bazı Kerrâmiler bu telakkiyi Allah'ın diğer cisimlere benzemeyen bir cisim olduğu şeklinde yorumlamıştır. Onlara göre zatıyla kaim olan her şeye cisim denildiğine göre Allah'a da bu anlamda cisim denebileceğini söylemişlerdir. İmanı sadece ıkrar olarak tanımlayan mezhebin kurucu ismi Muhammed b. Kerram ve taraftarlarına göre kalp ile tasdik etmek iman olmadığı gibi dil ile ıkrarın dışında hiçbir şey iman değildir. Aynı şekilde küfür de Allah'ı dil ile tanımadığı ve inkâr etmekten ibarettir. Nübüvet ve risalet, nebi ve resulün doğuştan sahip olduğu iki özelliiktir. Onların böyle bir göreve getirilmesi vahiy, mucize ve ismet sıfatıyla değil doğuştan sahip oldukları bu iki sıfat sebebiyledir. Bu özelliklere sahip kimselerin nebi ve resul olarak gönderilmesi Allah'a vaciptir. Yine bu hareket mensupları nebilerin mutlak masumiyetine karşı çıkmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 294-296. Ankara: TDV Yayınları, 1988; Doğan, Hüseyin, Kerrâmi Söylem ve Yansımaları, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, 202-276.

³⁰ Yavuz, "İbn Fûrek". 19: 496.

Diğer taraftan telif ve tasnif ettiği eserlerle kıraat, tefsir, meânî, hadis, fıkıh ve tarih alanlarında önemli bir otorite kabul edilen Taberî, hayatının elli yıldan fazla süresini geçirdiği Bağdat'ta Hanbelî ve Zâhirî mezhebi mensuplarının kendisine düşmanlıkları yüzünden büyük sıkıntı çektiği ifade edilmektedir. Kendisi, Ahmed b. Hanbelî'yi fakih olarak kabul etmemiştir. Kur'ân'da yer alan "makâm-ı mahmûd"³¹ Hanbelîler'in Resûl-i Ekrem'in arşta Allah'ın sağ yanında oturacağı makam diye yorumlamalarını kabul etmemesi, düşmanlığın nedenlerinden gösterilir. Bundan dolayı bazı Hanbelîler evini taşlamış ve kendisine zulmetmişlerdir. Kimi yorumları, Şiîler'le aynı görüşte olduğu ithamının yapılmasına yol açmıştır. Bağdat'ta vefat eden Taberî muhaliflerinin çok olması sebebiyle ölüm haberi gizli tutulmuş; Şiîlik'le itham edilmesi yüzünden az bir cemaatin iştirakiyle vefat ettiği evde gece vakti defnedilmiştir.³²

Yine müfessir, muhaddis, Şâfiî fakihî ve tarihçiliği ile bilinen aynı zamanda ilmî dehâya ve mücadeleci mizaca sahip olduğu söylenen Bikâî (885/1480), hayatının en verimli safhasını münâzara, mücâdele ve yazışmalarla geçirmiştir. Mücadelesine halkın inancı ifsâd ediliyor endişesi ile başlamış ve hakkı ikame için bunlara karşı koymayı dinî bir vazife saymıştır. Ancak büyük mutasavvıflardan Muhyiddîn İbn-i Arabî ve İbnu'l Fârid hakkındaki tenkitlerini tekfir derecesine ulaştırmış olması ve Gazalî hakkında tenkitlerde bulunması onun yapacağı birçok hizmete mâni olmuştur. Muhyiddîn İbn-i Arabî'yi 'ittihad ve hulûl' ile ilgili sözleri dolayısıyla tekfir etmiş; Suyutî ise Muhyiddîn İbn-i Arabî'yi savunma sadedinde bir risale kaleme almıştır. İbnu'l Fârid hakkındaki tenkitlerini neşredince münakaşalar iyice alevlenmiş; ümerânın devreye girmesiyle halkın onu öldürmesi engellenmiştir. Bikâî, bu anlamda mücadelesini sürdürmeye devam edince halkın işkencesi ile karşı karşıya kalmış; hatta Gazalî hakkında söyledikleri dolayısıyla halktan birisi tarafından bitkin hale düşünceye kadar dövüldüğü; halk tarafından linç edilmekten sonra kurtulduğu, rivayet edilmiştir.³³ Bikâî'nin bahsi geçen isimler hakkındaki tenkit ve eleştirinin konusu ve üslubunun mahiyeti kendi içerisinde kimi rezervlerimizi barındırmakla birlikte, konunun derinlemesine tahlile muhtaç olduğu açıktır. Ancak düşünce ve yorumları sebebiyle mezkûr örneklerde kendisine revâ görülen tutum ve davranışların yanlış olmadığını düşünebilecek akli selim fitratı müstakim birisinin var olduğu düşünülemez.

³¹ el-İsrâ 17/79.

³² Fayda, Mustafa "Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 315. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

³³ Kara, Necati, *Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum, 1981: 38-42.

SONUÇ

Dinin aslı unsurlarını inkâr, temel değerlerine hakaret olmadığı müddetçe, dinî konularda yapılan yorumların ve değerlendirmelerin isabetli olmadığı düşünül-
düğünde buna yönelik yaklaşım, geleneksel ulemanın da pek çok ayetin tefsir ve te'vilinde ifade ettiği gibi *'bu onların yorumu'* demek olmalıdır, diye düşünüyoruz. Kanaatimiz odur ki dinî konularda makbul görülmeyen yorumlar için yapılması gereken öncelikli davranış, kimi müfessirlerin de belirttikleri gibi bilinçli olarak yapılmayanlarda *'hata'* bilinçli olarak yapılanlarda ise *'kasıt'* olabileceğini varsay-
maktır. Sonrasında yapılabiliriyorsa, ilmi delil ve ispat kapasitesiyle ilgili yorumların ortaya konan düşüncelerin yanlış veya tutarsız olduğunu ispat olmalıdır. Doğru olduğu düşünülen yorumlar için tavır ise yine kimi müfessirlerin yaptıkları gibi doğru olduğunu beyan etmek; bununla birlikte varsa eksikler, uygun üslupla dile getirmek, gerekiyorsa eleştirmek olmalıdır. Bunun ötesinde yorum sahibinin dü-
şünce ve fikirleri sebebiyle niyetiyle yargılamak, toplum nezdinde sapkın düşünceli biri olarak damgalamak, hedef göstermek; hele hele kamuoyunun ya da ilgili kitle-
lerin desteğini arkada varsayarak susturmaya ve yok etmeye çalışmak asla bir mü-
mine yakışacak davranış değildir. Dahası buna dinin cevaz vereceğini varsaymak, mümine yakışmayacak davranışın diğer bir şeklini oluşturacaktır. Fikrin, yorumun ya da değerlendirmenin sahibi aşağılanmadığı, hakaret edilmediği ve hedef göste-
rilmediği müddetçe fikre, yoruma veya değerlendirmeye dönük her eleştiri haklı ve değerlidir. Bunların tutarlı olup olmaması, yapılacak değerlendirmenin konusu olarak kabul edilmelidir. Yapılacak bu değerlendirmenin sonucu ise sadece yapılan eleştirinin, tutarlılığını ve kalitesini belirler; bunun ötesinde değerlendirme sahibi-
ne bir hak sunmaz.

Örnek olarak kimi ayetlerin tefsir ve te'vili kapsamında aktarmaya çalıştığımız klasik dönem müfessirlerinin yaklaşımlarında da görüldüğü gibi, ayetlerin anlam dünyalarını daraltan, bağlamı ihmal eden ve kelimelerin ya da kavramların kaldır-
amayacağı anlamları yüklemek suretiyle ifade edilen yorum ve değerlendirmeler hariç, yapılan yorumlara müsamahakâr davranabilmek esas olmalıdır. Hesabı veri-
lemeyecek duygusal reflekslerle hareket etmek mümin davranışı olamayacağı izah ötesi bir durum olduğunda kuşku yoktur. Yanlış olduğu ya da tutarlı olmadığı kabul edilen yorumun kendisinden ziyade, yorumun sahibine kurulacak hüküm cümlesi Ulûhiyyet makamına aittir. Onu söyleyebilecek yegâne varlık da cenab-ı Allah'tır. Bunun ötesini işaret etmek, öfke uyarmak ve hedef göstermek ise yanlıştır. Böylesi bir yanlış ise kamu hukukunu ihlal olarak değerlendirilebilir. İlgili yorumların ka-
mu hukukunu bozacak düzeyde değerlendirilmesi halinde ise muhatap, kamunun ilgili kurumları olmalıdır. Bunun kararını verecek yer, kamu adına bu gücü kullanan ilgili makamlardır. Bu tür durumlarda bireyin, kamu otoritesinin görev alanına giren hiçbir eyleme yönelmemesi evvel emirde kendisinden beklenen davranıştır.

KAYNAKLAR

- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l- Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs Amme'stehere Mine'l-Ehâdisi Alâ Elsineti'n-Nâs, Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1351.
- Bikâî, İbrahim b. Ömer, Nazmu'd-Dürer f Tenâsübi'l-Âyâti ve's-üver, Dâru'l-Kitâbi'l İslamiyye, Kahire, Trz.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garânîk". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (13: 361-364). Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Doğan, Hüseyin, Kerrâmi Söylem ve Yansımaları, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015.
- Fayda, Mustafa "Taberî, Muhammed b. Cerîr, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (39: 315-319). Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, el-Müsned, İstanbul, 1992.
- İbn Mücâhid, Kitâbu's-Seb'a, Tahkîk: Şevki Dayf, Daru'l- Maârif, Beyrut, 1988.
- Kara, Necati, Burhânuddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî ve Tefsirindeki Metodu, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum, 1981.
- el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Câmiu li Ahkami'l-Kur'an, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (25: 294-296). Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed, Te'vilâtu'l-Kur'an, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- er-Râzî, Fahrüddin, et-Tefsîru'l- Kebir, Daru'l Mearif, Mısır, Trz.
- , el-Metâlibu'l-Âliye, Daru'l Mearif, Mısır, Trz.
- et-Taberî, Ebu Cafer İbn-i Cerir, Tah. Mahmut ve Ahmet Muhammed Şakir, Câmiu'lBeyân an-Te'vili'l-Kur'an, Daru'l Mearif, Mısır, 1968.
- ez-Zerkeşi, Bedruddin, Muhammed b. Abdillâh, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân. (thk. Yusuf Abdurrahman), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1990.
- İlhan, Avni. "Bâtiniyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (5: 190-194). Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Suyutî, Ebu Bekr Celâluddîn Abdurrahman, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an, Tahkik: Muhammed Ebu Fadl İbrahim, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Fûrek", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (19: 496-497). Ankara: TDV Yayınları, 1988.

EMR-İ BİL-MA'RUF VE NEHYİ ANİ'L-MÜNKER İLKESİ BAĞLAMINDA ELEŞTİRİ ÜSLÛBU

Bekir KARADAĞ*

GİRİŞ

İyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma yönündeki fiilî, kavli ve kalbî bütün faaliyetler için kullanılan dinî, ahlâkî ve hukûkî¹ bir tabir olan *emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker* kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de dokuz ayette “*ma'rûfu emretme, münkeri nehyetme*” anlamına gelen kalıplarla geçmektedir.²

“*Bilmek, tanımak, düşünerek kavramak*” anlamındaki “arefe” fiilinin ismi mefulü olan ma'rûf, sözlükte “*bilinen, tanınan ve benimsenen şey*” gibi anlamlara gelmektedir. “*Bir şeyi bilmemek, bir şey zor ve sıkıntılı olmak*” gibi anlamlar taşıyan “enkere” fiilinden türeyen ve ma'rufun zıddı olan münker kavramı ise “*tasvip edilmeyen, yadırganan ve sıkıntı duyulan şey*” demektir.³

Kur'ân-ı Kerîm'de hangi davranışların ma'rûf, hangilerinin münker olduğu açıkça belirtilmediği, ayrıca ma'rûf ve münker kavramları tahsis edilmediği için genel anlamda ma'rûfun dinin yapılmasını gerekli gördüğü (vacip) veya tavsiyeye ettiği (mendup); münkerin de bunların zıddı olan söz ve davranışların (haram/mekruh) tamamını içerdiği kabul edilmektedir.⁴ Öte yandan ma'rûfun akl-ı selimin razı olduğu ve ruhun huzur duyduğu iyi ve güzel olan şeyler olduğu da ifade edilmektedir.⁵

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Asst. Prof., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Muş, Turkey b.karadag63@hotmail.com.tr/https://orcid.org/0000-0003-4317-1478

¹ Emr-i bi'l-maruf nehyi ani'l-münker ilkesini önemseyen Ebu Hanîfe'ye göre bu prensip, fıkıhı ekberin esaslarından biridir. Ona göre fıkıhı ekber, itikad amel ve ahlaki kapsayan fıkıhtır. Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat* (İmâretü'l-Arabîyye: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999), 78.

² Bk. Mustafa Çağrıncı, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”, *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 11: 139.

³ Bk. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sader, 1414), 9: 239; Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Firûzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, Thk: Muhammed Nuaym el-Arksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 1: 487; Muhammed Amim el-İhsân el-Müceddidi el-Bereketî, *et-Ta'rifâtü'l-Fıkhîyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1407/1986), 211; Sa'dî Ebu Habîb, *el-Kâmûsu'l-Fıkhî Lügaten ve Istihlâhen* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1408/1988), 361; Çağrıncı, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”, 11: 138.

⁴ Çağrıncı, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”, 11: 138. Kur

⁵ Örneğin Kurtubî, ma'rûfu akl-ı selimin razı olduğu ve ruhun huzur duyduğu iyi ve güzel olan şeyler olarak tarif eder. Bk. Allâl el-Fâsî, *İslâm Hukuk Felsefesi: Kaynaklar Yöntemler Ve Amaçlar*, trc: Soner Duman-Osman Güman (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 232.

Hak ve hakikat adına yanlışa müdahale etmek anlamında kullanılabilir tenkit/eleştiri, İslâm'ın önemli ilkelerinden "*emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker*" prensibi ile yakından ilgilidir. Zira Allah adına yapılan tenkit, *nehy-i ani'l-münker* vazifesinin yerine getirilmesinin bir yoludur. Öyle ki bu manadaki tenkidin bir yönden ibadet olduğunu bile söylemek mümkündür.

Emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker prensibi gereğince yapılacak tenkidin gelişmesi güzel olmayıp bazı temel ilkelerinin olması gerekmektedir. Bu şekilde yapılan tenkidin teşvik ve tatbik edilmiş olması bir yana, bunun bir ödev ve sorumluluk olduğu bile söylenebilir.

Bu çalışmada İslâm'ın dinî, ahlâkî ve hukûkî bir prensibi olan *emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker* ilkesi bağlamında eleştirinin mahiyeti ve eleştiri üslûbu ele alınacaktır.

1. Emr-i bi'l-Ma'ruf Nehyi ani'l-Münker Prensibi

1.1. İlkenin Temelleri

İslâm dininin önemli ilkelerinden biri olan *Emr-i bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* prensibinin ayet ve hadislerden birçok delili bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de bu ilke için delil getirilen ayetlerden bazıları şunlardır: "*Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız. Ehl-i kitap da inanmış olsalardı elbette onlar için hayırlı olurdu; içlerinden inananlar da var, fakat çoğu yoldan çıkmıştır.*" (Al-i İmrân 2/110). Bu ayette hayırlı ümmet olmanın şartı olarak ma'rufu emretme ve münkeri nehyetme vasfı gösterilmiştir.

"*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.*" (Al-i İmrân 2/104). ayetinde ise İslâm toplumu içinde marufu emreden münkeri nehyeden bir gurubun bulunması emredilmiştir.

Dinin ikinci kaynağı olan hadislerden söz konusu ilke için zikredilen önemli deliller bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: "*Canımı gücü ve kudretiyle elinde tutan Allah'a yemin ederim ki, ya iyilikleri emreder ve kötülüklerden nehyedersiniz, ya da Allah kendi katından yakın zamanda üzerinize bir azab gönderir. Sonra Allah'a yalvarıp dua edersiniz ama duanız kabul edilmez.*"⁶

"*Sizden kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin. Şayet eliyle değiştirmeye gücü yetmezse, diliyle değiştirsin. Diliyle değiştirmeye de gücü yetmezse, kalbiyle düzeltme cihetine gitsin ki, bu imanın en zayıf derecesidir*"⁷

⁶ Tirmizî, "Fiten", 9

⁷ Müslim, "İmân", 78; Tirmizî, "Fiten", 11; Nesâî, "İmân", 1.

1.2. İkenin İslâm Kültüründeki Yansıması

Emr-i bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker prensibi, Müslümanlar arasında o kadar önemli bir hal almış ki İslâm tarihinde kültürel birçok etkide bulunmuştur. Bu prensip, İslâm dünyasında zuhur edip yaygınlık kazanan önde gelen itikâdî mezheplerden biri olan Mutezilenin itikadi ilkelerinden biri kabul edilmiş ve tevhid, adl, menzile beyne menziletayn, va'd ve vaid ile beraber bu mezhebin beş esasından biri sayılmıştır.⁸ *Emr-i bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* ilkesi, Mu'tezile için kurumsal anlamda son sırada yer alsada da adalet ve tevhid sıfatlarından daha önce ve erken denebilecek bir dönemde fark edilmiştir.⁹

İslâm dünyasında hukuki açıdan bazı sonuçları da bulunan bu prensip, hisbe teşkilatının kurulmasına öncülük etmiştir.¹⁰ Hz. Peygamber döneminden itibaren varlığı bilinen hisbe, Hz. Ömer'in halifeliği döneminde tam teşkilatlı bir müessesese haline gelmiştir.¹¹ İyiliğin emredilmesi ve kötülüklerin sakınılmasına nezaret etmek esasında bütün Müslümanların yerine getirmesi gereken müşterek bir vazife iken¹² bazı emirlerde olduğu gibi, bunun da bir gurup Müslüman tarafından ifa edilmesi, diğerlerini mesuliyetten kurtardığı için¹³ İslâmî müesseseler arasında, bu görevi yüklenen yeni bir kurum olan hisbe kurumu ortaya çıkmıştır.¹⁴

İslâm tarihinde bir ahlak zabıtası olarak görülen muhtesib, halk arasında dolaşarak nerede ve ne şekilde olursa olsun gördüğü münkeri ortadan kaldırarak bu görevi resmi olarak ifa etmeye çalışmıştır.¹⁵ Bu göreve atanacak kişinin Müslüman, akıllı, baliğ, güçlü ve âlim olmak gibi belli şartlara sahip olması gerektiği kabul edilmiştir.¹⁶

⁸ Bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2: 678-679. Ayrıca bk. İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, trc. M. SâimYeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 105-108.

⁹ Mahsum Aytepe, "Mu'tezile Kelamında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i bi'l-Ma'rûf Nehy-i 'ani'l-Münker İlkesi", *Mukaddime Dergisi*, 2017, c. 8, sayı: 1, s. 87.

¹⁰ Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti Ve Müesseseler Tarihi* (İstanbul: Kayhan Yayınevi, 1999), s. 214; Zuhayli, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 8: 481.

¹¹ Kazıcı, *İslâm Medeniyeti Ve Müesseseler Tarihi*, 214.

¹² Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'uUlûmi'd-Dîn*, trc. Abdulhak Duran (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 2: 357.

¹³ Ebû Muhammed Şerefüddin Abdullah b. Muhammed b. Ali İbnü't-Tilimsâni, *Şerhü'l-Meâlim fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Alemül-Kütüb, 1999/1419), 1: 341.

¹⁴ Kazıcı, *İslâm Medeniyeti Ve Müesseseler Tarihi*, 214

¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 357; Kazıcı, *İslâm Medeniyeti Ve Müesseseler Tarihi*, 216; Yusuf Eşit, *İslâm Kamu Hukukunda Devlet Birey İlişkisi (Şâfi'i Mezhebi Örneği)* (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2015), 118.

¹⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 357.

1.2. İlkenin Aşamaları

Yukarıda verdiğimiz hadisten anlaşıldığı kadarıyla başta münkeri izale etmeyi hedefleyen *Emr-i bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker* ilkesinin pratik hayattaki yansıması, başka bir ifadeyle aksiyon merhalesinin birden fazla yolu bulunmaktadır. Buna göre söz konusu ilkenin mükellefin gücü ile doğrudan orantılı olarak üç aşaması bulunmaktadır. Bunlar fiili müdahale, sözlü müdahale ve son aşama olan kalben buğz etmektir.

Münkeri ortadan kaldırmanın ilk aşaması fiili müdahaledir. Müslüman'ın gördüğü münkeri el ile düzeltme merhalesi olan bu vazife¹⁷, İslâm tarihinde devlet eliyle yapılmış ve bunun için yukarıda ifade ettiğimiz hisbe teşkilatı kurulmuştur. İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) zor kullanmak ve haram olan maddeleri kırıp dökmek için devlet tarafından görevli olmak gerektiğini ifade etmektedir.¹⁸ Zira devlet tarafından görevli olunmaması halinde fiili müdahale ile yapılacak fiili hisbe görevi kaosa yol açacaktır.

Münkeri izale etmenin İkinci aşaması olan söz ile ifade etme, birinci aşamanın mümkün olmadığı durumlarda takip edilmesi gereken merhaledir.¹⁹ Konumuzun temelini teşkil eden bu aşamanın şunlardan ibaret olduğu ifade edilmektedir.

1. *Bilgilendirmek*: Kötülüğü yapan kişinin bu davranışı bilgisizlikten kaynaklanıyorsa yapılacak tenkidin ilk aşaması, onu söz konusu davranışından vazgeçirmek için kişiyi konu hakkında bilgilendirmektir.²⁰ Bu aşamada yapılması gereken bir faaliyet de ikna edici akli ve mantıki deliller öne sürerek kişiyi kötülükten vazgeçirmeye çalışmaktır.²¹

2. *Nasihat etmek*: Konu hakkında bilgilendirilen kişi kötülük yapmaya devam ediyorsa sonraki aşamada, yumuşak ve kalbi etkileyen sözlerle nasihat edilmelidir.²² Bu aşamada nasihat mümkün merteye yumuşaklık ve güzellikle yapılmalıdır.²³ Gazzâlî, bazı kimselerin nasihat ve uyarılarda kıymayı din gayreti saydıklarını hâlbuki bunun acemice ve faydasızca bir gayret olduğunu, zira bunun kötülüğü daha da derinleştirebileceğini ifade eder. On göre asıl din gayreti kızmakta değil; samimiyette, ihlasta, sonuç almanın gereklerine uymakta ve sonuç alıncaya kadar çalışmayı sürdürmekte ve sabırlı davranmaktadır.²⁴

¹⁷ Bk. Ebü Abdullah Muhammed b. İbrâhim El-Bekûri, *Tertibu'l-Furûk ve İhtisârûha*, thk. Ömer b. Abbâd (Rabat: Vizâretü'l-Evkâfve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994/1414), 2: 487.

¹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 359.

¹⁹ El-Bekûri, *Tertibu'l-Furûk*, 2: 487.

²⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 359.

²¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 368.

²² Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 360.

²³ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 369.

²⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 369.

3. *Sert sözlerle uyarmak*: Bu aşamada yapılacak tenkidin son aşaması ise kötülük yapan kimsenin sert sözlerle uyarılmasıdır.²⁵

Üçüncü aşama olan kalbinden buğzetme ise son aşama olup²⁶ istitaat/güç yertirme ile yakından ilgili olup kişinin imanı ile ilgili bir durumdur. Burada münkeri gören kişinin kalbi ile buğzetmesinin anlamı onu çirkin/kerih görmektir. Burada izale ve münkeri değiştirme gibi bir durum yoktur, sadece bunun için elinden geleni yapma vardır.

2. Emr-i Bi'l-Ma'rûf Nehyi Ani'l-Münker İlkesine Göre Tenkit ve Tenkit Uslûbu

Bir şeyin iyisini kötüsünden bilip ayırt/temyiz etme veya bir şeyin kusurunu göstermek, ayıbını ortaya koymak gibi anlamlara gelen “نقد” fiilinden türeyen tenkid²⁷, Hak ve hakikat adına yanlışla müdahale etmek anlamında kullanılabilir. Bu bağlamda tenkit/eleştiri, İslâm'ın önemli ilkelerinden *emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker* prensibi ile yakından ilgilidir. Tenkidi “*emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker*” bağlamında ele almamızın sebebi, tenkidin aslının bu ilkenin bir ayağı olan “*münkeri yasaklama*”nın bir yansıması olmasındandır. Udeh'in ifadesiyle tenkidin aslı, “*nehyi anil münker*”dir.²⁸ Buna karşın emr-i bil ma'ruf nehyi anil-münkeri tenkidin bir çeşidi olarak görenler de bulunmaktadır.²⁹ Hangi görüş kabul edilirse edilsin tenkid ile İslâm'ın mühim ilkelerinden biri olan iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama arasında ayrılmaz bir ilişki bulunmaktadır. Ayrıca “*emr-i bi'l-maruf nehyi ani'l-münker*” bağlamında tenkit usul ve yöntemi konusunda tespit edeceğimiz hususlar, daha çok hisbe vazifesi icra edilirken uyulması öngörülen esaslarla yakından ilgilidir.

Özgür düşünmeyi teşvik eden İslâm'daki düşünce hürriyeti, görüş hürriyetinin yanında tenkit ve söz söyleme hürriyetini de beraberinde getirmiştir.³⁰ Buna göre hak ve hakikat adına yanlışla müdahale etmek anlamında kullanılabilen tenkit, İslâm tarafından makbul görülmüş ve hatta teşvik edilmiştir. Öyle ki İslâm tarihi-

²⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 360. Bunlardan sonraki aşamalar olan “*kötülüğü zor kullanılarak önlemek*” ve “*kötülüğü önlemek için kavga etmek ve gerekirse savaşmak*”, daha çok devletin yapacağı görevler olup, bunları yapacak kişin devlet tarafından desteklenmesi gerekir. Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 360.

²⁶ El-Bekûrî, *Tertibu'l-Furûk*, 2: 487

²⁷ Râid Emîr Abdullah er-Râşid, *En-Nakd Beyne'l-BinâiVe'l-Hedm: Rû'yetenİslâmiyeten* (Musul: Menşürâtu Mektebeti'l-Misâk, 1431/2010), 33.

²⁸ Abdulkadir Üdeh, *et-Teşriu'l-cinâiyü'l-İslâmi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabi, ts.), 1: 512.

²⁹ Ömer b. Hasan b. İbrahim Er-Râşidî, *Et-Tefkiru'n-Nâkid Min Manzûri Terbiyyeti'l-İslâmiyye* (Mekke: Câmi'atu Ümmi'l-Kura, 2006), 125.

³⁰ Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, trc. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi ulus, Abdürrahim Erul, Yunus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız (İstanbul: Risale Yayınları, 1994), 8: 445. Buna karşın bazı tenkitlerin de makbul görülmediği hatta bunların haram kabul edildiğini de ifade etmek gerekir. Bk. er-Râşid, *En-NakdBeyne'l-BinâiVe'l-Hedm*, 41.

nin ilk dönemlerinden itibaren tenkidin birçok örneğini bulmak mümkündür.³¹ Tenkidin naslardan birçok dayanağı zikredilebilir. Örneğin, Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e yönelik bazı hitaplar yer almaktadır. Bazı araştırmacılar tarafından Allah Teâlâ tarafından Hz. Peygamber'e yapılan birer eleştiri olarak görülen bu hitaplardan bir kısmı şunlardır.³²

1. *Abdullah İbn Ümmü Mektûm olayı* (Abese 80/1-10).

2. *Bedir esirleri meselesi* (Enfal 8/67-69).

3. *Tebük seferine katılmak istemeyen münafıklara izin verilmesi* (Tevbe 9/43-46, 49, 81).

4. *Eşleriyle olan bir meseleden dolayı helal olan bir şeyi kendisine haram kılması şeklindeki tahrir meselesi* (Tahrir 66/1-3).

5. *Münafıkların başı olan Abdullah b. Übeyy'in ölmesinden sonra iyi bir mü'min olan oğlunun ricası üzerine Hz. Peygamber'in de onu kırmayarak münafık ve müşriklere dua/istiğfar meselesi* (Tevbe 9/80).

6. *Münafıkların cenaze namazına iştirak meselesi* (Tevbe 9/84).

7. *Fakirlerle ilgili uyarı* (Kehf 18/28).

Kur'ân-ı Kerim'de yanlış davranışta bulunanlar ayırt edilmeksizin uyarılmıştır. Nitekim en seçkin tabakayı oluşturan ve vahyin ilk muhatabı olan sahabeler de eleştirilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de sahabeye yapılan eleştirileri üç ana başlıkta toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi dünyevî faydaya dayalı davranışlarla alakalı iken ikincisi ifrat ve tefrit konularıyla ilgilidir. Üçüncü mevzu ise maneviyatın ihmal edilmesi hakkında olmuştur.³³

Sahabe, Kur'an'daki eleştirilere karşı olumlu bir tavır sergileyerek durumlarını düzeltmiş ve bu, onlarda bir anlayış haline gelmiştir. Örneğin Hz. Ebu Bekir hilafete geldiğinde minbere çıkıp "Sizin hakkınızda Allah'a itaat ettiğim sürece bana itaat edin, isyan ettiğimde sizin üzerinizde bana itaat etme mecburiyetiniz yoktur" demesi bunun bir göstergesidir.³⁴

Bunun yanında Hz. Ebû Bekir'in vefatı üzerine hilafete gelen Hz. Ömer ile reaya arasında bir hutbe esnasında geçen şu muhavere de eleştirinin boyutunu ifade etmesi açısından önem arz etmektedir: "Ey Müslümanlar! Eğer ben haktan sapar, benden önce sizi yöneten Ebû Bekir'in ve Rasûlullah'ın yolundan ayrılırsam bana ne ya-

³¹ Bk. Üdeh, *et-Teşri'u'l-cinâi*, 1: 512

³² Bk. İhsan Arslan, "Kur'an'da Eleştiri Kültürü: Peygamber Örneği", *Ekev Akademi Dergisi*, 15/48 (Yaz 2011), 92.

³³ Abdülkerim Bingöl-Mehmet Salmazzem, "Sahabenin Hatalarına Dönük Kur'ân'daki Uyarılar", Şarkiyat ICSS'17 Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı, Edt: Mehmet Bilen ve Diğerleri (Diyarbakır: Y.y., 2017), 139-149.

³⁴ Üdeh, *et-Teşri'u'l-cinâi*, 1: 512.

parsınız.” “Eğer yoldan saparsan ey Ömer! Seni bu kılıçlarımızla doğrulturuz.” “Yoldan saparsam beni düzeltmeseniz sizde, siz beni düzeltmek isterseniz ben bunu yapmasam bende bir hayır yoktur. Bana böyle bir cemaat nasip ettiği için Rabbime yüz binlerce kez hamdolsun!”³⁵

Aşağıda ilkelerini vereceğimiz tenkit, İslâm tarafından makbul görülmüş ve teşvik edilmiştir. Öyle ki İslâm tarihinin ilk dönemlerinde tenkidin birçok örneğini bulmak mümkündür.³⁶

2.1. Tenkidin Yapılacağı Hususlar

İslâm âlimleri, tenkidin yapılacağı hususları Allah haklarını ilgilendirenler, yalnız Allah haklarıyla ilgili münkerler ve son olarak sadece kul haklarıyla ilgili olan münkerler olmak üzere üçe ayırırlar.³⁷ Bunlardan öncelikle tenkit konusu olan münkerler, adam öldürmek ve gıybet yapmak gibi hem Allah hem de kul haklarının karışık olduğu münkerlerdir. Bu konuda korunması amaçlanan hak, ya kulların maslahatları veyahut toplum maslahatlarıdır.³⁸

İkinci olarak tenkit konusu olabilecek münkerler ise namaz kılmamak gibi ibadet konuları ve içki içmek gibi cemaat hakları, sırf Allah hakkı ile ilgili günahlardır. Allah hakları herhangi bir kimseye mahsus olmadığı için menfaati kamuya taalluk eden haklar olup günümüzde daha çok “kamu hakkı” tabiriyle ifade edilmektedir.³⁹

Son olarak tenkit edilecek olan kötülükler, sadece kul haklarıyla ilgili olan münkerlerdir. Kul hakları, bir şahsa ait mülkiyet ve başkasına ait olan mallara saygı göstermek gibi özel bir maslahatın taalluk ettiği haklardır.⁴⁰

Öte yandan Gazzâlî, hak olan mezheplere mensup kimselere karşı farklı mezhep görüşlerinden dolayı tenkit yapılamayacağını ifade etmektedir. Ona göre örneğin Hanefî mezhebinde olan kimsenin Şâfiî mezhebinden olan birini veya Şâfiî mezhebinden olan birinin diğerini, sırf farklı mezhep görüş ve uygulamalarından dolayı eleştirmesi caiz değildir. Fakat ona göre ehl-i sünnet dışı mezhep ve ekol mensuplarının doğru olmayan inanç ve uygulamalarının eleştirilebileceğini ileri sürer.⁴¹

³⁵ Salih b. Abdullah b. Humeyd, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman b. Mellûh, *Nadratu'n-Na'im fi Mekârimi'l-Ahlâki'r-Resûli'l-Kerim* (Cidde: Dârü'l-Vesile, ts.), 8: 3406.

³⁶ Bk. Üdeh, *et-Teşri'u'l-Cinâi*, 1: 512

³⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 371-372.

³⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 372; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 8: 483.

³⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 371-372; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 8: 483.

⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 371-372; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 8: 445.

⁴¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 368.

2.1. Tenkidi Yapacak Kişide Aranan Şartlar

2.1.1. Güç Yetirmek

Hisbe vazifesi olarak tenkit yapacak kişinin bu vazifeyi yapacak güce sahip olması gerekir. Gücü yetmeyen kişiye ne el ile ne de dil ile tenkit vazifesi yapmak vacip değildir. Böyle bir kişi, kötülöklere karşı kalbinde rahatsızlık, huzursuzluk ve nefret duymakla sorumluluktan kurtulmuş olmaktadır.⁴² İnsanlar genelde eleştiriden hoşlanmadıkları için kendilerini tenkit edenlere tepki gösterebilirler. Bunun da ötesinde bazıları karşı tarafa büyük zararlar dahi vermeye kalkışabilirler. Böyle bir ihtimalin bulunması durumunda tenkit yapmak kişiye vacip olmayacaktır. Bu durumda yapılması gerekli olan şey, kötülüğün yapılmasını görmemeye ve onunla ilgili haberleri duymamaya çalışmak bundan sakınmanın mümkün olmadığı durumlara da da-*imkân* bulması halinde- oradan hicret etmek gerekli olacaktır.⁴³ Abdulkadir Üdeh, "*emr-i bil-maruf nehyi ani'l-münker*" görevini yapacak kişinin emri yapmaya, nehyi ve münkeri değiştirmeye gücünün olmasının şart olduğunu ifade eder. Eğer kişi, bundan aciz ise bunun onun üzerine vacib olmadığını, masiyeti kalbiyle çirkin göreceğini ve münkeri yapmaya devam eden kişiyle ilişkisini keseceğini belirtir.⁴⁴ Âlimler, güç yetirmenin maddi yönden olabileceği gibi manevi yönden de olabileceğini ifade etmişlerdir.⁴⁵

Güç yetirmenin tersi ise zayıflık olarak görülmekte ve zayıflık da maddi olabileceği gibi manevi olabilmektedir. Beden kudretinin yeterli olmaması şeklinde acziyet, maddi zayıflık iken ilmi eksiklik veya oluşması muhtemel zarara katlanamaması, manevi acziyet/zayıflık olarak görülebilir.⁴⁶ Dolayısıyla tenkit vazifesinin alanında uzman, ilim sahipleri tarafından yerine getirilmesi de başka bir şart olan ilim sahibi olmayı gerektirmektedir.

2.1.2. İlim Sahibi Olmak

Nehy-i münker bağlamında tenkit vazifesi yapacak olan kişinin ilim⁴⁷ sahibi olması gerekmektedir. İlim sahibi olmayan insanın tenkit vazifesinin olmadığı belirtilmiştir. Zira ilim sahibi olmayan insan güçsüz insan gibi değerlendirilmiştir.⁴⁸ Gazzâlî, yeterli miktarda ilim sahibi olmayan kimselerin gelişi güzel hisbe/tenkit yapmaya kalkışmanın sevaptan çok günah kazandırabileceğini ifade eder. Zira ona göre bunların sebep oldukları zararlar çoğu zaman gerçekleştirdikleri yarardan çok

⁴² Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 363.

⁴³ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 364.

⁴⁴ Üdeh, *et-Teşri'u'l-cinâi*, 1: 497.

⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 363-64.

⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 363-64.

⁴⁷ Kuvvetli zan, ilim hükmünde kabul edilmiş, zayıf olan zan, vehim, vesvese ve kuruntular ise şeri ölçüler olmayıp ilim ifade etmezler. Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 367.

⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 366-367, 372.

daha fazla olabilir.⁴⁹ Yerine göre sadece akli ve mantıki delillerin kullanılmasının elzemiyet teşkil etmesi de tenkidi yapacak kişinin ilim sahibi olmasını zorunlu hale getirmektedir.⁵⁰ Öte yandan söz konusu acziyet, beden kudretinin yeterli olması şeklinde maddi acziyet olabileceği gibi ilmi eksiklik bakımından manevi acziyet de olabilir. Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği üzere söz konusu tenkit vazifesinin alanında uzman, ilim sahipleri tarafından yerine getirilmesi gerekmektedir

Burada âlim olmaktan kastımız sadece İslâmî ilimlerde uzmanlaşmak anlamında anlaşılmalıdır. Nice ilim dalları var ki bu ilim dallarında uzmanlaşan insanlar bulunmaktadır. Buna göre bir konuda uzmanlaşan kişi kendi alanıyla ilgili konularda tenkit yaparken çerçevesini sunacağımız ilkeleri gözeterek tenkitte bulunmalıdırlar. Böylelikle tenkit yapacak kişinin kendi alanında uzman, ilim sahibi olması bir zorunluluk arz ettiği anlaşılmaktadır. Zaten bununla ilgili bazı eserlerde kişinin emrettiği ve nehyettiği şeyi bilmesi gerektiği ifade edilmektedir.⁵¹

Bunların yanı sıra tenkidi yapacak kişinin takvalı, ihlâslı ve güzel ahlaklı olması⁵² gibi özelliklere sahip olması gerektiğini söylemek mümkündür. Bu hasletlere sahip olup da emr-i bil-maruf nehyi ani'l-münker ilkesi gereğince tenkit vazifesi yapan Müslüman iyiliklerin yapılmasına ve şerhlerin defedilmesine vesile olduğu için sevap kazanır.⁵³

Tenkrit yapacak kişinin iki önemli özelliği zikrettikten sonra tenkit faaliyetinin mahiyeti ile ilgili bir problem ortaya çıkmaktadır. Bu tenkidin bir hak mı yoksa bir sorumluluk/vazife mi? olduğu meselesidir. Günümüzde oldukça tatlı bir şekilde lanse edilen ve konuşma yetisi olan herkesin kendisine bahşedilen bir hak olarak gördüğü eleştirinin aslında bir hak mı veyahut bir sorumluluk mu olduğu izaha muhtaç bir durumdur. *Emr-i bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker* vazifesi, bütün ümmete yüklenmiş farz-ı kifaye bir görevdir.⁵⁴ Şârî, bu ve benzeri vaciplerin yerine getirilmesini belirli fert veya fertlerden istememiş, görevi yerine getirecek kişiyi dikkate almaksızın ümmet içinde bu görevin ifa edilmesini istemiştir. Zira bu gibi vacibler ile hedeflenen fayda, mükelleflerden bir kısmının yerine getirmesi ile gerçekleşmiş olmaktadır. Zira söz konusu faydanın meydana gelmesi, bu vacibin her mükellef tarafından yapılmasına bağlı değildir.⁵⁵ Başka bir ifade ile burada hedeflenen amaç,

⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 366-367.

⁵⁰ Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 368.

⁵¹ Bk. Bekûrî, *Tertibu'l-Furûk*, 2: 487.

⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 372; Râşid, *En-Nakd Beyne'l-Binâi'Ve'l-Hedm*, 49-54.

⁵³ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 372

⁵⁴ Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 242. Bu konuda farklı görüşler oluşmuştur. Bir görüşe göre bu görev, farzı ayndır. Bunlar, ayetteki "min" edatını tecridi olarak görürler ve bundan dolayı bu vazifenin bütün ümmete şamil olduğunu düşünürler. Genelde kabul edilen görüşe göre ise bu görev farz-ı kifayedir. Bunlar, ayetteki "min" edatını tebiz için olduğunu kabul ederler. Bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Birleşik Yayınları, ts.), 2: 366

⁵⁵ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 242.

mükelleflerin ayrı ayrı bu vazifeyi yerine getirmesi değil; sözü edilen görevin biza-tihi ifa edilmesidir. Bu bağlamda gücü yeten Müslüman ilim adamı için eleştirmenin hem bir hak, hem de bir vazife ve sorumluk olduğunu söylemek mümkündür. Müslümanların üzerine farz olan bu husus, hem ayetlerdeki ma'rufu emretme ve münkeri nehyetme ve hem de kötülüğün el ve dil ile düzeltme, en sonda ise kalb ile hoş görmemeyi emreden naslardan anlaşılmaktadır.⁵⁶ Bu bağlamda tenkit vazifesi ilmiyle yükümlü olan âlimin öncelikli görevlerinden biridir. Gerçek âlim, gördüğü münker karşısında susmaz, aksine bu yolda kimsenin levm etmesinden korkmadan söz konusu kötülüğü engellemek için bütün çabasını seferber eder. Böylelikle emr-i bilmaruf nehyi anil münker vazifesini terk eden biri günah işler, hatta bazı âlimlere göre kebaîr işlemler olur.⁵⁷

Fakat kanaatimizce eleştiri faaliyetinin bir sorumluluk olarak görülmesi, öncelenmesi ve önemsenmesi gereken bir durumdur. Zira bu vazife için gerekli şartları taşımayan biri için böyle bir mükellefiyet yoktur. Öte yandan eleştiriye muhatap olanlar açısından değerlendirildiğinde ise eleştiri yapacak kişinin böyle bir hakkının olduğunu bilmesinde yarar vardır.

Azimet, gerekli şartları taşıyanların bu vazife ve sorumluluğu yerine getirmek olarak kabul edilirken bazı durumlarda ruhsat devreye girmektedir. Buna göre zalim yöneticiden ötürü can korkusunun bulunması halinde ruhsattan dolayı *emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker* görevinin terk edilebileceği ifade edilmektedir.⁵⁸

2.2. Tenkit Sırasında Gözetilecek Hususlar

1. Tenkit yapmakla görevli kişi, öz eleştiri yapabilmeli ve öncelikle kendi nef-sinden başlamalıdır. Zira Allah Teâlâ “Sizler kitabı okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip kendinizi unutup musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?”⁵⁹ diyerek kendi nefislerini bırakarak başkalarına karşı bu vazifeyi yapanları uyarmaktadır.⁶⁰

2. Tenkit yapacak kişi, en hafif aşama olan bilgilendirme, yumuşak sözlerle uyarma ve sert sözlerle tenkit etmek gibi aşamaları sırayla yapmalıdır.⁶¹

3. Yapılacak tenkidin az da olsa faydalı olma ihtimali bulunmalıdır. Böyle bir ihtimalin bulunmadığı durumlarda nehy-i münker bağlamında tenkit yapmak vacib değildir. Öte yandan söz konusu vazifenin yapılması durumunda zarar görmek ve hakarete uğramak da kuvvetle muhtemel ise tenkit caiz bile değildir. Zira mümin

⁵⁶ Bk. Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 8: 445; Kemal Sandıkcı, “Eleştiride Ölçü Ve Üslup Meselemiz”, II. Din Şûrası Tebliğ Ve Müzakereleri (23 - 27 Kasım 1998) (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 451.

⁵⁷ Bk. Şemseddin Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî, *el-Fevâidü's-Seniyyebi Şerhi'l-Elfiyye*, thk. Abdullah Ramazan Musa (Cize: Mektebetü't-Tev'iyeti'l-İslamiyye, 2015/1436), 2: 75.

⁵⁸ Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 256.

⁵⁹ Bakara 2/44.

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 357; Râşid, *En-Nakd Beyne'l-Binâi ve'l-Hedm*, 60-61.

⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 359-360; Râşid, *En-Nakd Beyne'l-Binâi ve'l-Hedm*, 55.

faydasız yere kendini zarar ve hakarete uğratmaktan sakınmalıdır.⁶² Esasında mümin kimseler için nehyi münker faydadan hali değildir. Fakat kalbi mühürlenmiş kimselere fayda vermeyeceği ayetle sabittir.⁶³ Bu ilkeden tenkidin yapıcı olması gerektiği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

4. Bir kötülük ortadan kaldırılmaya çalışılırken daha büyük bir kötülüğün ortaya çıkmasına sebep olunmamalıdır.⁶⁴ Bunun için tenkitten önce muhtemel sonuçlar iyice düşünülmeli ve tartılmalıdır. Zira İslâm'a göre bir kötülüğü defetmek için ondan daha küçük bir kötülüğe sebebiyet vermek caiz olup, ondan daha büyük bir kötülüğü yol açmak caiz değildir.⁶⁵ Tenkidin daha büyük bir kötülüğe yol açması durumunda bazen bunun haram olabileceği bile ifade edilmiştir.⁶⁶

5. Tenkit vazifesi riya ve gösteriş için yapılmamalı, takva ve ihlasla yapılmalıdır. İslâm tarihinde bazı âlimler riya ve gösterişten korktukları için gerektiği yerde devlet erkânına karşı nehy-i münkerde bulunmaktan kaçınmışlardır.⁶⁷

6. Tenkit ancak gözle görülen ve ortada olan kötülöklere karşı yapıldığı için tenkit de ancak açıkta olan ve gözle görülen şeylerde yapılmalıdır. Zira aleni ve ortada olmayan kötülöklere bulmak için araştırma yapmak, gizli olan halleri kurcalamak ve mahremiyetleri çiğnemek caiz görülmemiştir.⁶⁸

7. Hisbe görevine bağlı olarak tenkit vazifesi hali hazırdaki kötülöklere karşı yapılmalı, geçmişte olmuş veya gelecekte meydana gelmesi muhtemel kötülöklere karşı tenkit yapılamaz.⁶⁹

8. Kişilere yönelik tenkit ve uyarı, mümkün mertebe gizlilik içinde ve baş başa yapılmalıdır. Zira birçok insan açıkça yapılan uyarı, eleştiri ve nasihatleri nefis meselesi haline getirir ve onu kendisine yapılmış bir hakaret olarak algılar. Bu yüzden de yapılan eleştiriye dinlemek ve kabul etmek bir yana savunmaya kalkıp hak-sızlıklarını haklı göstermeye kalkabilir. Böylelikle kişi yeni bir günah daha kazanmış olur ki, bunun sebebi uyarıyı uygunsuz bir şekilde yapan uyarıcıdır.⁷⁰

⁶² Gazzâli, *İhyâ*, 2: 364.

⁶³ Bk. Gazzâli, *İhyâ*, 2: 364.

⁶⁴ Bk. El-Bekûri, *Tertibu'l-Furûk*, 2: 490.

⁶⁵ Bk. Gazzâli, *İhyâ*, 2: 366.

⁶⁶ Bekûri, *Tertibu'l-Furûk*, 2: 489

⁶⁷ Bk. Gazzâli, *İhyâ*, 2: 364-365. Dinin kabul ettiği mazeretlerden dolayı hisbe vazifesi olan tenkidi terk etmek müdâre'e'dir. Müdâree, yerine göre caiz bazen de vaciptir. Hiç bir mazeret bulunmadığı halde veya dine göre geçerli bir Mazeret yokken bunu terk etmek ise müdâhanedir. Müdâhane ise haramdır. Bk. Gazzâli, *İhyâ*, 2: 367.

⁶⁸ Gazzâli, *İhyâ*, 2: 367.

⁶⁹ Gazzâli, *İhyâ*, 2: 368.

⁷⁰ Gazzâli, *İhyâ*, 2: 370;er-Râşid, En-NakdBejne'l-BinâiVe'l-Hedm, 55.

9. Uyarının başka önemli bir ilkesi,- insanlardan bir çıkar beklemeden onların övgü ve takdirleri beklemeden yapılmasıdır. Bu beklentilerle yapılan bir tenkit, çıkarları bozarak takdirleri de tenkit ve kötölemelere çevirerek aksi bir sonuç verebilir.⁷¹ Zira çıkar ilişkisi ve beklenti, tenkidin önünde büyük bir engel olup, bu engel de ancak Allah'ın rahmetine inanarak ve rızasına talip olarak aşılabılır.⁷²

10. Tenkit yapılırken dengeli olunmalı ifrat ve tefritten kaçınılmalıdır. Bu bağlamda tenkit yapılırken iftira, hakaret/tahkir ve tekfira düşülmelidir. Tekfir, bir kimseye bir davranışından dolayı kâfir demek yahut kâfir olduğunu iddia etmek olduğuna göre iyice tahkik edilmeden, verilemeyecek bir hükümdür. Tahkir ise Allah'ın en şerefli yarattığı olan insanı aşağılamak olup insanın yaratıcısına kadar uzanan bir edepsizliktir. Bu durumda İslâm'da makbul olan, insanı değil, onun kötü davranışlarını, gerektiğinde ortaya koyup bunların kötülüğünü, insana yakışmadığını açıklamasıdır. Çünkü şahsiyetlerden ziyade fikirlerin tartışılması gerekmektedir. İslâm tarihine bakıldığında, âlimlerin birbirlerine ilmî reddiyeler yazarken bile hiçbir zaman nezaketi, saygıyı, ahlâkı elden bırakmadıkları görülmektedir.⁷³

2.3. Tenkide Muhatab Olanlar ve Sorumlulukları

İslâm'da kötülük yapan herkes "*emr-i bil-maruf nehyi anil münker*" ilkesi gereğince uyarılmalı ve bunlar, eleştirinin muhatabıdır. Bu bağlamda Peygamberler haricindeki bütün şahsiyet, fikir ve oluşumlar eleştirilebilir. İnsanlar masum olmadıkları için aslında herkes yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığımız eleştiriye tahammül edebilmelidir. Bunun da ötesinde eleştiri doğru yapıldığında çok faydalı bir eyleme dönüşür ve muhatabın kendisini düzeltmeye yardımcı olur. Dolayısıyla bu anlamda eleştiri bir ihtiyaç olup insanların hatalarını, noksanlıklarını ve zafiyetlerini görmeleri için mutlaka eleştirilmeye ihtiyaçları vardır.⁷⁴

Gazzâlî'ye göre saygı duyulması gereken kimselere karşı kötülüğü zor kullanarak önleme bir yöntem olarak kullanılmamalıdır. Buna göre evlad, ana-babasına; kadın, kocasına; talebe de hocasına karşı "*emr-i bi'l-ma'rûf nehyi anil-münker*" vazifesini yaparken bu yöntemi kullanmamalıdır. Çünkü ona göre bu sınıf insanlara farklı ölçülerde de olsa saygı duyulma emredilmiştir. Bu saygı, kişiye özel olmasa da muhatabın sahip olduğu bu sıfatlar kendisine karşı daha dikkatli davranılmasını gerektirmektedir.⁷⁵

⁷¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 370.

⁷² Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 371.

⁷³ Bk. Râşid, *En-Nakd Beyne'l-Binâi ve'l-Hedm*, 26-29; <http://www.akasyam.com/elestiri-ahlaki-nasil-olmali-128712/>; <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/tenkit-ahlaki-21191>.

⁷⁴ Bk. er-Râşid, *En-Nakd Beyne'l-Binâi Ve'l-Hedm*, 42; <http://www.akasyam.com/elestiri-ahlaki-nasil-olmali-128712/>

⁷⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 360.

İmam Gazzâlî, Devlet erkânına karşı yapılacak “*emr-i bil maruf nehyi anil münker*” vazifesinin sözlü müdahale olan tenkit şeklinde olması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre devlet erkânına karşı bu vazifenin nasihatte kalması gerekir. Zira ona göre Hz. Peygamberin “*cihadın en üstünü zalim devlet başkanına karşı hak sözü söylemektir*” sözü buna işaret etmektedir.⁷⁶ Ayrıca ona göre devlet adamları, saygı duyulması gereken bir sınıf olduğu için onlara karşı ancak nasihat yapılabilir.⁷⁷

Son tahlilde eleştirilen kişi kim olursa olsun kişinin tenkit hakkına saygı duymalı⁷⁸ ve eleştirenin haklı olduğunu gördüğü esnada taassuba kapılmadan ve inatlaşmadan yanlışıdan dönmelidir. Nitekim bu konuda Müslümanlara örnek olan Hz. Ömer, bir defasında kadınlara verilen mehri sınırlandırmak isterken kadının biri “Ey Müminlerin Emiri! Sen nasıl Allah’ın bize verdiği hakkı bizden esirgiyorsun. Allah Kur’an’da: Nisa Sûresi 20. ayette ‘Onlara kantar kantar, yüklerle mehir verseniz bile geri almayın...’ ayetini okuması üzerine “*Kadın isabet etti, Ömer ise hata etti!*” diyebilmektedir.⁷⁹

SONUÇ

İslâm dininin önemli prensiplerinden biri olarak görülen “emr-i bi’l-ma’rûf nehyi ani’l-münker”in ayet ve hadis başta olmak üzere birçok delili bulunmaktadır. Âlimler arasında bu ilkenin hükmü ile ilgili birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmasına karşın çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre farz-ı kifâyedir. İyiliği emretme ve münkeri yasaklama faaliyetinin uygulama biçimi Hz. Peygamber’in hadislerinde görülmektedir. Muhtesibin görevini yaparken uymak durumunda olduğu aşamalardan biri olan görülen kötülüğü dili ile düzeltmenin aracının tenkit olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan tenkidin aslının münkeri nehyetme olduğu vakıadır.

Farz-ı kifâye olan bu görevi yapacak kişinin ilim sahibi olması ve tenkit ettiği şeye gücünün yetmesinin şart koşulması, ümmetin bütün fertlerinin bununla sorumlu olmadığını göstermektedir. Öte yandan söz konusu vazifenin yerine getirilmesi esnasında bazı şartların öne sürülmesi, bu görevin gelişigüzel yapılamayacağını göstermektedir. Münkeri işleyen tüm mükellefler eleştirinin muhatabıyken ana-baba, hoca ve devlet erkânı gibi saygı duyulması gereken kimselere yapılan tenkitlerde daha dikkatli davranılması gerekmektedir. Buna karşın muhatabın eleştirinin haklılığını gördüğü esnada hatasından vazgeçmesi, muhatap açısından bir sorumluluktur. İlkelerini verdiğimiz tenkit, İslâm tarafından makbul görülmüş, hatta teşvik edilmiştir.

⁷⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 360.

⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 360.

⁷⁸ Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 8: 445.

⁷⁹ Ebû Davud, “*Nikâh*”, 28; Tirmizî, “*Nikâh*”, 22; Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 8: 446.

KAYNAKLAR

- Arslan, İhsan. "Kur'an'da Eleştiri Kültürü: Peygamber Örneği". *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (Yaz 2011): 91-106.
- Aytepe, Mahsum. "Mu'tezile Kelamında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i bi'l-Ma'ruf Nehy-i 'ani'l-Münker İlkesi", *Mukaddime Dergisi*, 2017. c. 8, sayı: 1, s. 83-97.
- El-Bereketî, Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî. et-Ta'rîfâtü'l-Fıkhîyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1986.
- Bingöl, Abdülkerim-Mehmet Salmazzem. "Sahabenin Hatalarına Dönük Kur'an'daki Uyarılar". *Şarkiyat ICSS'17 Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı*. Edt: Mehmet Bilen ve Diğ-erleri. Diyarbakır, 2017. 139-149.
- Ebü Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhü'l-Ebsat*. İmâretü'l-Arabiyye: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999.
- El-Firûzâbâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhit*. Thk: Muhammed Nuaym el-Arksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Eşit, Yusuf. *İslam Kamu Hukukunda Devlet Birey İlişkisi (Şâfi'i Mezhebi Örneği)*. Doktora tezi, Dicle Üniver-sitesi, 2015.
- İrfan, Abdulhamid. *İslâm'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*. Trc. M. SâimYeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- El-Bekûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim. *Tertibu'l-Furûk ve İhtisârûha*. thk. Ömer b. Abbâd. 2 Cilt. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1994/1414.
- El-Birmâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdüddâim. *el-Fevâidü's-SeniyyebiŞerhi'l-Elfiyye*. thk. Abdullah Ramazan Musa. 5 Cilt. Cize: Mektebetü't-Tev'iyeti'l-İslâmiyye, 2015/1436.
- Çağrı, Mustafa. "Emir bi'l-Ma'ruf Nehy ani'l-Münker". *DİA*. İstanbul: TDV Yay., 1995.
- El-Fâsî, Allâl. *İslâm Hukuk Felsefesi: Kaynaklar Yöntemler Ve Amaçlar*. Trc. Soner Duman-Osman Güman. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.
- El-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'uUlûmi'd-Din*. Trc. Abdulhalık Duran. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
- İbn Humeyd, Salih b. Abdullah, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman b. Mellûh. *Nadratu'n-Na'im fi Mekârimi'l-Ahlâki'r-Resûli'l-Kerim*. Cidde: Dârü'l-Vesile, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sader, 1414.
- İbnü't-Tilimsânî, Ebû Muhammed Şerefüddin Abdullah b. Muhammed b. Ali. *Şerhü'l-Meâlim fi Usûli'l-Fıkh*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 2 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1999/1419.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kazıcı, Ziya. *İslâm Medeniyeti Ve Müesseseler Tarihi*. İstanbul: Kayhan Yayınevi, 1999.
- Er-Râşid, Râid Emîr Abdullah. *En-Nakd Beyne'l-Binâi Ve'l-Hedm: Rü'yeten İslâmiyeten*. Musul: Menşûrâtu Mektebeti'l-Misâk, 1431/2010.
- Er-Râşidî, Ömer b. Hasan b. İbrahim. *Et-Tefkiru'n-Nâkid Min Manzûri Terbiyyeti'l-İslâmiyye*. Mekke: Câmî'atu Ümmi'l-Kura, 2006

Sandıkçı, Kemal. "Eleştiride Ölçü Ve Üslup Meselemiz". *II. Din Şûrası Tebliğ Ve Müzakereleri (23 - 27 Kasım 1998)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Şa'bân, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Üdeh, Abdulkadir. *et-Teşriü'l-cinâiyyü'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, ts.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Birleşik Yayınları, ts.

Zuhayli, Vehbe. *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*. trc. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, H. Fehmi ulus, Abdürrahim Erul, Yunus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız. İstanbul: Risale Yayınları, 1994.

<http://www.akasyam.com/elestiri-ahlaki-nasil-olmali-128712/>.

<https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/tenkit-ahlaki-21191>.

MÜSLÜMAN AİLEDE TAHAMMÜL EĞİTİMİ (SABIR)

*Bülent Uğur KOCA**

GİRİŞ

Tüm dünyada bilgi ve iletişim imkânlarının hızlı bir şekilde gelişmesi ve kültürler arası etkileşimin artması, sosyal değerlerde hızlı ve ani değişmelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Küresellik iddiasıyla ortaya çıkan modern kültürün dayatmaları karşısında, kültürel bozulmanın pençesinde kıvranmakta olan Müslümanlar, değerlerini ve dini müesseselerini korumakta oldukça zorlanmaktadır. Kapitalizmin temel belirleyici rol üstlendiği modern kültür, elinde tuttuğu ekonomik güçle, bireylerin temel ihtiyaçları üzerinden baskı oluşturarak, hayatın her alanında sekülerleşmeyi körüklemektedir.

Maddi değerleri merkeze alan yaşam biçimi çok kültürlü ortak yaşam alanlarını zorunlu kılarak, kendine uygun olmayan kültürleri hızla istediği forma kavuşturma uğraşı içerisinde. Bu durumda Müslümanlar her geçen gün üzerine kendi kimliklerini inşa ettikleri sabitelerini yitirmektedir. Her alanda olduğu gibi Müslüman ailede de büyük etki yaratan bu durumda, aile müessesesi kültürel yozlaşmanın tesiriyle daha fazla yıpranarak, temel ilke ve değerlerinden birçoğunu kaybetmiştir. Aileyi koruma yönünde yükselen itirazlar ve ortaya atılan geleneksel çözüm önerileri, dayatılan küresel yaşam standartları karşısında zayıf ve etkisiz kalmıştır. Bu süreçte toplumun çekirdeğini oluşturan aile müessesesinin asli görevlerini yitirdiği, hatta neredeyse dağılmaya yüz tuttuğu görülmektedir. Bu sebeple sorunun üzerine hassasiyetle gidilmesi zarureti doğmuştur. Bu endişeyle Müslüman ailenin temel dinamikleri tekrar ele alınarak, aile eğitimine yönelik temel ilkelerin yeniden inşa edilmesi üzerine çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.

Geleneksel bir ön kabul olarak ailenin toplumun temel taşı olduğu belirlenebilir. İnsanlar arasındaki birliğin ve beraberliğin temellerinin atıldığı ve kişisel sınırların belirlendiği ilk toplumsal kurum olan aile, farklı iletişim biçimlerine olanak tanıyan dinamik bir yapıdır. Aile içi ilişkiler ne kadar düzenli olursa toplumsal ilişkilerde bu derece düzenli olur. Bu sebeple aile değerlerinin iyi öğrenilmesi ve öğretilmesi toplumun düzene kavuşması için elzem görülmektedir. Aileyi bir arada tutan temel davranış kalıplarının çerçevesi iyi belirlenmeli, sorumluluk ve görevler bu çerçeve içerisinde ele alınmalıdır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitimin Felsefi Sosyolojik ve Tarihi Temelleri Anabilim Dalı, Muş/Turkey, bu.koca@alparslan.edu.tr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8908-7525>

İslam inancında nesil emniyetinin üzerine bina edildiği aile müessesesinde her bir değer birbiri ile bağlantılıdır. Bu değerlerden bir kısmı kapsam olarak daha geniş ve kuşatıcı iken diğer bir kısmı daha sınırlı olabilir. Bu bağlamda aile müessesesini korumada en etkin olan değerlerin neler olduğu üzerinde durulmalıdır. Bu şekilde aile içinde bir değerler hiyerarşisi oluşturularak, tahammül duygusu üzerine inşa edilmiş sabır değerinin aile içerisindeki konumunu ve sınırlarını belirlemek mümkün olacaktır. Ailede korunması gereken en temel değeri belirlemek belki bu aşamada önem taşımaktadır. Çünkü diğer değerlerin sınırları bu temel değer çerçevesinde şekillenecektir. Konumuz olan tahammül belki korunması gereken temel değer değil, bir değer üzerine inşa edildiği korunmaya yardımcı olan bir unsur olarak ele alınabilir. Bu sebeple tahammül, sınırları belirlenmiş olan ve temel değerlere yardımcı olması yönüyle bir değer ifade eden değerlerden biri veya temel bir değer sınırları belirlenmemiş ilk hali olarak kabul edilebilir.

Müslüman aile, temel gaye olarak Allah'ın rızasına ulaşmak üzere bir araya gelmiş ve bu birlikteliği Allah'ın emri ve belirlediği ölçüler dâhilinde devam ettiren toplumun en küçük müessesesidir. Bu sebeple İslam hukuk sistemi aile müessesesinin kuruluşu, devamı ve bitirilmesi ile ilgili belli başlı hükümler ortaya koymuş, aile bireylerinin birbirlerine karşı sorumluluklarını düzenlemiştir. İslam aileyi toplumsal bir kurum olarak kabul etmiş, aile kurmayı teşvik etmiş¹ ve aile yapısı hakkında belirli ilkeler vaz' etmiştir.² Aile müessesesinin oluşmasında ve sürekliliğinin sağlanmasında temel belirleyici, aile bireyleri arasında ülfetin olmasıdır. Arapça “ –ل – ف ” kökünden türeyen “ülfet” sözlükte; alışma, kaynaşma, ünsiyet kurma, dostluk, muhabbet, ahbaplık, sevgi manalarına gelir. Ülfet, insanların birbirine ilgi ve sevgi duymasını, destek olmasını sağlayan, toplumsal uyum, birlik ve beraberliği güçlendiren kaynaşma ve birlikte yaşama eğilimini ifade eder.³ İnsanlar arasında duygu bağını sağlayan bir motif olarak kabul edebileceğimiz ülfet, kısaca geçim ehli olmaktır. Mâverdî (ö. 450/1058) evlilikle ilgili bazı âyetleri (en-Nahl 16/72; er-Rûm 30/21) ülfet amaçlı olarak yorumlamaktadır.⁴ Belki de bu sebeple nikâh duasında ülfet sıkça zikredilmiş ve eşlerin örnek ailelerin ülfeti gibi birlikteliklerini muhafaza etmeleri için dua edilmiştir.⁵ Ülfet, toplumsal birlikteliğin vaz geçilmezlerindedir. Bu sebeple Allah resulü (s) onu müminlerin temel özelliklerinden biri olarak zikretmiştir. “Mümin, ülfet eden ve kendisiyle ülfet edilen kimsedir. Ülfet edemeyen ve kendisiyle ülfet edilemeyen kimsede hayır namına bir şey yoktur”.⁶ Kur'ân ailenin sağlam bir şekilde kurulması, kalıcı olması konusunda müminlere

¹ Nur Suresi: 24/32 “İçinizden bekârları, köle ve cariyelerinizden iyi olanları evlendirin. Eğer fakir iseler, Allah, onları lütfu ile zenginleştirir. Allah, kuşatıcıdır, âlimdir.”

² Bakara Suresi 2/221, 230, 232, 235, 237; Nisa Suresi 4/3, 6, 22, 25, 35, 127.

³ Râğb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “elf” md.; Lisânü'l-'Arab, “elf” md.

⁴ Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, nşr. Mustafa es-Sekkâ, (Beyrut: 1978), 148-208.

⁵ Ebû Davut, “Nikâh”, 33; İbn Mâce, “Nikâh”, 19.; Tirmizî, “Nikâh”, 16.

⁶ Ahmed Hanbel, *Müsned*, II, 400.

ince detaylar sunmaktadır. Bu anlamda Kur'ân; ailede huzur, sevgi ve merhametin olması gerektiğine dikkat çekmekte, toplum içerisinde huzurun yeşermesini amaçlamaktadır. "O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerinden biri de kendilerine ısınmanız için, size içinizden eşler yaratması, birbirinize karşı sevgi ve şefkat var etmesidir. Elbette bunda, düşünen kimseler için ibretler vardır." (er-Rum 30/21).

Allah'ın emri ve ülfet bahşetmesi sonucunda bir araya gelen eşler, aralarındaki sevgi ve şefkatin devam edebilmesi için farklılıklarının farkında olmalı, iletişim ve sosyal ilişkilerden kaynaklanan çatışmalar karşısında tahammül göstermelidirler. Bu durumda sabır, aile içinde birlikteliği ve beraberliği sağlayan en önemli erdemlerden biri olarak dikkati çekmektedir. Aynı evi paylaşan insanların birbirlerine karşı saygılı olmaları, bazı hatalarına karşı hoşgörü göstermeleri, sabırlı davranmaları gerekmektedir. Kur'ân erkeğin, eşinin davranışlarından hoşlanmasa da sabretmesini emretmektedir. "Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmaya kalkışmanız helal değildir. Apaçık olan 'çirkin bir hayâsızlık' yapmadıkları sürece, onlara verdiklerinizin bir kısmını gidermeniz (almanız) için onlara baskı yapmanız da (helal değildir.) Onlarla güzellikle (örfe göre ve ma'ruf üzere) geçinin. Şayet onlardan hoşlanmadınızsa, belki, bir şey hoşunuza gitmez, ama Allah onda çok hayır kılar" (En-Nisa 4/19). Aynı şekilde Kur'ân kadının da kocasının davranışlarına dikkat etmesini ve arayı düzeltme yolunu tercih etmesini emretmiştir. "Eğer bir kadın, kocasının nüşuzundan veya ondan yüz çevirip uzaklaşmasından korkarsa, barış ile aralarını bulup düzeltmekte ikisi için sakınca yoktur. Barış hayırlıdır. Nefisler ise 'kıskançlığa ve bencil tutkulara' hazır (elverişli) kılınmıştır. Eğer iyilik yapar ve sakınırsanız, şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberi olmandır." (En-Nisa 4/19). Allah resulü'de ailede geçimli olmaya önem vermiş ve "İman bakımından müminlerin en kâmilleri, ahlakı en güzel olanlardır. Sizin en hayırlınız ise ailesine karşı en iyi davrananlarınızdır."⁷ Müslüman ailenin ilişkilerinde en önemli belirleyici Allah'tır. Bundan dolayı Peygamberimiz (s); "Kadınlar hakkında Allah'tan korkun, şüphesiz siz onları Allah'ın bir emaneti olarak aldınız"⁸ buyurmuştur. Burada kadın ve erkek arasındaki ilişkinin gözeticisinin Allah (c.c) olduğuna işaret edilmiştir. Bu sebeple Kur'ân, iman eden kişilerin ailelerine karşı da sorumlulukları üzerinde durmuştur. Çünkü ailenin kişinin eğitiminde büyük bir önemi vardır.

Müslüman bir ailenin çocuğunun, Allah'ın istediği bireysel ve toplumsal olgunluğa ulaşması, mükemmel bir ahlaki şahsiyete sahip olması arzu edilir. Bu görevi üstlenmede aile belki de en etkin müesseselerden biridir.⁹ Allah, "Ey iman edenler! Kendiniz ve çocuklarınızı ateşten koruyunuz." (et-Tahrîm 66/6) buyurarak anne babanın çocukları üzerindeki önemli bir sorumluluğa işaret etmiştir. Mücahid (ö. 103/721) tefsirinde çocukları ateşten korumaktan kastın, onları Allah'ın istedi-

⁷ Tirmizi, "Rada", 11.

⁸ Müslim, "Hac", 145.

⁹ M. Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslam Ahlakı*, (İstanbul: 1979), 200.

ği yönde eğitmek olduğunu söylemiştir.¹⁰ Hz. Ali (r.a), çocukları ateşten korumak sorumluluğunun, anne baba üzerinde bir görev olduğunu belirttikten sonra, burada korumadan kastın onlara hakikati öğretmek ve onları eğitmek olduğunu ifade etmiştir.¹¹ Gazâlî, anne babanın çocuğunu terbiye etmesinin önemi üzerinde durmuş ve ailenin çocuğu üzerindeki en önemli görevinin onu “koruma” olduğunu belirtmiştir. O, çocuğu terbiye etmenin insanı dünya ateşinde yanmaktan koruduğu gibi, cehennem azabından da koruyacağını dile getirmiştir. Ona göre çocuk, anne babanın yanında ilahi bir emanettir. Her türlü şekillendirmeye müsait, saf bir kalbi cevheri vardır. Bu yüzden kendisine verilen her türlü şeye meyiletme özeliğine sahiptir. Kendisine iyi, doğru ve güzel şeyler öğretilirse veya ona iyi alışkanlıklar kazandırılıp, onda davranış haline getirilirse, çocuk iyi bir insan olarak yetişir ve bu şekilde iki dünyada mutluluğa ulaşanlardan olur.

TAHAMMÜL VE SABIR ARASINDAKİ FARKLAR

Yaratan Rabbin adıyla okumak, gündelik hayatta kullanılan bazı kavramları Rabbin tanımladığı şekilde ele almayı ve o çerçevede bakmayı gerektirir. Arapça bir kelime olan tahammül (حمل) kökünden gelmektedir. Tahammül sözlükte; insanın kötü, güç durumlara karşı koyabilme gücü, kaldırma, katlanma, dayanma manasına gelir.¹² Kelimeyi Kur’an’da değer ifade edip etmemesi açısından ele aldığımızda tek başına özgün bir değer ifade etmediğini görürüz. Kur’an’da kelime üzerine herhangi bir değer yüklenmemiş olduğu gibi sözlük manasında kullanılmıştır. Kelime içinde bulunduğu cümleye göre olumlu veya olumsuz değer yüklemeye müsait bir konumdadır. “Zulüm yüklenen, mutlaka hüsrana uğramıştır.” (Taha 12/111).

Sabır ise, ileride daha detaylı bir şekilde ele alınacağı gibi, bir kavram ve bir değer olarak Kur’an’da özenle işlenmiş ve her zaman olumlu bir vasıf olarak kullanılmıştır. “Allah sabredenlerle beraberdir.” (Enfal Suresi 8/66). Bunun yanında İslam’da mü’minlere has özel bir formu olan sabır ve diğer değerler hakkında Allah resulü (s) şöyle buyurmuştur: “Mü’minin durumuna gerçekten hayret edilir. Zira her durumu onun için hayır sebebidir, bu özellik sadece mü’minlerde bulunur. Çünkü sevinecek olsa şükreder ve bu onun için bir hayırdır, başına bir bela gelse sabreder bu da onun için bir hayırdır.”¹³ Arap cahiliyesinde sabır kelimesi kapsam olarak genellikle tahammül manasına kullanılıyordu. Bu sebeple cahiliye dönemi sabır anlayışı ile İslam’daki sabır anlayışı arasındaki farkı açıkça ortaya koyabilmek için cahiliye dönemi ve benzeri sabır anlayışları tahammül kavramı ile ifade edilmiştir. Dönemin sabır anlayışı ile İslam’daki sabır inancının belki de en belirleyici

¹⁰ Ebu Haccac Mücâhid, *Tefsiri Mücahid*, Tah. Muhammed Abdusselam Ebû'n Nil, (Mısır: Dâru'l Fikr el-İslami el-İhadise,1989) 1: 665.

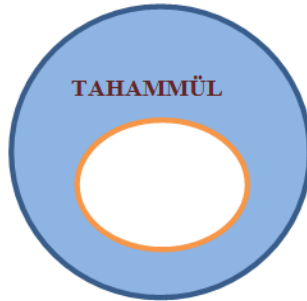
¹¹ Ebu Cafer et-Taberî, *Camiul Beyân fî Te'vil il Kur'an*, Tah. Ahmet Muhammed Şakir, (Beirut: Müessesetü'r-risale, 2000) 23: 491.

¹² Türk Dil Kurumu, “Tahammül”, erişim: 23.02.2019, <http://www.tdk.gov.tr>

¹³ Müslim, “Zühd”, 64.

farkı niyette ortaya çıkmaktadır. İslam sabır kelimesini alarak; gayesi, sınırları ve içeriğini İslam inancı çerçevesinde değiştirmiş, özel bir kimliğe kavuşturmuştur. İslam'la birlikte tevhidin ruhuna aykırı olan bütün düşünce, inanış ve uygulamalar reddedildiği gibi kavramlarda İslam inancına göre yeniden şekillenmiştir. Kerem, cömertlik, yiğitlik, şecaat, sabır, adalet, doğruluk ve dürüstlük gibi kavramları cahiliye Arapları kullanıyor ve bunları mürüvvet olarak kabul ediyorlardı. Kur'ân, bu kavramların birçoğunu İslam lügatine olduğu gibi kabul etmemiş, kavramlarla ilgili algıları ıslah ederek, onları olması gereken kalıba koymuştur.¹⁴ Bu noktada en önemli değişim niyetin ıslahı noktasında yaşanmış; böylece tüm bu davranışlar birer ahlaki değer haline dönüşmüştür. Bireyin ve toplumun değer yargılarının önüne Allah'ın emirlerinin geçmesiyle düzenlenen İslami değerler sisteminde, sabır değeri de Allah'ın emirlerine ve sınırlarına uygun bir tarzda ele alınmıştır. Bu konu araştırmanın ana konusunu açıklamada yardımcı bir unsur olduğu için, ayrıntıya girilmeksizin, iki kavram arasındaki fark maddeler halinde ortaya konulmaya çalışılacaktır:

Sabır kendi başına değer ifade eden, tanımı ve sınırları Şari tarafından belirlenmiş bir kavramdır.



Sabır, tahammül duygusu üzerine bina edilir.

Tahammül, değer ifade etmeyen nötr bir kavramdır.

Kur'ân'da tahammül bazen olumsuz olarak kullanılmıştır.

Tahammül zorunluluk hissinden, sabır ise sorumluluk hissinden kaynaklanır.

Sabır olumluya dönüktür. Tahammül olumsuzda olabilir.

Her sabır tahammüldür ama her tahammül sabır değildir.

Tahammül değer ifade etmesi için sabra dönüşmelidir.

Sabır insanlardaki tahammül duygusunun işlenmiş halidir.

¹⁴ Mustafa Sabri el-Ester, El-Asru'l-Câhili: el-Edeb ve'n-Nusûs ve'l-Mullakât, (Halep: 1994), 363.

İSLAMİ BİR DEĞER OLARAK SABIR

Sabır, değerinin insanda yer etmesi diğer bütün değerlerin insanda yerleşmesiyle benzer adımları takip etmektedir. Bu konuda öncelikle sabrın ne olduğu hususunda doğru bir bilgiye ulaşmak gerekir. Doğru bilgiye ulaşmaksızın yapılan her eylem ve yaşanan her duygu taklitten öteye gitmez, kalıcı olmaz ve bir süre devam ettikten sonra söner. Fakat doğru bilgi üzerine bina edilmiş hal ve davranışların insanda değişmeyen bir özellik olarak kalıcı olmaları muhtemeldir. Kısaca doğru bilgi üzerine oturmamış bir özellik, parça olarak güzel dahi kabul edilse, bütün içerisinde bir anlam ifade etmediğinde değer olarak ele alınmaz.

İnsani bir değer olarak karşımıza çıkan sabrın da aile içinde hayata geçirilebilmesi için öncelikle sabır hakkında sağlıklı bir bilginin oluşması gerekmektedir. Özellikle ailede eğitici konumda olan ana babanın sabır konusunda yeterli bilgiye sahip olması, çocuğun gelişiminde istenilen düzeyde bir kıvamın yakalanması açısından oldukça önemlidir. Sabır bütün insanlar için ortak bir değer olarak kabul edildiğinden dolayı; kültürün, geleneğin ve hâkim paradigmaların etkisiyle kaynağının, sınır ve çerçevesinin daraltılması veya bu hususta aşırıya kaçılması mümkün olabilir.

Günümüzde değer eğitiminin örgün eğitimde yeterli olarak verilememesi, ebeveynlerin informal öğrenmeleri sonucunda kendiliğinden kazanılan öğrenmeler ötesine gidememiştir. Bu sebeple bütün eğitim uygulamalarında olduğu gibi sabır eğitiminde de doğru bilgilenmenin büyük önemi vardır. Bu bağlamda konu hakkında temel soruların sorulması ve İslam inancındaki sabır anlayışının değerler çerçevesindeki yerinin bilinmesi gerekir. Bu durumda 5N 1K tekniği ile sabır kavramının çerçevesi hakkında bilgi sahibi olmak yerinde olacaktır. İslam inancında sabır nedir? Bir değer olarak sabır kimler içindir? Niçin bir değer olarak kabul edilir? Sabır ne zaman ve nerede gereklidir? Sabır davranışı nasıl ve ne şekilde ortaya konulmalıdır? Bu ve benzeri sorulara sağlıklı cevaplar verildiğinde sabır değeri hakkındaki temel bilgilere ulaşılmış, İslam'daki sabır anlayışının temel çerçevesi genel hatlarıyla çizilmiş olacaktır.

Sabır Nedir?

Allah'ın yarattığı kullar arasında sadece insana vermiş olduğu önemli bir değer olan sabır, Arapça (ص - ب - ج) kökünden türetilmiş bir kavramdır. Sözlükte; "hapsetmek, tutmak, birini bir şeyden alıkoymak, kefil olmak, cüret etmek, sebat etmek, dili şikâyetten korumak ve şecaat manasına gelir.¹⁵ Sabır kelimesinin fiil şeklindeki kullanımında öne çıkan temel anlamın; kendini alıkoymak, hapsetmek olduğu görülmektedir. TDK sözlükte sabrı; "acı, yoksulluk, haksızlık gibi üzücü

¹⁵ İsmail b. Hammad b. Cevherî, *Tacu'l Luga ve's- Şıhaḥu'l Arabiyye*, nşr. Abdulgavur Attar, (Beyrut: Daru'l 'İlm, 1979), 706.; Ali b. Muhammed b. Ali el- Cürçânî, *et-Ta'rifat*, İbrahim el- Ebyari, (Beyrut: Daru'l Kitabî'l 'Arabi, 1405), 172.

durumlar karşısında ses çıkarmadan onların geçmesini bekleme erdemi¹⁶ olarak tarif etmiştir. Fakat özellikle Kur'ân'ın sabır hakkındaki ayetlerine baktığımızda, sabır kelimesinin gayesi, çerçevesi ve içeriği belirlenmiş bir kavram olarak ele alındığını görürüz. Sabır türevleri ile birlikte Kur'ân'da 103 yerde geçmektedir.¹⁷ Bu ayetlerden 60 tanesi Mekki diğerleri ise Medenidir. Kur'ân 23 yıllık nüzul süreci boyunca toplumdaki cahiliye kültürünü ve onun değer algısını ıslah etme amacı gütmüştür. Bu şekilde muhataplarından tamamen cahiliye dönemi algılarını silmeyi ve Kur'ân ahlakını inşa etmeyi amaçlamıştır. Tevhit inancının ışığında hak ve hakikat ölçüsünde insanların bilgi, duygu ve davranışlarını düzenlemiş ve şehvetlerinin esaretinden kurtulmuş, arzu ve isteklerine direnen yeni bir nesil inşa etmiştir.

Allah resulü (s) bir hadislerinde sabrın insani bir erdem olduğuna dikkat çekmiş; onun insan için önemli bir nimet olduğu vurgusunda bulunarak: "Kişiye sabırdan daha hayırlı daha geniş bir nimet verilmemiştir"¹⁸ diye buyurmuştur. Hadisten de anlaşılacağı gibi sabır İslami birçok emrin içeriğinde bulunması gereken oldukça geniş bir kavramdır. Bu özelliğinden dolayı sabır için "imanın yarısıdır" denilmiştir.

Sabır iki kısımdır. Birinci kısım dünyada karşılaşılan kaza, bela, hastalık ve felaketler gibi zorluklara *tahammül* göstermektir. İkinci kısım ise arzu ve isteklerin baskı ve dayatmalarına karşı *sabretmektir*. Arzulanan şeylere sabretmeye iffet adı verilir. Bunun yanında sevimli veya sevimsiz şeylere karşı gösterilen tahammül de bu kısımda yer alır.¹⁹ Sabır üzücü olaylar karşısında beklemek ve geçmesini arzu etmek değil, tam aksine bu olaylar karşısında ilk etapta tahammül gösterip, gerekli tedbirleri almak, sonra da ondan kurtulmak için mücadele etmek, direnmek manasına gelmektedir. Özellikle ilahi musibetler karşısında feryad'u figan etmeden, yılgınlığa kapılmadan, isyan etmeden, musibetlerden ibret alarak yapılması gerekeni yapmak, işini düzenlemek ve ahlakını ve tutumunu gözden geçirip düzenleme çabası göstermektir.²⁰ Râgıp el İsfahânî (ö. 502/1108) sabır hakkında: "Aklın ve şeriatin gerektirdiği şeylere karşı nefsi tutmaktır."²¹ demiştir.

Gazâlî (ö. 505/1111), sabır hakkında şunları söylemektedir: "Sabır, zıt görüşlü iki kuvvetin karşılaşması anında bir kuvvetin metanet gösterip dayanmasıdır."²² Bu sebeple o, sabrın şehvetlere karşı dinin gösterdiği yolda direnmek olduğunu

¹⁶ Türk Dil Kurumu, "Sabır", Erişim: 21.02.2019, <http://www.tdk.gov.tr>

¹⁷ Mustafa Çağrıncı, "Sabır", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedi, (Ankara: TDV Yayınları, 2008) 35: 337-339.

¹⁸ Buhari, "Rikak", 20.

¹⁹ Râgıp el- İsfahânî, *İslam'ın Ahlak İlkeleri*, trc. Abdi Keskinsoy, (İstanbul: Beşikçi Yayınevi, 2003), 311.

²⁰ Bülent Uğur Koca, *Değerlerin Felsefi ve Kur'âni Temelleri ve Eğitimi*, (Doktora Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2018), s. 233.

²¹ İsfahânî, *İslam'ın Ahlak İlkeleri*, 312.

²² Gazâlî, *İhyâ-u Ulumu'd-din*, trc. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015), 4: 119.

söyler.²³ “Sabır, rahmani ve şeytani duyguların karşılaşması anında, rahmani duyguların galip gelmesi, şehvete zorlayan kuvvet karşısında, dinin gereğini yerine getirmekte gösterilen sebattır. Nefsin arzularını ve tembelliğini terk ederek dinin gereklerini yerine getirmektir.”²⁴ Cürçânî (ö. 816/1413); “Sabır bela ve musibetten kaynaklanan üzüntüyü Allah’tan başkasına şikâyet etmemektir” demiştir.²⁵ İnsanlarda sıkıntı anında hayattan kopmalar ve yaşama sevincinde azalmalar meydana gelebilir. İnsanı nankörlükten, depresif hallerden ve karamsarlıktan, ancak sabır ve tevekkül kurtarabilir. Bu yönüyle sabır Allah’ın rızasını kazanmak için gösterilen kutlu bir direniş olarak tanımlanabilir.

Sabır Değeri Kimler İçindir?

Sabır yaratılmışlar arasında yalnızca insana bahşedilmiş önemli bir değerdir. Gazâlî sabrın insana has bir özellik olduğunu, meleklerde ve hayvanlarda bulunmadığını söylemiştir. Çünkü hayvanların yalnız şehvetleri olduğu için onlar her türlü hareket ve davranışlarında şehvet duyguları ile hareket ederler. O, hayvanların şehvetlerine karşı çıkacak bir kuvvetleri olmadığı için şehvetlerine direnemeyeceklerini ifade eder. Meleklerin ise yalnız Allah’a bağlanmak ve ona kulluk etmek azminde oldukları için şehvetlerinin ve onları başka bir yola sevk edecek özelliklerinin olmadığını belirten Gazâlî, bu sebeple onların sabretme gibi bir özelliklerinin de olmadığını söyler. İnsanda hem hayvani bir sıfat olan şehvetlerin olduğu, hem de ergenliğe girdiğinde onu hayra sevk eden meleki duyguların olgunlaştığı düşüncesinden hareket ederek bu sayede insanda birbirine zıt iki özelliğin toplanmış olduğu üzerinde durur. Bütün bunların ardından sabrı şu şekilde açıklar: “Zıt görüşlü iki kuvvetin karşılaşması anında, bir kuvvetin metanet gösterip dayanmasıdır.”²⁶ Zorluklar karşısında yılgınlık göstermemek, onlarla baş edebilmek ve başarıya ulaşabilmek, ancak sabırla mümkündür. Dünya bir imtihan dünyasıdır ve bu dünyada insan biraz korku, biraz açlık, biraz mallardan ve canlardan eksiltme ile sınanacaktır. Bu sınama durumunda ise insanlara sabır tavsiye edilmiş; “...sabredenleri müjdele” (el- Bakara 2/155) şeklinde bir mesaj gelmiştir. Çünkü sabır; “şehvetlere karşı dinin gösterdiği yolda direnmedir.”²⁷ Müminler sabrı bu şekilde anlamışlardır. Nitekim Kur’an’ın ilk surelerinden birinde “Rabbin için sabret” (Müddesir 74/7) denilmiştir. Mü’minin sabrı Allah içindir. Sıkıntılar, zorluklar ve acılar çoğu zaman bizim gibi insanların eliyle başımıza gelmektedir. Bu durumda insan, bunların bir imtihan olduğunun bilinciyle birlikte yine rabbine dayanarak, rabbinin rızası için yılmadan mücadele etmeli ve haksızlıkların karşısında hakkı ayakta tutmak için direnmelidir. Bu direnişin adı ise sabırdır. Sessiz kalmak ve acıların, zulümlerin ve haksızlıkların geçmesini beklemek ise sabır değil, tam aksine zillettir.

²³ Gazâlî, *İhyâ*, 4: 120.

²⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 4: 147.

²⁵ Cürçânî, *Ta’rifat*, 172.

²⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 4: 119.

²⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 4: 120.

Sabır Niçin Bir Değer Olarak Kabul Edilir?

İnsan beşer olması yönüyle dünyaya meyleden, arzu ve isteklerini bir an önce gerçekleştirmeye çalışan bir yapıya sahiptir. Bununla beraber acı çekmek, zorda kalmak, sağlığını yitirmek, korkmak ve yenik düşmek istemez. Oysa dünya hayatında bu tür sıkıntılara göğüs germek, tahammül ve azim göstererek zorlukları aşmaya çalışmak gerekir. Dünya hayatının realitesi sürekli mutluluk ve huzur içinde yaşamaya elverişli olmadığı için, insanlar sıkıntılara göğüs germenin formüllerini aramaya çalışmış, bu mücadeleyi erdemli bir tavır kabul etmiş ve buna değer vermiştir. Bu sebeple sabır hemen hemen her toplumda önemli bir değer olarak kabul görmüştür. Görünümde ve algıda kültürler ve bireyler arasında oldukça farklılıklar olmasına rağmen sabır her zaman değer ifade etmiştir. Sabır değerinin nedenini sorguladığımızda düşünceler arasındaki farkların ortaya çıkması muhtemeldir. Kimileri hayatta kalmak için yapılan mücadelenin adını sabır koymuştur. Kimi ise sevdiği kişilerin kahrını ve acısını paylaşmanın adını sabır koyarken; kimi için evladını yetiştirmek uğruna katlandığı ağır eziyetler sabırdır. Bir kısmı zorluk ve baskı altında zalimlerin zulümlerine sessiz kalmayı sabır olarak nitelerken; bir diğeri zalimlerle savaşmayı ve yılmamayı sabır olarak kabul eder. Kimi için daha konforlu bir yaşamı elde etmek için harcadığı bütün emekler bir sabır ürünü iken; bir diğeri sabrı, iradesiyle kendini mahrum bıraktığı olgularda arar. Bazıları için intikam için en uygun zamanı beklemek sabırken; bazıları için intikamından vazgeçmek ve öfkesine hâkim olmak sabırdır.

İslam'da bütün amellerin mükâfatı Allah'tan beklenir. Müslüman ailenin sabır anlayışı diğer bütün uygulamalarında olduğu gibi Allah'ın şekillendirmesiyle şekillenir. Çünkü; "Allah, kendi rızası gözetilerek yapılan amellerden başkasını kabul etmez."²⁸ Bu sebeple niçin sabır sorusunun cevabı da Allah indinde aranmalıdır. Nitekim Kur'an'ın ilk surelerinden birinde "Rabbin için sabret." (Müddesir 74/7) denilmiştir. Mü'minin sabrı Allah içindir. Allah; "Eğer sabreder ve Allah'tan korkarsanız şüphesiz bu yapılması gereken işlerdendir." (Ali İmran 3/186) buyurmuştur. Aynı zamanda Allah, "... Ancak sabredenlere mükâfatları hesapsız verilecektir." (ez-Zümer 39/10) buyurmuştur. Onlar sabrın ancak Allah'ın lütfetmesiyle kazanılabilecek büyük bir değer olduğunu bilirler ve "Sabret! Sabrın ancak Allah içindir." (en-Nahl 16/127) ayetinin mucibince başka sebepler için değil yalnızca Allah'ın rızası için sabrederler. Bu sebeple Gazâli; "Sabır, rahmani ve şeytani duyguların karşılaşması anında, rahmani duyguların galip gelmesi, şehvete zorlayan kuvvet karşısında, dinin gereğini yerine getirmekte gösterilen sebattır. Nefsin arzularını ve tembelliğini terk ederek dinin gereklerini yerine getirmektir. " demıştır. Ona göre sabrın mihengi şeriattir.²⁹ Şeriata uygun davranışlar üzerine sebat etmek ve şeriata uygun olmayan davranışları yapmamaya azmetmek sabır olarak isimlendirilir. Bu özelliklerinden dolayı, "... Allah, sabredenleri sever." (Ali İmran 3/146). Sabrın

²⁸ Nesai, "Cihad", 24.

²⁹ Gazâli, *İhyâ*, 4: 130.

niçin değer olduğunun önemli bir delili de onun Allah'ın isimlerinden biri olmasıdır. Allah Bakara suresinde sabredenlerin özelliklerini söyledikten sonra onların sabırları sebebiyle ulaşacakları nimetleri de açıkça belirtmiştir. "Rablerinden bağışlanma (salat) ve rahmet bunların üzerinedir ve hidayete erenler de bunlardır." (el-Bakara 2/157). Buna göre Allah sabreden kuluna üç türlü mükâfat vaat etmiştir.

Manevi olarak arındırma ve bağışlama.

Sabır değerini kuşanmış kişiye rahmet etme.

Sabır değerini kuşanmış kişiye hidayet etme yol gösterme.³⁰

Nerede, Ne Zaman Sabır?

Sabır eğitimi ancak gönlün şirkten arındırılmasıyla başlamaktadır. Öncelikle şirkle mücadele edip kalbe tevhidî yerleştirmeli ardından aşama aşama sabrın en üst düzeyine kadar çıkma amaçlanmalıdır. Sabrın dünyadaki zorluklara karşı gösterilen sabır ve arzuların baskınına karşı gösterilen sabır olmak üzere iki kısma ayrılabilir. Sabrın birinci kısmı olan dünyada karşılaşılan eziyet, bela, felaket, hastalık vb. cefalara karşı tahammül gösterme ile ilgili aşağıdaki ayet güzel bir örnek teşkil etmektedir. "Biz sizi biraz korku, biraz açlık ve biraz mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmeyle imtihan edeceğiz. Sabredenleri müjdele!" (el-Bakara 2/155). Bu türden sabır değeri kuşananlar, Rablerinden bir övgü, bir rahmet ve hidayet ile müjdelenirler. "İşte onlar, Rablerinden övgüye, bağışlanmaya ve rahmete mazhar olanlardır. Doğru yol üzere olanlar da bunlardır." (el-Bakara 2/157). Güzel ahlakın denendiği en önemli noktalardan biri eziyetlere sabretmek ve külfetlere tahammül göstermektir. İnsanın kötü ahlakının delili başkasının kötü huyundan şikâyet etmesidir. Ahlakın yüceliğinin göstergesi ise eziyetlere katlanmaktır.³¹

"Sıkıntıda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda sabır gösterenler var ya, onlar sadık olanlardır ve takvaya erenlerin ta kendileridir." (el-Bakara 2/177). Muhakkak ki sabrın en zor olduğu zamanlar sıkıntı zamanlarıdır. İnsan sıkıntılı olduğu zamanlarda veya hastalık ve savaş gibi can korkusuna düştüğü dönemlerde hevâsının tesirinde kalarak sabrı terk edip istenmeyen ve arzu edilmeyen fiiller gerçekleştirebilir. İstikametten saparak, teenni ile hareket etmeyi bırakıp yılgınlığa düşebilir. İşte bu durumlarda sabrı bırakmamak sabrın en üst mertebelerinden biridir. Ancak her durumda sabrı amellerine hâkim kılabilenler bu çetin imtihandan başarı ile çıkabilirler. Aynı zamanda insandaki sabır değerinin en üst sınırı olan bu durum, Kur'ân-ı Kerim'de etraflıca ele alınmış ve detayları ile ortaya konulmuştur. Kişinin kendi durumunu değerlendirmesine ve sınamasına yardımcı olacak bu ve benzeri ayetlerdir. İnsan bazen sabır hakkında bilişsel düzeyde yeterli bilgiye sahip olduğu ve belli hususlarda kısmen sabredebildiği için, kendini sabır ehli bir

³⁰ Maturidi, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 1: 12-13.

³¹ Gazâlî, *İhyâ-ı ulûmu'd-din*, (Beirut: Daru'l-ma'rife), 3: 49.

kimse olarak görebilir. Oysa şiddetli bir hastalık veya sıkıntı yaşadığında kendi bilgisinin ve bu değeri elde etmekteki gayretinin yeterli olmadığını ve bu değeri henüz kendisinde bir karakter haline getiremediğini görür.³²

İslam'da sabır değerinin ikinci kısmı arzu ve isteklere karşı sabır daha çok sorumluluklar üzerine bina edilmiştir. İnsan arzu ve isteklere teslim olmanın acı sonuçları olduğunu bilir ve gelecek neslini arzu ve isteklere tabi olmaması için uyarır. Bu konuda Lokman'ın (a.s) oğluna nasihatleri Müslüman aile için güzel bir örneklik teşkil etmektedir. Lokman'ın (a.s) oğlunu eğitmek için ona söylediği sözler ve nasihatler Kur'an'ı Kerim'de şu şekilde nakledilmiştir: "Yavrucuğum! Namazını dosdoğru kıl, iyiliği emret, kötülükten vaz geçirmeye çalış, başına gelenlere sabret. Doğrusu bunlar azmedilmeye değer işlerdir." (Lokman 31/17). Ayette Lokman (a.s) oğluna namazı dosdoğru kulmayı yani salih amellerde bulunmayı tavsiye etmiştir. İbadetlere devam ise sabrı gerektiren bir durumdur, ayrıca oğluna, "... iyiliği emret kötülükten vaz geçirmeye çalış" diyerek hakkı tavsiye etmekten geri durmamasını istemiştir. İyiliği emredip kötülükten vaz geçirmeye çalışmakta kendi başına sabır isteyen önemli bir sorumluluktur. Bunun yanında sünnetullah gereği birçok zorluklarla karşılaşacağı için oğluna "... başına gelenlere sabret" demiş ve sabrı özel olarak vurgulamıştır. Ardından "... doğrusu bunlar azmedilmeye değer işlerdir" diyerek bu yapılan işlerin her birinin insan için değer ifade ettiğine işaret etmiştir. Ayet, bir başka yönüyle de nasihatın bir eğitim metodu olarak kabul edildiğinin göstergesi olmaktadır. Özellikle küçük yaşlardaki çocuklar, doğru ve yanlış ebeveynlerinden öğrenirler. Onların doğru ve iyi dediğini doğru, kötü dediğini de yanlış kabul ederler. Sosyal öğrenme kuramının esası kabul edilebilecek bu metot, Kur'an'da sık sık kullanılmıştır. "Sen de sabah akşam O'nun rızasını isteyerek Rablerine dua edenlerle birlikte sabret. Dünya hayatının (aldatıcı) süsünü isteyerek gözlerini onlardan kaydırma. Kalbini bizi zikretmekten gaflete düşürdüğümüz, kendi 'istek ve tutkularına (hevasına) ' uyan ve işinde aşırılığa gidene itaat etme." (Kehf 18/28). Ayette sabır değerini yaşatmanın önemli bir yönüne değinilmiş ve sabredenlerle birlikte sabretmek öğütlenmiştir. Burada sabrın bireysel bir amel olması yanında toplumsal yönüne de işaret vardır. Özellikle aile müessesesinde sabrı hatırlatan ve sabır değerini yaşatan insanların örnekliği diğer bireylerinde sabrı ilke edinmelerini kolaylaştıracak ve bu konuda yardımlaşmayı sağlayacaktır.

Anne baba yaşlandığı zaman onlara gösterilen sabırda Allah'ın emirlerinden biridir. Kişi öncelikle Allah'ın emri ve rızası olduğu için anne babasına karşı sabırlı olmalıdır. "Rabbin kendinden başkasına kulluk etmemenizi ve ana-babaya iyilik etmenizi emretti. Biri ya da ikisi senin yanında yaşlılığa ererse onlara "üf" bile deme, onları azarlama ve onlara güzel söz söyle. Onlara acıyarak alçak gönüllük kandanı indir ve: "Ey Rabbim! Onlar beni küçükken eğittikleri gibi sen de onlara merhamet et" de. (İsra 17/23-24). Ayetlerde, insanın ana babasına karşı sabır sorumluluğu etraflı bir şekilde anlatılmıştır. Burada davranışların düzenlenmesine yönelik,

³² Koca, Değerlerin Felsefi ve Kur'ani Temelleri ve Eğitimi, 233.

anne babaya öf bile dememek, onlara güzel ve tatlı söz söyleyip, onları asla azarlamamak türünden, davranışsal sınırlar belirlenmiştir. Anne babaya karşı merhametin öğütlenmesinin ardından, yine merhameti içeren bir dua ile anne baba ile ilgili olan sorumluluklar son bulur. Dikkat edilirse ayet, anne babaya karşı sorumlulukları ele alırken; görünen davranışlardan, görünmeyen duygulara ve arzulara doğru bir sıra izlemiştir. Bu somuttan soyut olana doğru bir yönlendirme. Önce, anne babaya öf bile dememek, onlara güzel ve tatlı söz söyleyip, onları asla azarlamamak gibi somut davranışlar söz konusu edilmiş, ardından merhamete çağırılmış, nihayetinde en derin arzuların hareketlendiği dua ile son nokta konulmuştur. Ayet, dua ile beraber gayet veciz bir dille niçin anne babaya ihsan edilmesi gerektiğini en güzel şekilde ortaya koymuştur. “Onların beni küçükken sevgi ve şefkatle besleyip büyüttükleri gibi, sen de onlara merhamet eyle!”

Enes İbni Mâlik'den (r.a) rivâyet edildiğine göre Nebî (s), (çocuğunun) mezarı başında (bağıra-çağıra) ağlayan bir kadının yanından geçti. Ona: “Allah'tan kork ve sabret!” buyurdu. Kadın: “Çek git başımdan; zira benim başıma gelen felâket, senin başına gelmemiştir” dedi. Kadın Hz. Peygamber'i tanıyamamıştı. Kendisine, onun Peygamber (s) olduğunu söylediler. Bunu duyar duymaz Peygamber'in (s) kapısına koştu, orada kapıcılar yoktu. Özür beyân etmek üzere Hz. Peygamber'e (s): “Sizi tanıyamadım” dedi. Allah resulü de (s): “Sabır dediğin, felâketle karşılaştığın ilk anda dayanmaktır” buyurdu.³³ Bu hadiste sabrın en üst derecelerinden birine örnek verilmektedir. Özellikle ölüm gibi büyük felaketler karşısında insanlar ilk anda sabretmeyi unutarak içinde buldukları acı ile ne yaptıklarını bilmemektedir. Üzüntü ve keder anında insanın direnci kırık olduğu için ağızından çıkan sözleri kontrol edebilmesi fevkalâde güçtür. Böylesi hallerde, olgun mü'minler, “İnna lillâh ve innâ ileyhi râci'ün: Biz Allah'tan geldik yine O'na döneceğiz” diyerek teslimiyet gösterir ve sabrederler.

Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el Eş'ari'ye (ö. 42/662) yazdığı mektupta “Sabra önem ver. Sabır iki şeye yapılı ki biri diğerinden daha makbuldür. Mesela felaket ve musibetlere sabır güzeldir fakat bundan daha güzel ve daha makbulü Allah'ın haram kıldığı şeylere sabırdır. İyi bil ki imanı koruyan sabırdır. Zira iyiliklerin efdali takvadır, takva ise sabırla mümkündür” demiştir.³⁴ Bu sebeple Allah'ın yasak kıldığı şeylere yaklaşmayıp sabretmek farz, mekruh olan şeylere sabretmek ise müstehab görülmüştür. İnsanın canına ve uzuvlarının kesilmesine yol açacak tehlikeli eziyetlere sabretmesi ise haramdır.³⁵

Sabrın nerede ve ne zaman olacağı konusuna değinen Kuşeyri (ö. 465/1072), sabrın çeşitli kısımları olduğu üzerinde durmuş ve bunları şu şekilde dört grupta ele almıştır:

³³ Buhari, “Cenaiz”, 32; Müslim, “Cenaiz”, 14-15.

³⁴ Gazâli, *İhyâ*, 4: 118.

³⁵ Gazâli, *İhyâ*, 4: 129.

1. Kulun iradesi ile kazandığı şeylere gösterdiği sabır.
2. İradesi haricinde olan şeylere gösterdiği sabır.
3. Allah'ın emrini yerine getirmede gösterilen sabır.
4. Allah'ın nehy ettiğinden uzak kalmada gösterilen sabır.³⁶

Sabır Değerine Nasıl Ulaşılır?

Ebu Kasım bin Hâkim (ö. 342/953), Kur'ân'da sabrın geçtiği ayetleri ele almış ve kullanılan harfi cerlerle beraber sabrın hangi manalara geldiği üzerinde durmuştur.³⁷ Onun tespitlerine göre;

Sabr-ı lillah; doğru sabır bilgisine ulaşmanın ilk basamakta yer alır ve "Allah için" sabretme manasına gelir. Nahl suresinde geçen "...sabrın ancak Allah içindir" (en Nahl 16/127) ayeti aktif öğrenim düzeyine geçişin en önemli belirtisidir. Bu düzeyde tahammül sabır çerçevesinde ele alınır ve "ibadet" niteliği taşımaya hak eder.

Sabr-ı bi'llahi; bu basamakta kişi senin için mertebesinden senin ile mertebesine yükselir. Bu şekilde "tapınma" mertebesinden "ubudiyet" yani kulluk yapma mertebesine yükselmiş olur. İbadet mertebesinde emre itaat olsa bile hakiki manada hikmet idrak edilmemiş olabilir. Ubudiyet mertebesinde ise hikmetini idrak ederek ve tam olarak kalpten bağlanarak yapılan ibadet söz konusudur. Bundan dolayı Sabr-ı billah, sabr-ı lillah'tan üstün kabul edilmiştir. Çünkü birincisinde ilahi irade esastır. Kişi sabır amelinin yapılması gerektiği için yani emredildiği için yapar. İkincisinde ise beşerî irade ve tam manasıyla idrak ortaya çıkar. Bu durumda insan yaptığı işi sadece yapılması emredildiği için yapmaz, bunun yanında yapılmasına yönelik rızanın kalpte yer etmesi, yani hikmetinin idrak edilmesi söz konusudur. Bu sebeple Peygamberimiz (s) "Seninle yaşar, seninle ölürüm ya Rabbi"³⁸ buyurmuştur.

Ayette "ehline namazı emret kendinde ona sabırla tahammül et." (Tâhâ 20/120) buyurulmuştur. Buradan anlaşılıyor ki sabır bir hakikat üzerine devam etmeyi gerektirir. Azim, sebat, kararlılık ve yılgınlık göstermeme işidir. Bu kısımdan olmak üzere oruç önemli bir sabır eğitimidir. Oruç, sabır değerinin gelişmesinde ve kavranmasında belki de en önemli ibadettir. Bu sebeple hadiste "Oruç sabrın

³⁶ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 266.

³⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, 266.; metnin ibaresi şu şekildedir: "Ebu'l Kasım b. Hakim, "sabr hakkındaki bir ayeti tefsir ederken 'sabret' sözü ibadeti emretmekte (sabr-ı li'llah Allah için sabır), 'sabrın ancak Allah iledir' ibaresi ubudiyeti emretmektedir. (sabr-ı bi'llah, Allah ile sabır). Bir kimse senin için derecesinden senin ile mertebesine yükselirse o kimse 'ibadet' (tapınma) derecesinden, 'ubudiyet' (kulluk yapma) mertebesine intikal etmiş olur." demiştir.

³⁸ Buhari, "Tevhîd", 7394, 9: 119.

yarısıdır"³⁹ buyurulmuştur. İnsan oruç sayesinde nefsi arzularına direnmeyi öğrenir ve oruç insanı malayani davranışlardan koruyarak kendine hâkim olma duygusunu güçlendirir.. Akıl, oruç tutanların övgüye layık olduklarını anlar. Bu şekilde insan sabrederek nefsi terbiye ile iradesini güçlendirir. Oruç yalnızca aç kalma değil; göz, kulak, burun, ağız, kalp, el, ayak, vb. tüm organların haramlardan ve kötü davranışlardan kaçınması için mücadele etmek demektir. Bu sayede oruç kişiyi sabırlı kılar. Bununla beraber alışkanlıklardan uzak durmak büyük bir sabır işidir⁴⁰

MÜSLÜMAN AİLEDE SABIR BİLGİSİ VE EĞİTİMİ

Sabır bilgisi, sabır duygusu ve sabır davranışlarının konu edildiği bu bölümde, bu alanların giriş düzeyi davranışları, öğrenim düzeyi davranışları ve ürün düzeyi davranışları konu edilecektir. Gazâlî insanın kendi iradesiyle ortaya çıkardığı davranışların üç temel öğrenme basamağı olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: “Ey kardeşim! Bilmiş ol ki canlılara özgü olan ihtiyari hareketlerin mebdei, vasatı ve kemali vardır. İhtiyari hareketlerin mebde-i nakısı, talibin kemale ihtiyaç hissetmesi ve iştiyakıdır. Kemali matluba nail olmak, vasatı istenen şey doğrultusunda çaba sarf etmektir.⁴¹ Bu doğrultuda öncelikle sabır bilgisinin mebdei, vasatı ve kemali ele alınacak, ardından sırasıyla sabır duygusu ve sabır davranışları aynı üslupla belirlenmeye çalışılacaktır. Gazâlî'nin; mebdei, vasatı ve kemali olarak ele aldığı bu basamaklarda; ilk aşama başlangıç düzeyi, ikinci aşama aktif öğrenim düzeyi, üst düzey öğrenmelerin ortaya çıktığı üçüncü aşama ise ürün düzeyi şeklinde ifade edilecektir.

Sabrın tahammül, katlanma, yüklenme, zorlanma gibi manalardan ayırt edilecek, insanda vaz geçilmez bir değer haline gelmesi için, öncelikle sabır bilgisinin insanda açıklığa kavuşması gerekir. Bu noktada sabrın ayırt edici en önemli özelliği gayesidir. Tahammülün insana fayda verebilmesi için sabra dönüşmesi gerekmektedir. Bunun ilk adımı ise doğru bir şekilde sabır kavramının öğrenilmesidir. Sabır ve tahammül arasındaki farkı henüz idrak edememiş birey başlangıç düzeyinde kabul edilir. Bu düzeydeki bilgi duygu ve davranışlar analiz edilmeden sağlıklı bir öğrenme faaliyetine girişmek yersiz olur. Bu yüzden başlangıç düzeyini sabır değerinin üzerine inşa edildiği bireyin giriş davranışları olarak kabul etmek yerinde olacaktır.

3.1. Başlangıç Düzeyi

Bu düzeyde olan bireyler henüz cahiliyenin sabır anlayışı (الصبر لغیره) (ile İslami değerler üzerine inşa edilen sabır anlayışı (الصبر لله) arasındaki farkı kavrayamamışlardır. Bu sebeple yaşadıkları her tahammül deneyimini sabır olarak adlandırır ve ona göre değerlendirirler. Başlangıç düzeyinde olan birey;

³⁹ İbn Mâce, “Siyâm”, 44.

⁴⁰ Maturidi, *Tevhid*, 254.

⁴¹ Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 2002,30.

Sabır ve tahammül arasındaki farkı ayırt edemez.

Sabrın tanımını bilmez.

Sabrın hakiki gayesini açıklayamaz.

Sabrı bir zorunluluk olarak açıklar.

Sabır hakkındaki sağlıklı bilgi kaynaklarını tespit edemez.

Genel olarak bu özellikleri sergileyen bir bireyin sağlıklı bir sabır eğitimine öğretici olarak rehberlik etmesi düşünülemez. Bu sebeple öncelikle kendisinin bu konuda bir eğitime tabii tutulması gerekir. Ana babanın bu konuda duyarlılık sahibi olmaları, başlangıçta konu ile ilgili bilişsel kaynaklardan istifade etmeleri, ardından eğer mümkünse bu konuda bir uzmana müracaat etmeleri tavsiye edilir. Sabır eğitiminin başlangıç düzeyinde yer alan bireyler öncelikle sabır ve tahammül arasındaki sınırı hissetmeleri önemlidir. Bu sebeple yaşantıların sorgulanması, örnek olay incelemesi, soru cevap, tarihsel empati gibi yöntem ve teknikler kullanılarak bireyde bir farkındalık yaratmak söz konusu olabilir. Bununla beraber sabır değeri ile ilgili doğru belirlenmiş hikâye kitapları, kıssalar, çeşitli film ve çizgi filmler izlenerek yorumlayıcı bir yöntemle sabır değeri hissettirilebilir. Burada en etkili yöntem bireysel yaşantı kesitleri üzerine yapılan analizlerdir. Sabırla ilgili Kur'an kıssaları: Hz. Nuh ve Hz. Lut'un inkârcı eşlerine sabır göstermeleri, Hz. Zekeriya ve eşinin sabrı, Firavun'un eşi Asiye'nin sabrı, Hz. Eyyüp ve eşinin sabrı, Hz. İbrahim'in inkârcı babasına karşı sabrı, Hz. Yakup'un oğullarına sabrı, Hz. İbrahim'in evlatlarına sabrı, Habil'in Kabil'e sabrı, Hz. Yusuf'un sabrı. Sabırla ilgili atasözleri: "Sabreden derviş muradına ermiş", "Sabır acıdır ama meyvesi tatlıdır." "Sabırla koruk helva olur", "Sabrın sonu selamettir", "Sabreyle işine hayır gelsin başına"

3.2. Aktif Öğrenim Düzeyi

Bu düzeyde birey kavramların içini İslam inancının istediği şekilde doldurma amacı güder. Söz konusu değerın amacını, önemini, değerini ve içeriğini bilmek ister. Bu düzeyde olan birey;

Sabır ve tahammülün farkını bilir.

Sabrın tanımını ve gayesini bilir.

Sabır değerinin temel kaynaklarını bilir.

Sabrın önem ve değerini açıklar.

Sabır değerinin kapsamını bilir.

Sabır değerinin derecelerini bilir.

Sabrın fayda ve faziletini bilir.

Tahammülsüzlüğün zarar ve tahribatını kavrar.

Sabır değeri hakkında örnekler verebilir.

3.3. Ürün Düzeyi (Kemal)

Bu düzeyde üst biliş ve üst düşünme becerilerinin işleme konulduğu görülür. Bu aşamada birey aşağıdaki kazanımları elde eder.

Sabrın değerinin diğer değerle uyumunu açıklayabilir.

Sabır değerini tahlil edebilir.

Kaynaklardaki sabır bilgisini doğru bir şekilde yorumlar.

Sabrın doğal, bireysel, toplumsal ve dini bir değer olduğunu bütünlük içerisinde ortaya koyar.

Olaylar karşısında sabrın yerini ve zamanını tespit edebilir.

Sabır değerini belli bir sistem içerisinde öğretebilir.

Sabır değerinin hikmetini açıklar.

Sabır değeri ile ilgili düşünceleri sınıflandırır.

Sabır değeri ile ilgili düşünceleri değerlendirir.

Farklı düşüncelerdeki tahammül anlayışlarını eleştirebilir.

MÜSLÜMAN AİLEDE SABIR DUYGUSU VE EĞİTİMİ

Eğitim, her şeyden önce bir bilme eylemidir. İslam düşüncesinde insan öncelikle bilen, bilme kabiliyeti olan bir varlık olarak tanımlanır ve bilen kişiler övülür. “De ki hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?” (ez-Zümer, 39/9). Sabır değerinin ve diğer bütün değerlerin öğrenilmesinde birinci adımın doğru bilgi olduğu üzerinde durulmuştu. Gazâli, bu değerlerin öğrenilmesinin ikinci adımı “hal”, son adımı ise “amel” olarak isimlendirmiştir. O, öğrenme alanlarının tespitinde temel belirleyici ilkeleri ortaya koymuş ve “Bilgi yani marifet halleri; hallerde, amelleri doğurur”⁴² demiştir.

Davranışların geçerli bir forma uyuyor olması, değer ifade etmesi açısından yeterli olduğu anlamına gelmez. Bazen kötü ve yanlış olanla mücadele adına geliştirilmiş, görünüşte tutarlı ve uğruna mücadele edilmeye değer ulvi bir tavır, aslında bilinçaltındaki bencillik, hırs, öfke, nefret ve hatta hasetten kaynaklanan suflî, aşağılık bir amaç için olabilir. Bu sebeple insan, tıpkı buz dağının suyun altında kalan kısmı gibi, kendi iradesini yönlendiren iç dürtülerin farkında olmayabilir.⁴³ Bu noktadan bakıldığında insan iradesinin, kendi fiillerinin sorumluluğunu üstlenbilmesinde dahi, kendinin farkında olmasının, bir eğitim süreci gerektirdiği söylenebilir. Bu sebeple hislerin duyguların ve hallerin farkında olunması ve doğru bir şekilde eğitilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu hakikatten yola çıkarak, insani

⁴² Gazâli, *İhyâ*, 4: 119.

⁴³ Ayhan Aydın, *Gelişim Psikolojisi*, (İstanbul: Pegem Akademi, 2009), 100.

bir eylemin doğru olarak nitelendirilebilmesi için üç temel esas üzerine bina edilmesi gerektiği söylenebilir:

Doğru bilgi

Doğru duygu

Doğru davranış

Sabır öğretiminin duygusal boyutunda üç temel hal bulunmaktadır. Başlangıç, orta ve ileri düzey öğrenmeleri içeren bu üç temel hal, hissi öğrenmelerin temel yapı taşı olarak kabul edilir. Bu haller daha çok öğrenenin duyguları esas alınarak tespit edilebilir.

4.1. Başlangıç Düzeyi

Bu düzeyde sabır değerinin farkında olmak fakat başka alternatifler arasında herhangi bir öncelik vermemek söz konusudur. Bu durumda birey karşılaştığı zorlukları kabul edemez, anlamlandırmada zorlanır ve sabretmeyi ağır bir yük olarak görür (el-Bakara 2/45). Genellikle karşılaştığı zorlukları kendisi için; rezillik, aşağılık veya talihsizlik olarak görme eğilimindedir (el-Fecr 89/16). Ailede çocuklar bu durumda olduğu gibi, anne-baba İslami değerler üzerine bir eğitim süzgecinden geçmemişse onların da düzeyleri benzer olacaktır. Değerler eğitiminin duygu boyutunda başlangıç düzeyi; eğitimsizlik hali veya farklı değer sistemlerinin birbirine karışmış hali olarak düşünülebilir. Bu durumda bilgi düzeyinin yetersizliğinden veya karmaşıklığından söz edilir. Kişi çeşitli konularda gösterdiği tahammülü, kendince sabır olarak nitelendirir ve erdemli bir davranış olarak kabul eder. Bu düzeyde duygunun harekete geçmesi dış etkenler sayesinde olduğu için “et-Tahammül li gayrihi” olarak isimlendirilebilir. “et-Tahammül lillah” olarak isimlendirilen duygu ise hakiki sabır duygusudur. Bu yönüyle sabır için “meşru olan, yapılması durumunda Allah’ın hoş gördüğü tahammül” diyebiliriz. Çok farklı görünümeler arz eden başlangıç düzeyindeki bireyin duygusal yapısı aşağıdaki maddelerle özetlenebilir:

Sabır duygusunu bir nevi zorunluluk ve katlanma olarak kabul eder.

Arzu ve istekleri yerine getirmeyip tahammül etmeyi içine sindiremez.

Sabır ve tahammül arasındaki farkı hissedemez.

Karşılaştığı olaylarda tahammül gösterip göstermeme noktasında tereddüt yaşar.

Çelişkili hislere kapılarak kararsızlık ve duygusal tutarsızlık yaşar.

Her durumda tahammül alternatifi ile beraber başka alternatifleri de vardır.

Tahammül duygusunda ilkeleri net ve belirgin değildir.

Karşılaştığı zorlukları kendisi için; rezillik, aşağılık veya talihsizlik olarak görme eğilimindedir.

Sabrın bir değer olarak kabul edilmesine kuşku ile yaklaşır. Kalbi mutmain değildir.

Tahammül hissinin oluşmasında temel belirleyici dış çevredir. (kişiler, olaylar, olgular)

Tahammülle ilgili konulara parçacı yaklaşır. Her olay için farklı kriterler ortaya koyar.

Tahammül davranışları genellikle bireysel çıkar veya ortama uyum merkezlidir.

Tahammül bir sorumluluk değil zorunluluk olarak kabul edilir.

Güç duygusuyla ters orantılıdır. Kendini yeterli hissedince kaybolur, kendini zayıf hissedince artar.

4.2. Aktif Öğrenim Düzeyi

Sabır öğretiminin duygusal boyutunun ikinci düzeyi olan aktif öğrenim düzeyinde birey, sabır için gerekli olan bilgi düzeyini temel olarak kavramış olmalıdır. “Gerçekten Allah, sabredenlerle beraberdir.” (el-Bakara 2/153) ayetinin gereği üzere Allah’a yakın olmak için sabır değerini kabullenmiş ve sabırlı bir insan olmak için samimi bir şekilde niyet etmiştir. Büyük ölçüde Aktif öğrenim düzeyinin özellikleri ise şu şekilde maddelendirilebilir:

Arzu ve isteklere tahammülde ölçütler belirleme hissi duyar.

Sabrın insan için önemli bir değer olduğuna inanır.

Sabrı ortaya koyan davranışları sever, değer verir ve takdir eder.

Sabırlı olmayı ister ve konuya ilgi duyar.

Sabır sahiplerine hayranlık besler.

Sabır değerini uygulamaktan mutluluk duyar.

Sabır sahiplerini örnek almak ister.

Kendini eleştirebilir: Kendi sabrını sorgular, davranışını sabır ölçütüne uydurmak ister.

Duygularını sabır ölçüsüne göre meşrulaştırma çabası güder.

Sabırsız davranışları için pişmanlık duyar.

Sabır değerini kuşanmak için dua eder. “Ey rabbimiz üzerimize sabır yağdır ve Müslüman olarak bizim canımızı al” (el- Arâf 7/126).

Ürün Düzeyi (Kemal)

Bu durumda birey iyiliğe (birr) ulaşmayı ve bu hal üzere devam etmeyi ilke edinmiştir. Sabrı da iyiliğe ulaşmak için vazgeçilmez bir değer olarak kabul eder (el-Bakara 177). Bu düzeydeki birey “lütfundu hoş kahrında hoş” bilinci içerisinde;

Arzu ve isteklere sabırda istikrar sağlama hissi duyar.

Sabır değerinin yüceliğinden mutmain olur.

Sabır değerini yaşatma konusunda sorumluluk duyar, dert edinir.

Kendi istek ve arzusuyla, doğru davranış kalıplarını nefesine zorunlu kılar.

Diğer değerler ile sabır değeri arasında denge kurar.

Sabır değerinin hikmetine vakıf olur.

Sabır gerektiren hükme razı olur. “Artık Rabbinin hükmüne (rıza ile) sabret. “Sen Rabbinin hükmüne (rıza ile) sabret. Çünkü muhakkak sen bizim gözlerimiz (önün) desin. Kalkacağın zaman da Rabbine hamd ile tesbîh (ve tenzih) et” (et-Tûr 52/48).

MÜSLÜMAN AİLEDE SABIR DAVRANIŞLARI VE EĞİTİMİ

Gazâli, çocuğu korumanın onu güzelce eğitip temizlemek, ona ahlaki değerleri öğretmek, aynı zamanda onu kötü arkadaşlardan korumak, devamlı surette hevâsının peşinde sürüklenmesine engel olmak ve refah ve lükse özendirmemek şeklinde olacağını söylemiştir. Çünkü çocuk ziynet ve refaha alışırsa büyüdüğü zaman onları elde edebilmek için elinden geleni yapar ve ömrünü sadece onların peşinde geçirerek heba eder. Gazâli’nin çocuğun korunmasında en önem verdiği hususlardan biri onun beslenmesidir. Bu noktada özellikle çocuğun emzirilmesinde annenin üzerine düşen sorumluluğun, helal ve temiz olan şeyleri yedirmek olduğunu söylemiş, bu hususta çok titiz davranılmasını öğütlemiştir. Çocuk iyiyi ve kötüyü ayırt edebilecek çağa geldiğinde, yani temyiz çağına ulaştığında, hareket ve davranışlarının iyi gözlemlenmesi gerektiği üzerinde duran Gazâli, ona nelerin istenilen olumlu davranışlar olduğunu ve neyin kaçınması gereken davranışlar olduğunu tedrici bir şekilde zamanla öğretilmesi gerektiğini söyler.⁴⁴

“... Ancak sabredenlere mükâfatları hesapsız verilecektir.” (ez-Zümer 39/10). Bir başka ayette “Ey müminler! Sabır ve namazla Allah’tan yardım dileyin. Muhakkak ki Allah sabredenlerle beraberdir” (el-Bakara 2/153) denilmektedir. Sabır başa gelen kötülüklerden haksızlıklardan ve zulümlerden korunmanın en önemli iki unsurundan biridir. Diğeri ise namazdır. Namaz bütün başa gelenlere karşı Allah’a dayanmak, sabır ise Allah’ın emrettiği hudutların dışına çıkmadan direnmektir. Başka bir deyişle sabır, hayatta başımıza gelen her şeyi bilinçli bir şekilde karşıla-

⁴⁴ Gazâli, *İhyâ*, 3: 72.

yıp, Allah'a dayanarak yaşam mücadelesini devam ettirmektir. Sabır insanları yılmınlığa, atalete, bezginliğe davet eden bir eylem değil, bilakis güvenle ve kararlılıkla doğru olanın, hakikatin, yapılması gerekenin ve yaşanması gerekenin hakkıyla ortaya konulmasıdır. Nitekim Allah kurtuluşa erenleri zikrederken iman ve salih amelin ardından hakkı ortaya koymayı ardından da ortaya konulan hakkı kararlılıkla sürdürmeyi yani sabrı tavsiye etmiştir (Asr Suresi 103/2-3). Çünkü gerek bireysel gerekse toplumsal olarak hakkın ortaya konulmasından rahatsız olan unsurlar olacaktır. Bireysel olarak hakkın ortaya konulmasından rahatsız olan unsurlar insanın nefsinin hevâsına yön veren şehvetler ve saldırganlık duygularıdır. Onlar, onların hak üzere davranmamasını, arzu ve isteklerine göre hareket etmelerini isterler. Bu sebeple insanı her zaman hak olmayan davranışları sergilemeye davet ederler. İnsanın bireysel olarak bu dürtülere karşı direnmesi ve olması gerekeni ortaya koymak için mücadele etmesi gerekir. İnsana arzu ve isteklerine göre değil, hak ve hakikate göre davranmayı öğütleyen ve bu konuda bir adım atmasını gerekli gören duygu, sabır duygusudur. İnsan bu duyguya ancak arzu ve isteklerini kontrol ettiğinde erişebilir. Bu erdemın adı sabırdır.⁴⁵

Başlangıç Düzeyi

Bireyin davranışlarında görünen tutarsızlık bu düzeyin en belirgin özelliklerindendir. Bu durumda birey evlatlarına karşı aşırı derecede ve hoşgörülü iken eşine karşı tahammülsüz ve öfkeli tavırlar sergileyebilir. Bununla beraber iş yerinde ve sosyal çevresinde gayet uyumlu ve tahammüllü davranışlar sergilerken ailesinde otoriter bir portre çizebilir. Bir konuda takdire şayan bir tahammül örneklığı ortaya koyarken başka bir konuda tamamen ters istikamette tavırlar geliştirebilir. Bu durum bireyin istenilen sabır düzeyinde olmadığını sadece belli konularda kısmi tahammül davranışları sergilediğini gösterir. Bu düzeyde birey;

Davranışlarda tutarsızlık içinde olur.

Kimi zaman geçici, kimi zaman ertelemeci davranışlar sergiler.

Olumlu duyguları davranışa dönüştürme de gevşeklik gösterir.

Kişilerin takdiri ve teşvikiyle tahammül davranışları sergiler.

Duyguların yönlendirmesiyle davranır, heves ve heyecanla yapar.

Ortama göre davranır.

Kendine yönelik eleştirilere karşı tahammülsüz olur.

Davranışlarında kaygılı ve tereddütlü olur.

Kısa süreli tahammül görünümünün ardından öfke patlamaları yaşar.

⁴⁵ Koca, Değerlerin Felsefi ve Kur'âni Temelleri ve Eğitimi, 223.

Aktif Öğrenim Düzeyi

İslam inancının gerektirdiği şekilde davranış değişikliğinin ortaya çıktığı bu dönemde duygu düşünce ve davranışlar arasından bir uyum ve ahenk ortaya çıkması için kararlilikla mücadele edilir.

Eksikliklerini ve zaaflarını itiraf eder.

Sabır değerini kuşanmak için gayret eder, çabalar.

Yardıma ihtiyaç hisseder ve yardıma açık olur.

Davranışlarında istikrar sağlayamaz, dengesizlik içinde bazen yapıp bazen yapmama durumu gözlenir.

Sabır davranışı sergilerken zorlanır.

Davranışı alışkanlık haline getiremez.

Dua ve ibadetlerinde daha hassas olur.

Ürün Düzeyi (Kemal)

Bu düzeyde Müslüman birey, sabır değerini “iyiliği emredip, kötülükten vaz geçirme” ilkesi içerisinde kabul eder. Davranışlarında tutarlılık ve kararlılık hakimdir. Duygularının kontrolü ve etkisi ile değil hakikat ve adalet temelli davranışlar sergiler. Sabır davranışını içselleştirmiş olan birey, alışkanlıklarından kolaylıkla vaz geçebilir ve doğru olanı yapmaya yönelir. Sabır; “nefsi telaştan, dili şikâyetten, organları çirkin davranışlardan koruma, nimet hali ile mihnet hali arasında fark gözetmeyip her iki durumda sükûneti muhafaza etme, Allah’tan başkasına şikâyet-te bulunmamadır.”⁴⁶ Bu düzey sabrın davranışa dönüşmüş en üst düzeyidir. Bu düzeyin bireyin davranışlarındaki yansımaları şu şekildedir:

Sabırla adımlarını sabit kılar, kolaylıkla yapar hale gelerek istikrar sağlar.

Sabır değerinin yaşatılmasına yönelik faaliyetlere katılır.

Yönlendirir ve organize eder.

Yerinde, zamanında, kusursuz yaparak mükemmelleştirir.

Yardım eder, nasihat eder.

Her durumda ve ortamda halinden şikâyetlenmez. (Yusuf 12/86).

Her durumda kararlı ve izzetli davranma: “Onlardan hiçbir günahkâra yahut hiçbir nanköre boyun eğme.” (el- İnsan 76/24).

⁴⁶ Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, haz. Rizeli Hasan Hilmi Efendi, (İstanbul: Bahriye Matbaası,1305H), 2: 458-459.

SONUÇ

İnsan beşer olması yönüyle dünyaya meyleden, arzu ve isteklerini bir an önce gerçekleştirmeye çalışan bir yapıya sahiptir. Bununla beraber acı çekmek, zorda kalmak, sağlığını yitirmek, korkmak ve yenik düşmek istemez. Oysa dünya hayatında bu tür sıkıntılara göğüs germek, tahammül ve azim göstererek zorlukları aşmaya çalışmak gerekir. Dünya hayatının realitesi sürekli mutluluk ve huzur içinde yaşamaya elverişli olmadığı için, insanlar sıkıntılara göğüs germenin formüllerini aramaya çalışmış, bu mücadeleyi erdemli bir tavır kabul etmiş ve değer vermiştir. Bu sebeple sabır hemen hemen her toplumda önemli bir değer olarak kabul görmüştür.

Sabrın tahammül, katlanma, yüklenme, zorlanma gibi manalardan ayırt edilerek insanda vaz geçilmez bir değer haline gelmesi için öncelikle sabır bilgisinin insanda açıklığa kavuşması gerekir. Bu noktada sabrın ayırt edici en önemli özelliği gayesidir. Tahammülün insana fayda verebilmesi için sabra dönüşmesi gerekmektedir. Sabır, tahammül duygusu üzerine bina edilir. Sabır insanlardaki tahammül duygusunun işlenmiş halidir.

Çalışmada İslami bir değer olarak sabır konusu ele alınmış, konu hakkında İslami literatürdeki kaynakların eğitim ve değer içerikli bölümlerine müracaat edilerek, gerekli teorik bilgiye ulaşılmaya çalışılmıştır. İnsani bir değer olarak karşımıza çıkan sabrın, aile içinde hayata geçirilebilmesi için öncelikle sabır hakkında sağlıklı bir bilginin oluşması gerekmektedir. Özellikle ailede eğitici konumda olan ana babanın sabır konusunda yeterli bilgiye sahip olması, çocuğun istenilen düzeyde bir eğitim alması için oldukça önemlidir. Sabır bütün insanlar için ortak bir değer olarak kabul edildiğinden dolayı; kültürün, geleneğin ve hâkim paradigmaların etkisiyle kaynağının, sınır ve çerçevesinin daraltılması veya bu hususta aşırıya kaçılması mümkün olabilir. Bu sebeple çalışmada 5N 1K tekniği kullanılarak, sabır kavramı farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Bu çerçevede aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır. İslam inancında sabır nedir? Bir değer olarak sabır kimler içindir? Niçin bir değer olarak kabul edilir? Sabır ne zaman ve nerede gereklidir? Sabır davranışı nasıl ve ne şekilde ortaya konulmalıdır?

Sabır, bir kavram ve bir değer olarak Kur'an'da özenle işlenmiş ve her zaman olumlu bir vasıf olarak kullanılmıştır. Arap cahiliyesinde sabır kelimesi kapsam olarak aşağı yukarı tahammül manasına kullanılıyordu. Bu sebeple çalışmada cahiliye dönemi sabır anlayışı ile İslam'daki sabır anlayışı arasındaki farkı açıkça ortaya koyabilmek için cahiliye dönemi ve benzeri sabır anlayışları tahammül kavramı ile ifade edilmiştir. Dönemin sabır anlayışı ile İslam'daki sabır inancının belki de en belirleyici farkı niyette ortaya çıkmaktadır. İslam sabır kelimesini alarak; gayesi, sınırları ve içeriğini İslam inancı çerçevesinde değiştirmiş, özel bir kimliğe kavuşturmuştur. Kur'an bu kavramların birçoğunu İslam lügatine olduğu gibi kabul etmemiş, kavramlarla ilgili algıları ıslah ederek, onları olması gereken kalıba koymuştur. Bireyin ve toplumun değer yargılarının önüne Allah'ın emirlerinin geçmesiyle

düzenlenen İslami değerler sisteminde, sabır değeri de Allah'ın emirlerine ve sınırlarına uygun bir tarzda ele alınmıştır

Sabır bilgisi, sabır duygusu ve sabır davranışlarının konu edildiği bölümde, bu alanların giriş davranışları, öğrenim düzeyi davranışları ve ürün düzeyi davranışları konu edilmiştir. Bu doğrultuda öncelikle sabır bilgisinin mebdei, vasatı ve kemali ele alınmış, ardından sırasıyla sabır duygusu ve sabır davranışları aynı üslupla belirlenmeye çalışılmıştır. Gazâlî'nin mebdei, vasatı ve kemali olarak aldığı bu basamaklarda; ilk aşama başlangıç düzeyi, ikinci aşama aktif öğrenim düzeyi ve üst düzey öğrenmelerin ortaya çıktığı üçüncü aşama ise ürün düzeyi şeklinde ifade edilmiştir. Bu bağlamda, kişinin içinde bulunduğu düzeyi daha iyi kavrayıp ona göre öğrenim basamaklarını düzenlemesi için, tüm basamaklarda görülen belirgin özellikler ortaya konulmuş, bu şekilde İslami kaynaklar üzerinden bir taksonomi geliştirilmeye çalışılmıştır. Oluşturulan bu taksonomiyle, İslami değerlerin öğrenilmesinde sistematik bir yöntemin ortaya çıkmasının kapısı aralanmıştır.

Genellikle çağdaş batı felsefesinin pragmatist yapısının ürünü olan eğitim anlayışıyla ele alınan değerler eğitimi uygulamaların sadra şifa veren bir görünüm arz etmemesi, İslami düşünceyi merkeze alan okumaların ve uygulamaların yeniden hayata geçirilmesi zarureti gündeme taşımıştır. Bu bağlamda İslami epistemoloji çerçevesinde şekillenen bu türden çalışmaların geliştirilmesi sonucunda İslami değerlerin daha sağlıklı bir şekilde ele alınacağı ve günümüz Müslümanlarına daha fazla hitap eden bir anlayışın geliştirileceği düşünülmektedir. Bu çalışmada; İslami değerlerin umdelerinden biri kabul edilen sabır eğitimi, Müslümanlar arasındaki değerler eğitimi çalışmalarına mütevasi bir katkı sağlaması açısından İslam medeniyetinin kaynaklarından çıkan ölçütlerle ele alınmıştır.

KAYNAKLAR

- Alkan, Cevat, "Öğrenme Öğretme Süreçleri İlkeler", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 20/1 (1987):209-229.
- Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, haz. Rizeli Hasan Hilmi Efendi, İstanbul: Bahriye Matbaası,1305H.
- Aydın, Ayhan, *Gelişim Psikolojisi*, İstanbul: Pegem Akademi, 2009.
- Aydın, Orhan, *Davranış Bilimlerine Giriş*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2000.
- Cevizci, Ahmet., *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Paradigma Yayınları, 1996.
- İsmail b. Hammad b. Cevheri, *Tacu'l Luga ve's- Şihahu'l Arabiyye*, Nşr. Abdulgavur Attar, (Beyrut: Daru'l 'İlm, 1979)
- Ali b. Muhammed b. Ali el- Cürçânî, *et-Ta'rifat*, İbrahim el- Ebyari, (Beyrut: Daru'l Kitabî'l 'Arabi., 1405 H), 172.
- Mustafa Çağrıncı, "Sabır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2008) 35: 337-339.
- Gazâlî, *İhya-u Ulumu'd Din*. Trc. Ahmet Serdaroglu, İstanbul: Bedir Yayınevi. 2015
- Gazali, Ebu Hamid, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, Trc. S. Özburun, İstanbul: İnsan Yayınları. 2002

- İbicioğlu, Hasan- Özmen Halil İbrahim- Taş Sebahaddin, Liderlik Davranışı ve Toplumsal Norm İlişkisi: Ampirik Bir Çalışma. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 14 (2), (2009): 1-23.
- Kandemir, M. Yaşar, *Örneklerle İslam Ahlakı*, İstanbul: Nesil Yayınları, 1979.
- Koca, Bülent Uğur, *Değerlerin Felsefi ve Kur'ani Temelleri ve Eğitimi*. Doktora Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi 2018.
- Kutup, Seyyid, *Fizlali'l Kur'an*, İstanbul: Hikmet Yayınevi. (trs).
- Mustafa Sabri el-Ester, *El-Asru'l-Câhili: el-Edeb ve'n-Nusûs ve'l-Mullakât*, Halep: 1994.
- Mücahid, Ebu Haccac, *Tefsiri Mücahid*, Tah. Muhammed Abdusselam ebu'n Nil, Kahire, Mısır: Daru'l-Fikr el İslami, 1989.
- Müslim, İbnu'l Haccac el-Kureyşi, *es- Sahihu'l Müslim*, Tah. M. Abdalbaki, Beyrut: Daru İhyai Turas el-Arabi. (trsz.)
- Özkalp, Enver, *Davranış Bilimlerine Giriş*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi İşletme Fakültesi Ders Kitapları Yayın No: 26, 1998.
- Râgıp el- İsfahâni, *İslam'ın Ahlak İlkeleri*, trc. Abdi Keskinsoy, İstanbul: Beşikçi Yayınevi, 2003.
- Şerif, M., & ŞERİF, C. W.. *Sosyal Psikolojiye Giriş*, trc. A. Y. Mustafa Atakay İstanbul: 1996.
- Taberi, Ebu Cafer, *Camiul Beyan fi Te'vili'l Kur'an*, tah. Ahmet Muhammed Şakir, Müessesetü el Risale. 2000.
- Türk Dil Kurumu, "Sabır", Erişim: 21.02.2019, <http://www.tdk.gov.tr>
- Türk Dil Kurumu, "Tahammül", Erişim: 23.02.2019, <http://www.tdk.gov.tr>

SULTAN II. ABDÜLHAMİD YÖNETİMİNE KARŞI MUHALEFETTE DİNİ SÖYLEM: OSMANLI GAZETESİ ÖRNEĞİ

Hidayet KARA*

Bahattin ÇATMA**

GİRİŞ

Sultan II. Abdülhamid, Meşrutiyeti (Kanun-ı Esasi-1876) ilan etmek kaydıyla tahta çıkmış ve reformist bir padişah olarak 1909 yılına kadar saltanatını sürdürmüştür. Tanzimat'ın ilanını müteakip dönemde farklı alanlara hükmeden muhtesasiyla Osmanlı modernleşmesinin II. Abdülhamid döneminde siyasî, sosyal, idarî, askerî ve kültürel anlamda kazandığı ivme beraberinde 1860-1870 yılları arasında temayüz eden Osmanlı aydın sınıfının kısmen devamı olarak ifade edebileceğimiz ama büyük oranda batılı fikrî tezahürlerle daha irtibatlı bir muhalif sınıfın görünür olmasına imkân tanımıştır. Bu durum özellikle eğitim modeli ve müfredatı II. Abdülhamid iktidarınca belirlenen mekteplerde tedrisata tabi olan talebelerin arasında müşahede edilebilir.¹ Nitekim 19. yüzyılın sonundan itibaren hüküm sürmeye başlayan ve cumhuriyete tevarüs eden İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden mülhem geleneğin köklerine bu mekteplerde rastlamak mümkündür.²

II. Abdülhamid'in Osmanlı-Rus Harbi (1876-1877) dolayısıyla ortaya çıkan siyasî vaziyeti gerekçe göstererek Meclisi-i Mebusan'ı süresiz tatil etmesi ve Kanun-i Esasi'yi askıya almasının ardından kendisinin müstebit olarak adlandırılmasına sebep teşkil eden yönetim biçimi dolayısıyla bir çok Osmanlı aydını yurt dışına kaçmak durumunda kalmışlardı. Yurt dışına kaçan bu aydınların etkisinin ve batılı tedrisatın bir neticesi olarak modern fikirlerden etkilenen tıbbiyeli öğrenciler tara-

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, h.kara36@hotmail.com.

** Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, bahattincatma@hotmail.com.

¹ II. Abdülhamid döneminde modernleşmenin eğitim alanındaki tezahürü için bkz. Bayram Kodaman, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991). Ömer Faruk Yelkenci, *Türk Modernleşmesi ve II. Abdülhamid'in Eğitim Hamlesi*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010.)

² Cumhuriyet döneminde siyasî, sosyal, iktisadî ve kültürel alanların neredeyse tamamında etkin olan isimlerin İttihat ve Terakki ile tarihin herhangi bir döneminde münasebette bulunmuş olduğu bilinen bir gerçektir. Nitekim Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan fikri teşebbüslerden cumhuriyete tevarüs eden bütün çabalar içerisinde ismi zikredilen isimler de bu geleneğe mensuptur. Batıcı Abdullah Cevdet'ten İslamcı Mehmet Akif'e, Türkçü Ziya Gökalp'ten Osmanlıcı Camî Bey'e kadar birçok isim zikredilebilir.

fından Mekteb-i Tıbbiye’de teşekkül ettirilen *İttihad-ı Osmanî* adındaki cemiyet Osmanlı Devleti’nin nihayet bulmasına kadar siyasî, sosyal ve kültürel hayat üzerinde etkinliğini Osmanlı sınırları içinde ve dışında sürdürmüştür. Tunaya’nın ilk örgütlü muhalefet olarak adlandırdığı İttihad- Osmanî’nin kuruluşunda yer alan isimler şunlardır: İbrahim Temo, Çerkes Mehmet Reşit, Abdullah Cevdet ve İshak Sükûti, Hüseyinzade Ali. Hüseyinzâde 1889 yılında İstanbul’a geldikten sonra özellikle Mekteb-i Tıbbiye’deki öğrenciler üzerinde oldukça etkili olmuş bir isimdir.³

Bir Muhalefet Aracı Olarak Osmanlı Gazetesi

Kuruluşunun ardından Osmanlı muhalefedinin odağı olmaya namzet bir teşekkül olan İttihat ve Terakki muhalefet aracı olarak basın-yayın organlarını yoğun bir şekilde kullanmaya başlamıştır. Nitekim II. Abdülhamid döneminin öncesinde özellikle Tanzimatçı Paşalara ilişkin Yeni Osmanlılar muhalefedinin temayüz ettiği gazetelerden II. Abdülhamid dönemine tevarüs eden bir muhalefet geleneğinden de bahsetmek mümkündür. Bu durumun belki de en belirgin örneklerinden birisi İttihat ve Terakki’nin yayın organı olma hüviyetine sahip olan *Osmanlı* gazetesidir. 1 Kanun-i evvel 1897 yılında İttihat ve Terakki mensuplarınca Cenevre’de yayın hayatına başlayan gazetenin temel gayesinin II. Abdülhamid’e muhalefet ve Yeni Osmanlılardan mülhem bir meşrutiyet anlayışının Osmanlı’da geçer hale gelmesi şeklinde özetlemek mümkündür. Gazeteyi çıkaran Abdullah Cevdet, İshak Sükuti, Tunalı Hilmi, Nuri Ahmed, Reşid Bey, Halil Muvaffak, Akil Muhtar ve Refik Bey gibi isimlerin siyasî-politik vaziyetleri dikkate alındığında bu durum daha sarıh bir şekilde vuzuha kavuşmaktadır. Oğuz; bu isimlerin yanı sıra *gazetede en çok imzası bulunan yazarlar Cenevre şubesiyle çok da iyi anlaşamayan Ahmet Rıza, Damat Mahmut Celalettin Paşa ve Razi isimli bir yazar*⁴ olduğunu ifade etmektedir. Osmanlı gazetesinin çıkışı esnasında belki de yurt dışına kaçmak durumunda kalan bütün muhaliflerin Osmanlı sarayı ile münasebetini gösteren bir duruma temas etmek gerekmektedir: Bu ise; Osmanlı gazetesi çıkarılmadan evvel saray ile aralarında bir pazarlığın söz konusu olduğu ve istekleri gerçekleşmeyince gazeteyi çıkardıklarıdır. Yanı sıra gazetenin propagandist bir yaklaşım sergilediği aşikardır. Bu durum ise onları derinlikten yoksun, yüzeysel ve kaba bir muhalefet ile doğrudan halkı bilinçlendirmeye dönük bir tavır sergilemeye itmiştir. Mardin Osmanlı gazetesinin gerek çıkış gayesi gerekse söz konusu tavrına dair şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Osmanlı’nın ilk sayılarında, halka seslenebilmek için mümkün olduğu kadar basit bir dil kullanacağı vaadi Osmanlı’nın halk içinde etkili bir silâh olarak kullanılmak istendiğini anlatıyordu. Bu sözlerin zimnen belirttiği bir husus, daha önce Jön Türklerin pro-

³ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Partiler-İkinci Meşrutiyet Dönemi*, C. 1, (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988), s. 19-20; Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993), s. 194-195.

⁴ Gülser Oğuz, *Osmanlı Gazetesi (1897-1904)*, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2006, s. 18-19.

pagandalarını yapmak için görevlendirdikleri Mizan ve Meşveret gibi organların Komitece istenen derecede halka inememiş olduğuydu."⁵

Osmanlı gazetesinin genel anlamda politik tavrının dönemin hâkim muhalefet odağı olan Osmanlılık fikri olduğunu belirtmekte fayda vardır. Osmanlı gazetesinde politik tavır anlamında var olan temayüller değerlendirilirken Osmanlılık, Türklük ve İslamlığın birlikte var olduğu iddiasına sebep dönemin mevcut sosyo-kültürel ve siyasi ahvalinin bir gereğidir. Nitekim II. Meşrutiyet'in ilanını müteakip dönemlere kadar kendi mecralarına henüz oturmamış olan Türklük ve İslamlık gibi temayüllerin Osmanlılık içerisinde kendine kıymet bulduğu bir gerçektir. Hatta öyle ki bu fikri temayüllerin tamamının mündemiç halde var olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

Osmanlı gazetesinin temelde muhalefetini II. Abdülhamid üzerinden yürüttüğü bir gerçektir. Bu noktada II. Abdülhamid'e olan muhalefetlerinin dozajını zaman zaman arttırıp indirdiklerini de belirtmek gerekmektedir. Bunda II. Abdülhamid'i ile aralarında geçen pazarlıkların da etkisi vardır.⁶ Bu noktada II. Abdülhamid yönetimine ilişkin Osmanlı gazetesi mensuplarınca farklı alanlardan eleştirilerin yöneltildiğini belirtmek gerekir. Liyakatsizlik, keyfi yönetim, Müslümanların ihmal edildiği, özgürlüklerin kısıtlandığı, devletin malının çalındığı, yabancı devletlerin Osmanlı üzerindeki emellerinin II. Abdülhamid tarafında fark edilmediği ve sağlıklı bir dış politikanın yürütülmediği gibi aslında birçok konuyu ihtiva eden eleştiriler yöneltmişler.⁷

Sultan II. Abdülhamid'in gerek kişiliğine ve gerekse yönetim anlayışına yönelik yapılan eleştirilerde propaganda dili kullanılmış ve temelde seçkinlerin ve halkın II. Abdülhamid yönetimine karşı bir tepki ortaya koyması amaçlanmıştır. Bu anlamda II. Abdülhamid ve yönetim biçimi eleştirilirken kullanılan en önemli argümanlardan birisi kuşkusuz dini söylemdir. Din ve dinsel söylem klasik dönem Osmanlı Padişahının temel meşruiyet kaynağı olduğu gibi, Tanzimat dönemi sonrası oluşmaya başlayan yeni zihniyet içinde durum farklı değildir. Bahsi geçen dönemlerde padişahın meşruiyet kaynağı din olduğu gibi, padişaha ve Bâb-ı Âlî'ye karşı oluşan muhalefetin temel meşruiyet kaynağını da din oluşturmuştur. Bu anlamda ulemanın, kapıkulu ocakları ile birlik olup padişahları tahttan indirmesi tarihin tescilindedir. Tanzimat dönemine kadar ulema ve kapıkulu ocakları yönetim üzerinde denetleyici ve zaman zaman müdahaleci bir fonksiyon icra ederek modern anlamda olmasa yönetime karşı muhalif odaklar olmuşlardır. Esasında Müslüman ulema ve ümeranın yönetimi düzenleyici ve denetleyici fonksiyonu uzun bir geçmi-

⁵ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 149.

⁶ Hanioglu, Abdullah Cevdet'e ilişkin kaleme aldığı biyografik çalışmasında Abdullah Cevdet üzerinden İttihatçılarla II. Abdülhamid arasında geçen bu münasebete temas etmektedir. Bkz. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), s.37-38.

⁷ Oğuz hazırladığı çalışmasında bu meseleyi açıklamalı bir şekilde izah etmiştir. Oğuz, s. 92-97.

şe sahiptir.⁸ Ancak bahsi geçen kesimler "...devletin kendi meşruiyet sınırları içinde alternatif politikalarla ortaya çıkmış örgütlü bir muhalefeti..." oluşturmamışlardır.⁹ Bu anlamda Tanzimat süreci örgütlü ve yönetimde değişimler talep eden, farklı bir yönetim aygıtı ortaya koyan bir muhalefet biçiminin ortaya çıkmasını sağlamıştır denebilir.

Osmanlı Devleti sınırları içerisinde bulunan topraklarda zaman zaman gerçekleşen hadiseler etrafında II. Abdülhamid'in hilafetini sorgulayan ve hatta hilafetinin hükümsüz olduğuna varan kanaatler beyan eden muhalif bir söyleme Osmanlı gazetesinde sıklıkla rastlamak mümkündür. Bu duruma örneklik teşkil edebilecek durumlardan birisi II. Abdülhamid döneminin hemen öncesinde Osmanlı egemenliği altına girmiş olan Yemen'de gerçekleşen isyanlar¹⁰ ve bu isyanlar neticesinde merkezi idarenin ortaya koyduğu yaklaşıma dair gösterilen eleştirilerdir. Bu eleştirilerin birinde II. Abdülhamid'in doğrudan hilafetinin meşruiyeti sorgulanmakta ve hilafetin gereğine atıf yapılmaktadır. Hatta öyle ki II. Abdülhamid'in tehdide maruz bırakıldığı ve halife namıyla yerine getirmesi gerekenleri yapmaması halinde hilafetin şer' en gayri meşru olacağı ifade edilmektedir:

*"Sen Osmanlıların padişahı, Müslümanların halifesi oldun. Saltanat bilhassa hilafet makamında bulunan, evvel emirde icrayı adaletle mükelleftir. Vazifeni bil, yoksa üzerindeki sıfat-ı saltanat ve hilafet evvela şer' en ve müteakiben icap ederse halkın silahı ile nez' olunur"*¹¹

ifadeleri bu duruma işaret ediyor olması bakımından dikkate değerdir. Bu noktada dikkate şayan bir diğer husus ise Osmanlı gazetesinin Yemen'de gerçekleşen hadiseler neticesinde kendisini halife olarak ilan edenlerin tavrını II. Abdülhamid'in yaptıkları ile meşru bir başkaldırı olarak görmeleri ve buna ek olarak kendilerinin de muhalefet etmekle asıl muratlarının hilafeti daim kılmanın yanı sıra Osmanlı uhdesinde tutmak olduğunu ifade etmeleridir:

⁸ Geniş Bilgi İçin Bkz. Abdülhasır Süt, "İslam Düşüncesinde Muhalefet", *Milal ve Nihal*, Cilt 15, Sayı 2, İstanbul 2018, ss. 61-83. Şaban Öz, "İslam Siyaset Geleneğinde Muhalefet Üzerine Bazı Mülahazalar -Halefâ-i Raşidin Dönemi-, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 5, Haziran 2016, ss. 57-68.

⁹ Ejder Okumuş, "Tanzimat Hareketine Muhalefet", *Marife*, Yıl 3, Sayı 2, 2003, s. 84.

¹⁰ 1872-1918 yılları arasında ikinci defa Osmanlı idaresinin yaşandığı Yemen'de Osmanlılarca gönderilen yöneticilerin keyfi uygulamaları ya da iyi idare edememeleri sebebiyle çeşitli isyanlar gerçekleşmiştir. Bu isyanlar neticesinde Yemen'in yerli ileri gelenleri isyana öncülük ettikleri gerekçesiyle zaman zaman II. Abdülhamid tarafından sürgüne tabi tutulmuşlardır. Gerek isyanlar gerekse isyanlar neticesinde ortaya çıkan siyasi vaziyet Osmanlı devlet adamları ve aydınlarının ilgilendiği bir mesele olmuştur. Yemen isyanları dolayısıyla II. Abdülhamid'in gadrine uğrayıp sürgün edilen ve sonraları affedilme ihtimali gündeme gelince II. Abdülhamid'e methiyelerde bulunup şiirler kaleme alan Eş-Şerif Muhammed B. Abdullah'ın hayatı Yemen'de olup bitenlere dair fikir vermesi bakımından kıymetlidir. Eş-Şerif Muhammed B. Abdullah için bkz. Abdullah Kızılıçık, "XIX. Asır Âlimlerinden Eş-Şerif Muhammed B. Abdullah'ın, Sürgünde İken, Sultan II. Abdülhamit'e Yazmış Olduğu Methiye", *Şarkiyat Mecmuası*, S. 9, ss. 27-34.

¹¹ Osmanlı Gazetesi: Nu 21, s. 8.

“Cihan bilsin ki: biz tarik-i cihat ve içtihadımızda Abdülhamid ve avanesini ezmek, ayağımızın altına almak ve handan-ı celil-i eşşan-ı Osmani’yi -bütün Osmanlılar ile beraber Abdülhamid’in yüzünden uğradıkları hakarettten, ma-zilletten ve malum olan esaretten tehlis ile- alev-abd başımız üzerinde bulundurmamak maksat-ı esasîyesini takip ediyoruz ve edeceğiz. Bu devlet ve hilafet -Cenabı Mevlanın inayeti, fedakâr Osmanlı Müslümanların gayreti ile- bu günkü tehlikelerden, belalardan hülâsa olup beka buldukça saltanat ve hilafet de salah-ı necibe-i Osmaniye üzerinde kalacaktır. Efkâr ve hissiyatımız, Abdülhamid’i mahvetmeye ne derece şiddetli bulunursa, bu hainin -suret-i zahirede-mensup olduğu o sülâleye de hürmet ve itibarımız o derece, belki daha ziyade kavi ve metindir.”¹²

Osmanlı gazetesinde II. Abdülhamid’e ilişkin gösterilen muhalefetin dili bazen oldukça sert ve düzeysiz olabilmıştır. II. Abdülhamid’i bazı hayvanların tepkileri üzerinden tahkir edici bir üslup ile eleştirmişlerdir. Bu eleştirilerin bariz bir şekilde görüldüğü metinlerden birisi *Yıldızdan* serlevhalı mektuptur. Bu mektupta II. Abdülhamid tahkir edilmekle beraber gözü dönmüş, iktidarı için kardeşini bile feda etmekten geri durmayacak biri olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca Müslümanlığına dair de oldukça katı bir tavır sergilemişlerdir. Örneğin Abdülhamid’in İslam ve Müslümanlara dair bir endişesinin olmadığını

“Abdülhamid’in İslamiyet’e ve Osmanlılığa cüzi bir muhabbeti olsaydı, yani: Müslümanlıktan zerre kadar nasibi bulunsaydı burca şehit kanıyla kazanılan Tırhala kıtasını bilhassa yarım asırdan beri Müslüman kanıyla yıkanıp durmuş olan koca Girit muhafaza etmek için hiç de müşkülata uğramazdı.”¹³ cümleleri ile belirtmektedirler.

İttihat ve Terakki Cemiyeti üyelerinin Mısır’da çıkarmış olduğu Kanun-ı Esasi gazetesinde de II. Abdülhamid’in hilafeti tıpkı Osmanlı gazetesinde olduğu gibi sorgulanmıştır. Fatih Medresesi mezunlarından Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye vekili Köprülülü Şeyh Aliefendizade Hoca Muhyiddin’in yazmış olduğu yazmış olduğu *İmamet ve Hilafet Risalesinde* hilafet meselesinde ele almış ve Sultan’ın “istibdadına” karşı özellikle medrese talebelerini göreve çağırılmaktadır.¹⁴

Hoca Muhyiddin risalenin mukaddimesinde,

“Hilafet ve imamet ve ulü’l emre itaat ve usûl-i meşvret gibi umûr mühimme şeria-tımızın ahkâm-ı celilesinden, buradan maksûd olan şey ise tesis-i medeniyet ve muhafaza-i milliyet ve icra-yı adalet ile dünya ve ahiret saadetlerine nailiyet olduğu cihetle evvelce bu metin esaslara ve bu kavî mebnalara bihakkın riayet olunmuş ve binaenaleyh hükümet-i İslamiye ‘bir hükümet-i fazıla ve mahkeme-i adile’ unvanını almış...”

¹² Osmanlı Gazetesi: Nu 21, s. 8.

¹³ Osmanlı Gazetesi, Nu: 25, s 6.

¹⁴ Şeyh Aliefendizade Hoca Muhyiddin, “İmamet ve Hilafet Risalesi”, *Hilafet Risaleleri*, (haz. İsmail Kara), C. 2, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 5.

diyerek, önceki zamanlarda İslam devletinin fazilet ve yüksek medeniyetine vurgu yapmıştır. Ancak daha sonra kurulmuş olan “mülük-ı mütegalibe” düzeniyle bütün bunların yok edilmiştir. Bu noktada II. Abdülhamid’in hilafetini meşru gören ve bu konuda itaatin şer’an vacip olduğunu söyleyenleri de eleştirmiştir.¹⁵ Hoca Muhyiddin risalesinin hatimesinde medrese talebelerine “Ey talebe-i ulûm! Sizde artık dalkavukluğu bırakınız!” diye seslenerek Sultan’ın idaresine karşı gelmeye davet etmiştir. Metnin devamında “Binaenaleyh eğer siz milleti bir cumhuriyet teşkiline teşvik ve terğib eder iseniz Resul-i Ekrem ve hulefasının mesleklerine halkı teşvik etmiş olursunuz.” diyerek söz konusu Abdülhamid rejiminin değiştirilmesi çağrısında bulunmuştur.¹⁶ Bu örnekte de görüldüğü üzere Esasında Sultan II. Abdülhamid idaresine muhalefet eden bütün odakların en temel ortak özelliği padişahın, halife sıfatının tartışmaya açılması ve bu anlamda meşruiyetinin halk nezdinde de sorgulanmasının sağlanmasıdır.

Abdülhamid’e yöneltilen bu ağır eleştirilerden zaman zaman ulema da nasibini almıştır. Dönemin muhalif odaklarına genel itibariyle bakıldığında dikkat çeken noktalardan birisi muhaliflerin ulema kesiminin kendilerinden yana ve kendileri gibi konuşmalarını beklemedir. İttihat ve Terakki’nin merkezlerinden olan Cenevre’de basılan ve Tunalı Hilmi tarafından kaleme alınan “İkinci Hutbe” isimli risale, tam da bu konuyu ele almaktadır. Söz konusu risale yazarı ulemanın duracağı yeri belirtmeye çalışmakla birlikte, dinî alanı da yeni bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Risalenin esas amacı ise Abdülhamid yönetimini devirmek için sosyal dinamiklerin nasıl harekete geçirileceği ve bu konu ulemaya biçilen rol ile ilgilidir. Bu nokta da ulemaya önemli bir vazife yüklenmektedir. Risale yazarına göre halk “ulema var diyerek” muhalefete katılmamaktadır. Geniş halk kitlelerinin ancak ulemanın önderliğinde muhalefete katılabileceği ve mevcut sistemin alaşağı edileceği belirtilerek, söz konusu ulemanın nasıl davranması gerektiği de açık bir şekilde izah edilmeye çalışılmaktadır.¹⁷

Bahsi geçen konuyla ilgili Osmanlı Gazetesi’nde de çeşitli yazılara ve haberlere rastlamak mümkündür. *Şeyhül İslam Cemaleddin Efendiye Açık İhtarname* başlığı ile 22 Sefer 1317 tarihli gazetenin ilk sayfasında şunlar ifade edilmektedir:

“Şeri’at-ı garrayı Muhammed’inin “emrül mü’minin”lik makamını işgal eden fert hakkındaki ahkamını tebliğe memursunuz. Dünyada ve ukbada azab-ı elim-i semedaniyeden kurtulmak için ya ifayı vazife yahut terk-i makam edin. Adl-ı ilahî bundan ziyadesine mütehammil değildir. Başka “kavl ve fiile” hacet bırakmazsınız sanıyozuz.”¹⁸

¹⁵ Hoca Muhyiddin, s. 55-57. Ayrıca bkz. Muhittin Eliaçık, “Jön Türk Basımında Dinî Zeminde Muhalefet”, *Turkish Studies*, 6/3, 2011, s.76-81.

¹⁶ Hoca Muhyiddin, s.82-83.

¹⁷ İsmail Kara, “Ulema Siyaset İlişkilerine Dair Metinler II, Ey Ulema Bizim Gibi Konuş”, *Divan*, İstanbul, 1992/2, s. 68.

¹⁸ Osmanlı Gazetesi, Nu: 39, s. 1

Görüldüğü gibi gazete bir yandan ulemanın başını tehditvari bir üslup ile hizaya getirmeye çalışırken, diğer tarafta II. Abdülhamid'in idaresinin gayri dini yönünü vurgulamaktadır. Şunu da ifade etmekte fayda vardır ki gazetenin Abdülhamid ile ilgili yayınladığı haber veya yorum yazıları sadece dinî alan ile sınırlı değildir. Muhalefet bir taraftan dinî söyleme dayanırken diğer taraftan özellikle mali konuları da gündeme getirerek etki alanını artırmaya çalışmaktadır. Bu yazıların önemlilerinden bir tanesi Sultan II. Abdülhamid'in en çok eleştirildiği konulardan olan donanmayla ilgilidir. 22 Sefer 1317 tarihli gazetede yayınlanan ve İstanbul'dan geldiği belirtilen mektupta bu konu ele alınmıştır. II. Abdülhamid yönetiminin sık sık halktan bahriyeyi güçlendirmek için para topladığını, ancak neticede herhangi bir geminin inşa edilmediğini belirten mektubun yazarı bu durumun açık bir ihanet olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre bu durumun sebep olan şey, milletin yönetimde temsil edilememesidir.

*“Bedbaht milletin bir meclis-i mebusanı yok ki varıdatın mahali sarfı sorulsun ve bilinsin. Maahâzâ bazı namuslu, himmetli, ahval-i hazıraya vakıf zevatın nazarı dikkatlerini celp etmek mütalaasına mebni bu sirkat-ı fil mekruhi pek mahirane usule tevfiikan icra olunur.”*¹⁹

Dinin meşruiyetin kaynağı olması²⁰ ve Sultan II. Abdülhamid'in politikalarının genel anlamda bu temel üzerinde şekillenmesi, muhalefetin kullandığı argümanlarında dinî alanda kendini temellendirmeye çalışmasına sebep olmuştur. Bu anlamda Sultan'ın idaresinin *istibdat*, *idare-i mutlaka*, *hükümet-i mutlaka* olarak adlandırılması ve bunun karşısına da kökeni hulefa-i raşidin dönemine dayandırılmaya çalışılan ve Kur'an ile temellendirilmeye çalışılan meşveret/meşrutiyet sisteminin konulması²¹ bahsi geçen söylemle doğrudan alakalıdır. Bu anlamda Osmanlı Gazetesi'nin II. Abdülhamid'e eleştiriler yöneltirken dini bir üslup kullanması gayet normaldir.

Gazete'nin 18 Rebi'ül Ahir 1318 tarihli nüshasında yayınlanan “*İsti'lam-ı Şerri*” başlıklı yazıda Müslümanlara hitaben Abdülhamid ile ilgili şunlar ifade edilmektedir:

*“Ey Muhammed ümmeti olan Müslümanlar! Biliniz ki Abdülhamid şerri şerifi tahrif ediyor. “İnnalhe ye'muru bil-adl vel- ihsan” ayeti kerimesi nerede kaldı? Abdülhamid bu ayeti kerimeyi haşa innaleye ye'muru biz-zulm vel istibdat vel-müsaderetül emval” şekli şeydaniyesine tahvil etmek istiyor.”*²²

¹⁹ Bkz. *Osmanlı Gazetesi*, Nu: 39, s. 5-6.

²⁰ Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*” İnsan Yayınları, İstanbul 2017, s. 177.

²¹ İbrahim Halil Ozan, “Sultan II. Abdülhamid Döneminde İslamcı Muhalefet ve Mehmet Akif Ersoy”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Van, 2016, Sayı 4-5, s. 149-150.

²² *Osmanlı Gazetesi*, Nu: 66, s. 1.

Abdülhamid ile ilgili sert eleştirilerde bulunan gazetenin bu dili tabii ki bir durumu tespit edip hakikati toplama iletmek değildir. Aksine bir amaca yönelik olarak propaganda faaliyeti yapmaktır. Bu yönüyle de gazete de Abdülhamid'e dair yayınlanan yazılarda, sultanın imanı da sorgulanıyordu. “Demek Abdülhamid’in Müslüman olmadığı bununla sebat olunur.” ifadesi açık bir şekilde belirtilen durumu izah etmektedir. Abdülhamid’i din üzerinden eleştiren gazete, diğer taraftan Padişah’ın Avrupa’daki medeni devletlerin yöneticileri gibi davranmasını da arzulamaktadır. “Bari Abdülhamid Avrupa düvel-i mütemedenisi usulünce hareket etse oda yok...”²³ bu tabirden de anlaşılacağı üzere esasında mesele Abdülhamid’in ne kadar dindar olduğuyla ilgili değildir. Asıl problem Abdülhamid’in kurmuş olduğu hükümet sisteminin, muhaliflerin arzu ettiği meşruti sistemle uyum içerisinde olmamasıdır. “...Meclis-i Mebusan’ı kabul yahut vükelayı erbabı namus ve iktidardan teşkil etmesi lazım gelirdi. Abdülhamid ise aled-devam kendisi gibi cahil, kendisi gibi dinsiz herifleri başına toplayarak ol-vecihle hükümet etmek istiyor.”²⁴ Bu satırlar iyi okunduğunda temel meselenin iktidarın düzenlenmesi olduğu hemen göze çarpmaktadır. Ancak taraflar arasında, yani Sultan ile muhalifler arasındaki “kavgada”, muhaliflerin seslerini geniş kitlelere ulaştırabilmesinin yolu dinî bir motifin kullanılmasıyla mümkündür. Bu nedenle de belli bir amaca hizmet etmek için yayınlanan Osmanlı Gazetesi’nin dili daha öncede ifade edildiği gibi sert ve propagandaya yöneliktir. Bu noktada Sultan II. Abdülhamid’in din ile ilişkisine dair bir iki şey ilave etmekte fayda vardır. Sultan’ın, gerek şahsiyeti gerekse döneminde yaptıkları incelendiğinden, kendisinin Osmanlı padişahları içerisinde dindar kimliği ile ön plana çıkanlardan olduğu hemen görülür. Reformist bir padişah olmasına rağmen, ulema ve meşayihle olan irtibatı hiç kesilmemiş hatta kendisi Şâzeli²⁵ tarikatına intisap ettiği gibi, tarikat erbabından da geniş ölçüden faydalanmıştır. Ayrıca dini alanla ilgili yapmış olduğu birçok yatırım incelendiğinde, Abdülhamid’in Osmanlı Gazetesi’nin iddia ettiği gibi dini açıdan cahil biri olmadığı da görülür.

SONUÇ

19. yüzyılın ikinci yarısı Osmanlı Devleti’nin mevcut sorunlarının aşılması noktasında ileri sürülen fikirlerin görünür olduğu alanların başında basın-yayın organlarının olduğu muhakkaktır. Bu fikirlere ilave olarak mevcut siyasî otoriteye karşı muhalefet imkânı da bu alanda temayüz etmiştir. Osmanlı Gazetesi de II. Abdülhamid’in iktidarı esnasında kendisi tarafında açılan mekteplerde tedrisat görmüş aydınlarca kurulan İttihad-ı Osmanî cemiyeti mensuplarınınca çıkarılmıştır. Çıktığı günden itibaren asıl hedef olarak kendilerine II. Abdülhamid’i belirlemişler

²³ Osmanlı Gazetesi, Nu: 66, s. 1

²⁴ Osmanlı Gazetesi, Nu: 66, s. 1

²⁵ Tarikat ile ilgili geniş bilgi için bkz. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sazeli>. Ayrıca Bkz. Butros Ebu Manneh, “Sultan II. Abdülhamid II ve Şeyh Ebü’l-Hüdâ es-Sayyâdi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Çev. İrfan Gündüz), Sayı 7-10, İstanbul 1989, s. 375-405. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/162562>.

ve bütün muhalefetlerini ona odaklayarak gerçekleştirmişlerdir. Bunu yaparken de 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarında gerçekleşen nerdeyse bütün siyasî, sosyal ve kültürel hadiseleri muhalefet sebebi olarak kullanma yoluna gitmişlerdir.

Osmanlı Gazetesi özelinde II. Abdülhamid'e ilişkin ortaya koydukları muhalefette kullandıkları temel argümanların başında II. Abdülhamid'in hilafetinin ve padişahlığının meşru olmadığı yanı sıra dinen II. Abdülhamid'in cehaleti dolayısıyla zaten halife olma ehliyet ve liyakatini taşımadığı iddiaları gelmektedir. Bu yönüyle ele alındığı zaman Osmanlı Gazetesi mensuplarının muhalefet anlayışlarının gerçekçilikten ziyade daha popülist ve kışkırtıcı olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Bu yönüyle gazetenin propagandist vasfına ilave olarak gazeteyi çıkarınların ekserisinin seküler vasıflara sahip olmaları II. Abdülhamid namına ileri sürülen din merkezli muhalefet üslup ve usulünün gayri sahici olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

KAYNAKLAR

Osmanlı Gazetesi, Numara: 21, 25, 39, 66.

Butros Ebu Manneh, "Sultan II. Abdülhamid II ve Şeyh Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. İrfan Gündüz, Sayı 7-10, 1989, s. 375-405. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/162562>.

Muhittin Eliaçık, "Jön Türk Basımında Dinî Zeminde Muhalefet", *Türkish Studies*, 6/3, 2011, s.76-81.

Hanioğlu, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981.

Kara, İsmail, "Ulema Siyaset İlişkilerine Dair Metinler II, Ey Ulema Bizim Gibi Konuş", *Divan*, İstanbul, 1992/2, ss. 65-134.

Kızılcık, Abdullah, "XIX. Asır Âlimlerinden Eş-Şerif Muhammed B. Abdullah'ın, Sürgünde İken, Sultan II. Abdülhamit'e Yazmış Olduğu Methiye", *Şarkiyat Mecmuası*, Sayı 9, ss. 27-34.

Kodaman, Bayram, *Abdülhamid Dönemi Eğitim Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1991.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1993.

Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul 2008.

Oğuz, Gülser, *Osmanlı Gazetesi (1897-1904)*, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2006.

Okumuş, Ejder, "Tanzimat Hareketine Muhalefet", *Marife*, Yıl 3, Sayı 2, 2003, s. 83-102.

Okumuş, Ejder, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat* İnsan Yayınları, İstanbul 2017

Ozan, İbrahim Halil, "Sultan II. Abdülhamid Döneminde İslamcı Muhalefet ve Mehmet Akif Ersoy", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Van, 2016, Sayı 4-5, ss. 146-164.

Öz, Şaban, "İslam Siyaset Geleneğinde Muhalefet Üzerine Bazı Mülahazalar -Halefâ-i

Raşidîn Dönemi-, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 5, Haziran 2016, ss. 57-68.

Şeyh Aliefendizade Hoca Muhyiddin, "İmamet ve Hilafet Risalesi", *Hilafet Risaleleri*, (haz.

İsmail Kara), C. 2, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, ss. 55-76.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler-İkinci Meşrutiyet Dönemi*, Hürriyet Vakfı Yayınları, C. 1, İstanbul 1988.

Yelkenci, Ömer Faruk, *Türk Modernleşmesi ve II. Abdülhamid'in Eğitim Hamlesi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/sazeli>.

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE ELEŞTİRİSİ: SAÇAKLIZADE MEHMET EFENDİ ÖRNEĞİ

Süleyman TAŞKIN*
Sadi YILMAZ**

GİRİŞ

“Yunan mantığı İslam dünyasına girmeye başladığında, pek çok düşünür tarafından, davetsiz gelen bir yabancıymış gibi şüpheyle karşılanmıştır¹” sözü aslında dönemin felsefeye bakışını da içeren bir ifadedir. Özellikle Platon ve Aristoteles’in ortaya koyduğu fikirler çerçevesinde oluşan felsefi düşüncenin sadece batıda değil doğuda da büyük etki yarattığı bir gerçektir. Bu etkinin, İslam düşüncesi içerisinde özellikle Abbasiler dönemindeki tercüme hareketi sayesinde başladığı söylenebilir. Bu bağlamda tercüme faaliyetleriyle İslam dünyasına girmeye başlayan antik Yunan kaynaklı felsefe büyük tepki ve eleştirilerle karşılaşmış, sürekli bir engelleme girişimine maruz kalmıştır. İslam düşüncesi içerisinde yetişmiş olan Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd başta olmak üzere çok sayıda büyük ve meşhur filozofun, dışardan aldıkları felsefi bilgiyi İslam dininin inanç ve ilkeleri bağlamında anlama ve yorumlama gayretleri de maalesef bu yoğun hatta katı tepki ve eleştirilerin önüne geçememiştir.

Söz konusu eleştirilere neden olarak birçok husus sayılmakla beraber bunların detayları bildirimizin konusu değildir. Ancak şunu da vurgulamak gerekir özellikle sonraki dönemlerde felsefeye karşı yapılan eleştirilerin, Gazali’nin felsefeye dair meşhur eseri *Tehâfütü’l-felâsife*’de meşşai filozoflar ve onların bazı görüşleri üzerinde yaptığı eleştirel ve tekfir edici tavrının büyük etkisi ve örnekliği olduğu söylenebilir. Gazali, mantık ile felsefeyi birbirinden özenle ayırmış, bu mantığa dayanarak filozofların görüşlerinin kesin kanıtı dayanmadığını hatta çelişkiler içerdiğini iddia etmiş ve bu iddiasını *Tehâfüt*’te kanıtlamaya çalışmıştır.

Öte yandan Meşşai filozoflara yapılan eleştiriler yalnızca ilmî düzeyde kalmamış; onları eleştiren bazı düşünürler, dini ve toplumsal yarar açısından felsefe ve mantığın yasaklanmasını ya da en azından hoş görülmemesini talep etmişlerdir. Bu bağlamda *Tehâfüt*’ün üçüncü mukaddimesinde Gazali, filozofların gerçekte dinin temel ilkelerine saldırmış olduklarını söyleyerek bu kitabı yazmaktaki bir diğer

* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, staskin@bingol.edu.tr

** Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, sadiyilmaz@bingol.edu.tr

¹ Oliver Leamen, “Klasik İslam Düşüncesinde Mantık Düşmanlığı”, trc. Yusuf DAŞDEMİR, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 31 (2011): 252.

amacının da onlar hakkında iyimser düşünenleri uyarmak olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan o, söz konusu amacını gerçekleştirmek üzere yapacağı eleştirilerin yıkıcı olacağını ve bunun için bağlı bulunduğu Eşarilik dışındaki kelimelerin ve hatta agnostisizmin yöntem ve delillerini de kullanacağını açıkça belirtmiştir. Onun belirlediği bu amaç ve yöntem İslam dünyasında çok sayıda düşünür tarafından benimsenmiştir.²

Gazali ile başlayan felsefeye karşı olumsuz tavır, özellikle bu ilimle uğraşanları çok güç durumda bırakmıştır. Felsefenin, adeta İslam dışı bir ilim olarak telakki edilmesi, toplum nezdinde bu ilimle uğraşanlara sapık ve saptırıcı gözle bakılmasına sebep olmuştur. Hatta bu ilimle uğraşanlardan bazıları öldürülmüşlerdir. Örneğin, Eyyubiler döneminde Selâhaddin'in Dimaşk baş kadısı İbn Zekiyyüddin ve şehrin baş hatibi Abdülmelik b. Zeyd Devlaî, aydınları mantık ve felsefe ile uğraşmaktan men etmişlerdir. Dimaşk medreselerinde bu ilimlerin okutulması yasaklanmış, İshrâkî felsefenin kurucusu ve en büyük temsilcisi Sühreverdî el-Maktûl neşrettiği fikirlerinden dolayı Halepli fakihler tarafından idama mahkûm edilmiş ve Selahaddin-i Eyyubi'nin emriyle cezası Halep Kalesi'nde infaz edilmiştir.³ Bu durum, bize, önceki dönemlerden itibaren toplumla beraber bir kısım âlim ve siyasetçilerin felsefeye karşı takındıkları olumsuz tavrı açık bir şekilde göstermektedir.⁴

Felsefe karşıtı olan bu katı tutumun yanında bir de tekfir tavrından uzak ve hatta felsefeyi geliştiren eleştirileri içeren ılımlı bir eleştiri tarzından bahsedilebilir. Bu tavır ve tarzın örneği olarak da Fahreddin er-Râzî verilebilir.

İslam düşüncesi içerisinde felsefe ve felasifeye yönelik eleştiriler elbette yukarıda verilen birkaç örnekle sınırlı değildir. Miladi 8. veya 9. yüzyıldan felsefe derslerinin Osmanlı medreselerinden kaldırıldığı 16-17. yüzyıla kadar felsefe karşıtlığı ve eleştirisi yapan birçok âlimden bahsedilebilir. Bu bağlamda bildirimizin başlığını teşkil eden Saçaklızade de yaşadığı dönem itibarıyla, artık felsefenin tamamen medreselerden kaldırıldığı döneme denk gelmektedir. Zaten görüleceği üzere Saçaklızade'nin felsefeye karşı tutumu da dönemin bakış açısını yansıtmaktadır.

Saçaklızâde'nin bilinen tam adı, Muhammed b. Ebî Bekr Maraşî'dir (1650-1732).⁵ Saçaklızade'nin en meşhur eserlerinin başında *Tertibü'l- 'ulûm*⁶ gelmekte-

² Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 1.

³ Ramazan Şeşen, *Selahaddin Eyyubi ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 409.

⁴ Hakan Coşar, *Keşfü't-Temvihât'ta Seyfeddin Âmidî'nin Felsefî Görüşleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 35.

⁵ Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin tam adı, Saçaklızâde Mehmed (Muhammed) b. Ebî Bekr el-Mar'aşî el-Hanevî'dir. 1090/1679 yılında Maraş'ta doğmuştur. Maraş cämilerinden birinin imamlığını yapan Maraşlı Ebü Bekir Efendi'nin oğludur. Tefsîr-i Tibyân müellifi Mehmed Efendi'den ve Dârende'li Hamza Efendi'den ersler almıştır. Sonra Şam'a giderek bir sûfi olan Abdülğani en-Nablûsî'den tefsîr, hadis ve tasavvuf dersleri almıştır. Daha sonra memleketine dönüp bir yandan talebe okutmuş, bir yandan da ilmi eserler yazmıştır. 1145/1732 yılında vefat etmiştir. Kaynaklarda Saçaklızâde Mehmed Efendi'ye, çoğunluğu risâle boyutunda olmak üzere, tefsîr, kıraat, tecvid, fıkıh, belâgat, mantık, münâzara, kelâm ve tasavvuf alanlarında 100'ün üzerinde

dir. İlimler tasnifi konusunda kaleme alınan önemli eserlerden birisi olan çalışma, müellifin yaşadığı dönemde Osmanlı medreselerinde uygulanan ders programlarını tanıtip eleştiren nâdir kaynaklardan biridir. Saçaklızade'nin, Hicri 1128 (M. 1716) yılında yazdığı bu eseri, bir önsöz, bir giriş, iki maksad, bir sonuç ve bir de sonsözden oluşmuştur. *Girişte* fihhi açıdan bakılarak *akli ilimler* ile *nakli ilimlere* ilişkin dini hükümler verilmiş, *birinci maksad'da* islam âlimlerinin eserlerinden istifade edilerek Osmanlı'da bilinen ve uygulanan hemen bütün ilimler ayrıntılı bir biçimde tanıtılmıştır. Bu ilimlerin öğrenilmesi esnasında kullanılabilecek temel eserlerin isimleri bildirilmiştir. *İkinci maksad'da* bu ilimlerden gerekli ve yararlı olanların hangi sırayla öğrenilmesi gerektiğine değinilmiş ve nihayet *sonuç'ta* ise "el-hikme", yani felsefe etraflı bir biçimde tanıtılmış ve İslam âlimlerinin bu alana ilişkin görüşleri verilmiştir.⁷ Burada felsefe ve felasifeye yoğun ve katı eleştirileri görülen Saçaklızade'nin, felsefeye karşı büyük bir husumet beslediği açıkça söylenebilir. Nitekim eserinde yer verdiği ilimlere dair tasniflerden bir tanesi bu konuda fikir vermektedir.

Bu bağlamda Saçaklızade, İmam Gazali'nin ardından gelenekselleşen ilim anlayışını savunur ve yapıtının hemen başında bütün ilimleri, *yararlı ilimler*, *zararlı ilimler* ve *ne yararlı ne de zararlı ilimler*, olmak üzere üçe ayırır:

(a) Yararlı ilimler: Dil (Arapça) ilimleri, Akli ilimler'den mantık, münazara, kelem usulü, matematik - yani aritmetik, geometri ve astronomi -, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'ten alınan ilimler, Kur'an'ı okuma ve yazmayla ilgili ilimler, hadis ilimleri, teşrih (anatomî), tıp, feraset, rüya yorumu ve Farsça'dır.

eser nispet edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Tertibü'l-'Ulüm, Takrîrü'l-Kavânini'l-Mütedâvile fi İlmi'l-Münâzara, er-Risâletü'l-Velediyye, Neşru't-Tavâli', Risâletü's-Sürür ve'l-Ferah fi Ebeveyi'r-Rasul, Cühdü'l-Mukıll, Tehzibü'l-Kirâât, Hâşiyetü Tefsiri'l-Keşşâf alâ Süreti'l-Bakara, Hâşiyetü alâ Envâri't-Tenzil ve Esrâri't-Te'vil alâ Süreti'n-Nâziât, Aynu'l-Hayât fi Beyâni'l-Münâsebât fi Süreti'l-Fâtiha, Gâyetü'l-Burhân fi Tefsiri Âyeti'l-Kürsi, Tefsîru Süreti'l-Kehf, Risâle fi'l-Âyâti'l-Müteşâbihât, Risâle fi Beyâni'n-Nâsih ve'l-Mensüh, Desisâtü'l-Beyzâvi. Geniş bilgi için bkz. Celil Kiraz, "Saçaklızade Mehmed Efendi'nin Beyzâvi'ye Yönelik Eleştirileri", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15/1 (2006), 321-322; Tahsin Özcan, "Saçaklızade Mehmet Efendi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 368-370; Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü's-Şakâik fi Hakkı Ehli'l-Hakâik* (Şakâik-i Nu'mâniye ve Zeyilleri içinde), nşr. Abdülkâdir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), V: 50-51.

⁶ Kitabı Neclâ Kâsım Abbas (Bağdat 1404/1984) ve Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed (Beyrut 1408/1988) neşretmiştir. Eserin Ali Suâvi tarafından Türkçe'ye çevrildiği (Ulüm, sy. 8, 10 Şaban 1286, s. 440) ve bu tercümenin dibâcesinin Muhbir gazetesinde yayımlandığı kaydedilmektedir (Doğan, s. 250; İzgi, I, 83). Stefan Reichmuth'un "Bildungskanon und Bildungsreform aus der sicht eines Islamischen gelehrten der Anatolischen Provinz: Muhammad al-Sajaqli und sein Tartib al-ulüm" başlıklı makalesinde ve Adem Akın - Remzi Demir'in, "Saçaklızade Muhammed İbn Ebî Bekr el-Mar'aşi ve Tertib el-Ulüm Adlı Eseri" başlıklı makalelerinde eser tanıtılmış ve tahlili yapılmıştır. Ahmed el-Alemî'nin Tertibü'l-'ulüm'a yazdığı el-İfhâm fi'l-ilhâm adlı reddiyyeye Saçaklızade Risâletü'l-cevâb 'an i'tirâzi Ahmed el-'Alemî başlıklı risâlesiyle cevap vermiştir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 631/3, vr. 50-56; Esad Efendi, nr. 1366/5, vr. 74-79). Bkz. Özcan, "Saçaklızade Mehmet Efendi", 35: 369-370.

⁷ Adem Akın, Remzi Demir, "Saçaklızade Muhammed İbn Ebî Bekr el-Maraşi ve Tertib el-Ulüm Adlı Eseri", AÜ Osmanlı Tarihi Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM 16 (2004): 7-8.

(b) Zararlı ilimler: Felsefe, sihir ve astrolojidir.

(c) Ne yararlı ne de zararlı ilimler: Şiir ve Ensabül-'Arab'dır.

Görüldüğü üzere Saçaklızade daha ilimleri tasnif ederken bile felsefeyi, sihirle beraber aynı kategoriye koyarak ona zararlı ilimler başlığı altında yer vermiştir. Ayrıntılara aşağıda yer verilecektir.

Saçaklızade'nin eserleri arasında felsefeye dair yazdığı iki eser daha vardır. Bunlar; *Risâle fi'l-Felsefe (Felsefe Hakkında Risâle)*⁸ ve *Risâle fi't-Ta'n fi'l-Felsefe ve Kütübü'l-Hikme (Felsefe ve Felsefe Kitaplarını Kınama Hakkında Risâle)*⁹. Bu iki kısa risalede de felsefe ile ilgili olarak Saçaklızade, *Tertibu'l-ulûm*'da ortaya koyduğu menfi tavrını sürdürür. Bu doğrultuda, özellikle Gazâlî'nin el-Munkız'ına atıflar yaparak, felsefe ve filozofları zemmeder, onlara ağır eleştiriler getirir. Özellikle el-Munkız'ın filozofların küfürle itham edilen kısımlarına atıfta bulunarak, kendilerinin Allâh yolunda ve Muhammedî olduklarını, filozofların ise akıllarına göre hareket ettiklerini ifade eder.¹⁰

Saçaklızade'nin aslında bir tefsir eleştirisi niteliğinde olan *Desîsâtü'l-Beyzâvî*¹¹ adlı eseri de dolaylı bir felsefe eleştirisi sayılabilir. Çünkü Saçaklızade, risâlesinin baş tarafında, bu risâleyi yazma sebebini şu şekilde açıklamaktadır:

“Beyzâvî'nin tabiatına felsefe galip geldiğinden dolayı, filozofların vehimlerinden dine aykırılık teşkil eden birçok bilgiyi tefsirine sokuşturmuştur; biz de bunlardan bazılarına muttali olduğumuz için, bu konularla ilgili uyarılarda bulunmak üzerimize vâcip olmuştur. Beyzâvî, bu tarz bilgileri tefsirinde araya sokuşturduğu gibi, Tavâlî' adlı eserinde de aynı şeyi yapmıştır; zannımca bu iki kitaptaki sokuşturmalar (desîseler) hakkında uyanık olmayan veya bu desîse ve hilelerden emin olamayan kişiye, bu iki kitabı kullanması câiz olmaz.”¹²

⁸ Eserin yazma nüshası için bkz. Saçaklızade, *Risâle fi'l-Felsefe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Abdullah Çelebi, 408, 117-119.

⁹ Eserin yazma nüshası için bkz. Saçaklızade, *Risâle fi't-Ta'n fi'l-Felsefe ve Kütübü'l-Hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehzade Mehmed, 110/15, 231-235. Son iki dipnotta yer alan eserlere dair sadece İbrahim ÇETİNTAŞ tarafından yapılan doktora çalışmasında bilgi vardır. İlgili diğer çalışmalarda bu iki esere dair bilgi yoktur. Geniş bilgi için bkz. İbrahim Çetintaş, *Saçaklızade ve İlimleri Sınıflandırması* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 34-35.

¹⁰ Çetintaş, *Saçaklızade ve İlimleri Sınıflandırması*, 34-35.

¹¹ Bu eser, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Haraççı bölümü, 1339/5 numarada kayıtlı ve bu numaralı kitabın 51b-82a varakları arasında bulunmaktadır. Risâlenin farklı nüshalarının farklı şekillerde isimlendirilmesi (Desîsâtü'l-Beyzâvî, Risâle fi'r-Reddi alâ Ba'zi Müddeayâtî'l-Beyzâvî, Risâle alâ Tab'î'l-Beyzâvî el-Felsefetü Desse fi Tefsîrih, Risâle fi'l-İttılâi alâ Ba'zî'd-Desâisi'l-Vâkuati fi Tefsîri'l-Beyzâvî), bu isimlerin risâleye, muhtevâdan hareketle sonradan verildiği sonucuna varmamıza neden olmaktadır. Risâlenin diğer nüshaları için bkz: Risâle fi'r-Reddi alâ Ba'zi Müddeayâtî'l-Beyzâvî, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 264; Risâle alâ Tab'î'l-Beyzâvî el-Felsefetü Desse fi Tefsîrih, Milli Kütüphane, No: 1747/1, vr. 57b-86b; Risâle fi'l-İttılâi alâ Ba'zî'd-Desâisi'l-Vâkuati fi Tefsîri'l-Beyzâvî, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, 1703 (167), 1b-20b. Bkz. Kiraz, “Saçaklızade Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri”, 321.

¹² Kiraz, “Saçaklızade Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri”, 323.

Diğer taraftan konuya dair yazılan bir makalenin ele alınış biçimi ve alt başlıkları, bu eseri neden bir felsefe eleştirisi olarak kabul edebileceğimizi göstermektedir. Bu bağlamda Kiraz, makalenin alt başlıklarına dair şu açıklamayı yapmaktadır: “Saçaklızâde, bu risâlesinde Beyzâvî’ye yönelttiği eleştirileri, mushaf sırasını takip ederek ele almıştır. Fakat biz bu eleştirileri, meselenin daha iyi anlaşılması için konu esasına ve önem sırasına göre düzenlemeyi uygun bulduk. Saçaklızâde’nin eleştirilerini dört ana grupta incelemek mümkündür. Onun birinci grup eleştirileri, Beyzâvî’nin doğrudan doğruya filozoflardan etkilenerek zikrettiği görüşlere yöneliktir. İkinci grup eleştirileri, onun Mu’tezile kanalıyla filozoflardan aldığı görüşlere yöneliktir. Üçüncü eleştirisi süfilere yöneliktir. Dördüncü grup eleştirileri ise muhtelif konularla ilgili eleştirilerdir.”¹³

Şimdi diğer eserlerini de göz önünde bulundurarak ancak özellikle *Tertibu’l-ulûm* üzerinden Saçaklızâde’nin felsefe eleştirisine ve değerlendirmesine yer verelim.

Saçaklızâde’nin Felsefe Eleştirisi

Saçaklızâde *Tertibu’l-Ulûm* adlı eserinin hatimesinde felsefe ile ilgili görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar. Konuyu dört ayrı başlık altında ele alan Saçaklızâde sırasıyla; (i) felsefenin sözcük ve kavramsal anlamı, (ii) felsefenin yerilmesi konusunda din bilginlerinin görüşleri, (iii) felsefe ile uğraşanların yerilmesine dair görüşler ve (iv) felsefe ile meşgul olmanın dini bakımdan hükmü konularını inceler.

Felsefenin Sözlük ve Kavramsal Anlamı

Saçaklızâde felsefenin sözlük ve kavramsal anlamını ortaya koymak için İbn Kayyım’a atıfta bulunarak felsefenin hikmet sevgisi anlamına geldiğini, filozof kavramının ise hikmeti seven kişi anlamına gelen filosofo kelimesinden geldiğini ifade eder. Buna göre filo (philos) sevgi ve sofa (sofia) hikmet anlamına geldiğini; bu bağlamda sözlü ve fiili olmak üzere ikiye ayrılan hikmetin; doğru söz ve doğru eylemden oluştuğuna yer verilerek felâsife kelimesinin bir cins isim olarak hikmeti sevenler için kullanıldığını belirtilir. Bu bağlamda Saçaklızâde İbn Kayyım’ın felâsife kelimesi ile felsefi kelimesinin çoğul anlamını kastettiğine değinir. İbn Kayyım felâsife kavramının düşünce olarak da peygamberin getirdiği dinden çıkıp aklın gerektirdiği yol dışında başka yolu takip etmeyen kimseler için kullanıldığını işaret ederek bu kavramın müteahhirin dönem din bilginleri geleneğinde Aristoteles’i takip edenler, özellikle de Meşşâî düşünce ekolü için kullanıldığını açıklar. Bunların düşünce olarak temsil ettikleri yolun İbn Sînâ’nın eserlerinde ortaya kuyulduğuna işaret eder.¹⁴

¹³ Kiraz, “Saçaklızâde Mehmed Efendi’nin Beyzâvî’ye Yönelik Eleştirileri”, 324.

¹⁴ Muhammed Bin Bekr el-Mar’âşî Saçaklızâde, *Tertibu’l-Ulûm*, nşr. Muhammed İsmail es-Seyyid Ahmed, (Beyrut: Daru’l-Beşâiri’l-İslamiyye, 1988), 223; Saçaklızâde, *Tertibu’l-Ulûm*, trc. Zekeriyâ Pak-M. Akif Özdoğan (Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı, 2009), 252.

Saçaklızade Gazali'nin filozofları tekfir ettiği konulardan biri olan âlemin kadim olduğu¹⁵ görüşü üzerinden filozofları eleştiren ve bu görüşü ilk defa dillendirenin de Aristoteles olduğuna yer vererek onun putperest olduğunu, ilahiyat alanındaki bazı düşüncelerinin tamamen yanlış olduğunu savunan İbn Kayyim'in tespitlerini ortaya koyar. İlim olması bakımından felsefeyi değerlendiren Saçaklızâde burada Gazâlî'nin İhyâ'da yer verdiği yaklaşımı ortaya koyar. Nitekim Gazâlî felsefenin başlı başına bir ilim olmayıp dört kısımdan oluşan bir ilim olduğuna işaret eder. Birinci kısmın Geometri/Hendese ve Aritmetik/Hisab olmak üzere iki alandan oluştuğunu savunan Gazâlî bu ikisinin mubah olduğunu belirtir. İkinci kısmın Mantık olduğunu ifade eden Gazâlî bunu Kelam ilmine dâhil eder. Üçüncü kısmın ilahiyat olduğuna dikkat çeken Gazâlî bu alanın Allah'ın zatını ve sıfatlarını incelediğini ve Kelam ilmine dâhil olduğunu belirtir. Felsefenin üçüncü kısmını oluşturan ilahiyat konusunda filozofların farklı yolları takip ettiğine değinen Gazâlî; söz konusu yolların bir kısmının küfür bir kısmının da bidat olduğunu savunur. Felsefenin dördüncü kısmının ise doğa bilimleri olduğuna yer veren Gazâlî bu alanın doğal cisimleri konu aldığını açıklar. Doğal cisimlerin de felekleri ve unsurları içine alan basit; madenler, bitkiler ve hayvanları içine alan bileşik/mürekkebe olan varlıklardan oluştuğuna yer verir. Gazâlî dini bakımdan ise doğa bilimlerinin bazı konularının dine aykırı olduğuna dikkat çeker.¹⁶

Saçaklızâde Gazâlî'nin İhyâ'da felsefe ile ilgili olarak yer verdiği yaklaşımı özetledikten sonra doğa bilimleri konusunda kendi görüşlerini ortaya koyar. Doğa bilimlerinin de Kelam ilmine dâhil olduğunu savunan Saçaklızâde bu yaklaşımını kelam ilminin akla ve dine uygun şekilde basit ve bileşik cisimleri konu almasına dayandırır. Nitekim kelamın akla ve dine uygun şekilde ilahiyatı da konu aldığını dikkat çeker. Cismin doğal/tabii olarak sınırlanmasında amacın, uzunluk, derinlik ve genişlik olmak üzere üç boyuta sahip miktardan ibaret olan matematiksel/talimi cisimden ayrı tutmak olduğuna işaret eder. Zira geometrinin/hendesenin de matematiksel/talimi cismi konu aldığını değinen Saçaklızâde, doğal/tabii cismin ise söz konusu miktarın kendisi ile var olduğu şeyden ibaret olduğuna dikkat çeker.¹⁷ Saçaklızâde'nin bu ifadelerinde doğa bilimlerini kelama dâhil etmesi farklı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Gazâlî'nin *el-Munkız mine'd-Dalâl* eserinde ortaya koyduğu felsefeye dair değerlendirmesi bağlamında Saçaklızâde'nin felsefeye yaklaşımını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Gazâlî *el-Munkız*'da felsefi ilimleri matematik bilimleri, mantık, doğa bilimleri, ilahiyat, siyaset ve ahlak ilimleri olmak üzere altı sınıfa ayırmakta olup Saçaklızâde'de bu sınıflamaya özet şekilde yer verir.¹⁸ Astronomi,

¹⁵ Gazali'nin âlemin kadim olması konusunda filozoflara yönelik eleştirileri için bakınız: Gazâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Saroğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 14-47.

¹⁶ Saçaklızâde, *Tertibu'l-Ulûm*, 224.

¹⁷ Saçaklızâde, *Tertibu'l-Ulûm*, 224-225.

¹⁸ Gazâlî, *el-Munkız min ad-Dalâl*, trc. Hilmi Güngör, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), 29-30.

geometri ve aritmetik vb. ilimlerden oluşan matematik bilimlerini oluşturan konuların akli delillerle ispat edildiğine değinen Gazâlî, matematik bilimlerde dini bağlamda olumlu veya olumsuz bir şeyin söz konusu olmadığını savunur. Mantık ilmi ile ilgili ise Gazâlî dini yönden bu ilimde yer alan konularda karşı çıkılacak bir şey olmadığını belirterek bu konuların kelamcılarının teorik konularda yer verdikleri türden bilgiler olduğuna dikkat çeker. Mantık ilmi konusunda kelamcılarının kullandıkları bazı kavramlar bakımından ve filozofların da mantık ile ilgili konuları fazlasıyla önemsemeleri bakımından farklılık olduğu şeklinde bir değerlendirme ortaya koyar. İlahiyat alanının ise filozofların en çok yanıldığı alan olduğuna dikkat çeken Gazâlî onların bu alandaki bilgilerinin tahmini olduğunu vurgular. Filozofların ilahiyat alanındaki görüşlerini dini bakımdan değerlendirmek amacıyla *Tehafutu'l-Felasife* adlı bir eser yazdığına yer veren Gazâlî, filozofların bu alana dair görüşlerini ortaya koydukları 20 konunun 17 tanesinde bidate düştüklerini, 3 tanesinde¹⁹ ise dinden çıktıklarını savunur. Dünya ve yönetim işleri ile ilgili faydaları konu alan siyaset ilmine ve ahlakî konuları ele alan Ahlak ilmine dair bilgileri filozofların peygamberler, mutasavvıflar, veliler vb. dini kaynaklardan elde ettikleri görüşünde olduğu için bu alanlardaki bilgilerin dil ile çelişmediğini savunur.²⁰

Gazâlî'nin felsefeye dair genel değerlendirmesini ortaya koyduktan sonra Saçaklızâde'nin kendi özgün tavrını daha belirgin şekilde sergilediği söylenebilir. Nitekim o öncelikle filozofların tekfir edilmesini gerektiren konunun on akıl nazariyesi ve bütün varlıkların yaratılışını onuncu akla dayandırmaları olduğunu savunarak bu görüşleriyle Gazâlî'den ayrılır. Filozofların Allah'ın sadece ilk akli yarattığını savunduklarına dikkat çeken Saçaklızâde, onların on akıl nazariyesi ile putperestlerden daha ileri düzeyde şirke düştüklerini savunur. Buna gerekçe olarak da putperestlerin putların yaratıcı ve var edici olduklarına inanmadıklarını sadece onlardan şefaet beklemeleri gösterir. Saçaklızâde ayrıca Gazâlî'nin "filozofların matematik bilimleri hakkındaki sözleri burhanidir" şeklindeki ifadesine itiraz sayılabilecek şekilde bu ifadenin tartışmalı olduğuna dikkat çeker. Saçaklızâde bu görüşünü filozofların Astronomi alanındaki bazı sözlerinin tahmini olmasına dayandırarak bu bağlamda Beyzâvî ve Adudiddin el-İcî'nin görüşlerini referans olarak gösterir.²¹

Felsefenin ve Filozofların Yerilmesi

Saçaklızâde felsefe ve filozofların yerilmesinde temel amacın filozofların doğa bilimleri/tabiiyât ve ilahiyat/metafizik konularındaki görüşleri olduğunu savunur. Nitekim Gazâlî'nin görüşlerinden hareketle filozofların en çok hataya düştükleri alanların bunlar olduğuna işaret ederek bu bağlamda filozofları ilk defa yerenin

¹⁹ Gazâlî'nin filozofları tekfir ettiği 3 konu 1- Alemin kadim olması, 2- Allah'ın tikel bilgileri bilemeyeceği ve 3- Ölümden sonraki dirilişin cismanî olmayacağı şeklindeki görüşlerdir. Ayrıntılar için bakınız: Gazâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, 25-150.

²⁰ Saçaklızâde, *Tertibu'l-Ulûm*, 225-226.

²¹ Saçaklızâde, *Tertibu'l-Ulûm*, 226-227.

Allah olduğunu belirtir. Saçaklızâde burada Mumin Süresi 83. Ayette geçen “Peygamberler onlara apaçık deliller sunduklarında, onlar sahip oldukları bilgilerle böbürlendiler, ama alay ettikleri şeyler onları kuşatıverdi”²² ifadelere yer verir. Ayette geçen “ilim” ile kastedilen şeyin Yunan filozofları ve Dehrilerin ilimleri olduğu şeklinde bir yorumun da yapılabileceğini savunan Saçaklızâde; onların vahyi işittikleri zaman onu kabul etmeyerek sahip oldukları ilimler karşısında peygamberlerin ilimlerini değersiz gördüklerini iddia eder.²³

Müellif bu bağlamda ilginç bir nakilde bulunarak Antik Yunan filozofu Sokrates’in Hz. Musa’yı duyduğu zaman ona Hz. Musa’nın yanına gitmesi söylendiğinde “biz eğitilmiş bir toplumuz, bizi eğitecek birine ihtiyacımız yok” şeklinde bir cevap verdiği aktarır.²⁴ Saçaklızâde ayrıca el-Taftâzânî’nin Reddu’l-Fusûl eserine atıfta bulunarak Taftâzânî’nin filozofları dinlerin ayrıntılı bilgilerine karşı çıkan, şeriatleri inkâr eden isyankâr inkârcılar olarak değerlendirdiğini ayrıca onların, dinlerin insanların işlerini düzenlemek amacıyla oluşturulan bazı kurallar ve doğruluğu olmayan bazı süslü hilelerden ibaret gördüklerini görüşünde olduğuna dikkat çeker. Filozoflar hakkında oldukça olumsuz bir değerlendirmede bulunan Taftâzânî, Allah’ın, meleklerin ve insanların laneti filozofların üzerine olsun şeklindeki ifadeleri kullanmasının dini hassasiyetle ortaya koyduğu değerlendirmeyi bir aşırılık olarak görmenin çok da yanlış olmayacağı söylenebilir.²⁵

Saçaklızâde filozofların ve felsefenin yerilmesi konusunda Zehmahşerî’nin el-Keşşâf’ına haşiye yazan Hasen bin Muhammed et-Tıybî’den ve el-Mevâkıf yazarı Adudiddin el-İcî’nin görüşlerini ortaya koyar. Bu bağlamda et-Tıybî Şihabuddin et-Turbeştî’nin vasiyetinden nakilde bulunarak onun filozofları uğursuz saydığını, insanların filozoflardan uzak durmasını tavsiye ettiğini ve filozofların çabalarının dünya ve ahirette rüsva olmak dışında bir netice vermeyeceğini savunduğunu belirtir. Saçaklızâde, İcî’nin ise filozofların samanyolu galaksisi hakkındaki görüşlerine yer vererek söz konusu görüşler arasındaki çelişkilere dikkat çektiğine değinerek filozofların görüşlerinin temelsiz hayaller ve çarpıtmalardan ibaret olduğu şeklinde değerlendirildiğine yer verir. Saçaklızâde ayrıca Gazâlî’nin Antik Yunan filozoflarından Sokrates, Platon ve Aristoteles’in inkârcı olduğunu savunmakla birlikte İslam dünyasında onların takipçileri olan Fârâbî ve İbn Sînâ vb. de inkârcı olduklarına hüküm vermeyi savunduğuna dikkat çeker.²⁶ Saçaklızâde Gazâlî’nin ifadeleri bağlamında filozofların benzerlerinin kimler olduğunun sorulması durumunda

²² El-Mu’min 40/83.

²³ Saçaklızâde, *Tertibu’l-Ulûm*, 227; Saçaklızâde, *Tertibu’l-Ulûm*, çev. Zekeriya Pak-M. Akif Özdoğan, s. 256.

²⁴ Saçaklızâde aktardığı bu bilgi için ez-Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ını ve en-Nesefî’nin Medarik eserini kaynak olarak gösterir. Ancak tarihi süreç göz önünde bulundurulduğunda Hz. Musa ve Sokrates’in yaşadığı dönemler arasında uzun bir zaman dilimi olduğu anlaşıldığından dolayı Saçaklızâde’nin aktardığı bu bilginin doğru olduğunun savunulması mümkün olmadığı açıktır.

²⁵ Saçaklızâde, *Tertibu’l-Ulûm*, s. 228.

²⁶ Bakınız: Gazâlî, *el-Munkız min ad-Dalâl*, 24-25.

cevap olarak felsefeyi sevip onun derin bir şekilde inceleyen, dini ilimleri değerli gördüğü gibi yüceltmek amacıyla felsefeyi hikmet olarak adlandıran ayrıca peygamberler ile din bilginlerini değerli saydığı gibi filozofları yücelterek onları hikmet sahipleri/hükemâ olarak adlandıran kimseler olduğunu belirtir. Ayrıca onların elde ettikleri felsefi bilgilerle iftihar ederek felsefi bilgilerden yoksun olanları şeriat ilminde cahil saydıklarına işaret eden Saçaklızâde bu kimselerin inkârcı felsefeciler olduğunu vurgular.²⁷

Saçaklızâde felsefeciler hakkındaki yergiler bağlamında Ahi Çelebi'nin, Sadruşşeria es-Sânî (747/1346) 'nin Şerhu'l-Vikâye adlı eserine haşiye olarak yazdığı Zahiretu'l-Ukbâ adlı eserinden felsefeciler hakkındaki değerlendirmelerini aktarır. Buna göre Ahi Çelebi'nin ahirette felsefecilerin cehennem ateşinden başka kazançlarının olmadığını ve onların fıkıh ilmine ilgisinin oldukça azaldığını savunduğunu belirten Saçaklızâde, kendisinin yaşadığı dönemde felsefecilerin Ahi Çelebi'nin yaşadığı dönemden daha fazla olduğuna dikkat çeker. Felsefecilerin ahirette cehennem ateşinden başka kazançlarının olmadığını görüşüne nasıl bildiğinin sorgulanması ihtimalini göz önünde bulunduran Saçaklızâde "Onlar kendilerine yarar sağlayamı değil, zarar verecek olan şeyleri öğreniyorlar, onlar bunu (sihir) satın alan kimselerin ahiretten hiçbir nasibinin olmayacağını iyi biliyorlar"²⁸ Ahi Çelebi'nin bu ayetten hareketle felsefecilerin durumunu bildiğini savunur. Ayette "kendilerine zarar verecek olan şeyleri öğreniyorlar" ifadesinde kastedilen şeyin sihir olduğunu vurgulayan Saçaklızâde söz konusu ayetin tefsiri konusunda Ebu'l Berekât en-Nesefî'nin (ö.710/1310) azgınlığa sevk eden felsefenin öğrenilmesi gibi sihirden de sakınmanın vacip olduğu şeklindeki görüşüne yer verir. Saçaklızâde her ne kadar ayetin iniş sebebinin Tevrat ehlinin sihir kitaplarıyla ilgilenip Tevrat'a olan ilgilerinin azalması olduğunu ifade etse de Nesefî'nin felsefenin öğrenilmesini sihir gibi tehlikeli görerek ondan kaçınılmasının da vacip olduğu şeklindeki düşüncesine katıldığını anlıyoruz.²⁹

Saçaklızâde filozofların yerilmesi bağlamında Seyyid Şerif'in ve İbnu'l-Cevzi'ye atıfta bulunur. İbnu'l-Cevzi'nin filozofların zeki insanlar olduğunu kabul etmekle birlikte onların zekâları ile mantık ve geometri/hendese ilimlerini ortaya çıkardıkları şeklindeki görüşüne yer veren Saçaklızâde ona göre filozofların zekâsının ilahiyat alanında tökezlediğini belirtir. Burada aklın ilahiyat alanında bir merci kabul edilemeyeceğini savunan İbnu'l-Cevzi'nin filozofların mantık ve geometri gibi alanlarda fikir ayrılığına düşmedikleri halde ilahiyat alanında fikir ayrılığına düşmelerini bu düşüncesine dayanak olarak gösterdiğini anlıyoruz.³⁰

²⁷ Saçaklızâde, *Tertibu'l-Ulûm*, s. 228-229.

²⁸ El-Bakara, 40/102.

²⁹ Saçaklızâde, *Tertibu'l-Ulûm*, 229-230.

³⁰ Saçaklızâde, *Tertibu'l-Ulûm*, 230.

Filozofların doğa bilimlerinin bazı konularında yanıldıkları şeklinde olan Gazâlî'nin görüşlerine³¹ yer veren Saçaklızâde ilahiyat alanında ise aklın doğa bilimlerinin konularının bütününde fikir yürütme imkânının olmadığını onun savunduğunu belirtir. Nitekim Gazâlî'nin kadim bir yaratıcının varlığı, birliği ve sair sıfatlarının aklın delili ile bilinmesinin söz konusu olduğuna değindiğini belirten Saçaklızâde, Gazâlî'nin sıfatlar konusunda filozofların yanıldığı sonucuna vardığına işaret eder. Dini referanslardan hareketle felsefeyi sihir kadar tehlikeli ve uzak durulması gereken bir konu olarak gördüğü anlaşılan Saçaklızâde bu bağlamda Tûr Suresinde geçen "*onlara akılları mı bunu emrediyor*" ifadesinin tefsirini el-Beyzâvî'nin kâhin olan kimsenin zekâ ve ince düşünce sahibi olduğu şeklinde yaptığına belirtir. Ancak Saçaklızâde el-Beyzâvî'den farklı olarak kâhinin yalanı ve şaşkınlığı görülen kimse olduğunu savunarak inkârcı olan kimsenin zeki olabileceğini ifade eder. Bununla ilgili olarak da Frenklerin ince düşünceleri ve zekâları sayesinde insan aklını hayrete düşüren şeyler yaptıklarını ancak bunun yanı sıra "*Yüce Allah Meryem oğlu Mesih'tir*" veya "*Mesih Allah'ın oğludur*" dediklerine dikkat çeker.³² Saçaklızâde'nin yararlandığı kaynaklar ve kendi özgün değerlendirmeleri olarak ortaya koyduğu ifadeleri dikkate aldığımızda kâhinleri, filozofları ve inkârcıları aynı şekilde zeki olarak gördüğü ancak onların bu zekâlarının ilahiyat alanında geçerli olmadığını savunduğunu söylenebilir.

Mütefelsifenin (Felsefeciler/Filozoflar) Yerilmesi

Saçaklızâde filozofların yerilmesi konusu hakkında Taftâzânî'nin bir değerlendirmesine yer verir. Söz konusu değerlendirmede Taftâzânî, filozofları İslam dinini ve peygamberlerin yolunu ortadan kaldırmayı amaç edinen zındıklar olarak nitelendirerek onlar arasında fakihlerin elbiselerine bürünen bazılarının bu konuda derinlik sahibi olmalarına dikkat çeker. Ancak bu durumun insanları İslam dininden ve Allah'ın ayetlerinden uzaklaştırmaması ve peygamberleri takip edenlerin yüz çevirmemesi gerektiğini savunur. Bu bağlamda Taftâzânî felsefe ile uğraşanların yerilmesine gerekçe olarak ise onların dinden soyutlandıklarını, şeytanı takip etmiş olduklarını ve haddi aşmalarını gösterir. Bu durumdan dolayı da onların Müslümanların bilginleri suretinde olan inkârcıların liderleri olduklarını kararsız ilim öğrencilerinden ve bilgisizlerden bir gurubu saptırdıklarını savunur.³³ Saçaklızâde'nin felsefecilerin yerilmesi konusunda Taftâzânî'nin ifadelerine yer vermesi klasik İslam düşüncesinden hareketle felsefe karşıtlığını temellendirme çabası olarak değerlendirilebilir. Nitekim Saçaklızâde'nin es-Sübki'nin felsefe kar-

³¹ Gazâlî filozofların en çok yanıldıkları konuların ilahiyat alanında olduğuna dikkat çekerek onların mantık için kabul ettikleri şartlara uymamasından dolayı fikir ayrılığına düştüklerine değinir. Bununla birlikte ilahiyat alanında filozofların yaptıkları hataların 20 temele dayandığını bunlardan 3'ünün inkâra vardığını 17'sinin İslam dinine göre bidat olduğunu işaret eder. Bakınız: Gazâlî, *el-Munkız min ad-Dalâl*, 24-25; Ayrıca işaret edilen 20 meselenin ayrıntıları için bakınız: Gazâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, 14-47.

³² Saçaklızâde, *Tertibu'l-Ulûm*, 230.

³³ Saçaklızâde, *Tertibu'l-Ulûm*, 231.

şıtlığını açık bir şekilde ortaya koyduğu ifadelerine yer vermesi de bu tavrın devamı olarak anlaşılabilir.

Saçaklızâde es-Sübki'nin; bazı insanların Fârâbî, İbn Sînâ ve onlar dışında bu ümmette yetişen başka filozofları takip ederek onların batıl düşünceleri ve bilgisizlikleri ile meşgul olduklarını bu kimselerin uğraştıkları düşünceleri İslamî hikmet ve kendilerini ise İslam hükeması olarak adlandırdıklarını ortaya koyduğunu belirtir. Ancak es-Sübki felsefecilerin hükemâ olarak değil, cahiller ve sefihler olarak adlandırmaya layık olduklarını savunur. Buna gerekçe olarak da onların Allah'ın peygamberlerine düşman olmalarını ve şeriatın hükümlerini tahrif etmelerini gösterir. Felsefecilerin, hükemâ olarak adlandırdıkları kimselerin saçma düşüncelerini incelemeye yoğunlaşarak o düşünceleri hikmet olarak görmenin yanı sıra onları bilmeyenleri de bilgisizlik ile itham ettiklerini belirtir. Ayrıca neredeyse felsefeciler arasında Kuran'dan bir ayet ve Peygamber'in hadislerinden bir hadisi ezberleyen bir kimsenin bulunmadığına dikkat çeken es-Sübki, felsefecileri Müslüman kılığına girip kendilerinin Müslümanların âlimlerinden olduklarını iddia etmeleri dolayısıyla onları Yahudi ve Hristiyanlardan daha zararlı olarak değerlendirir.³⁴ Saçaklızâde'nin Taftâzânî'nin felsefe karşıtlığını ortaya koyduğu ifadelerinin akabinde es-Sübki'nin felsefe karşıtlığını savunan ifadelerine yer vermesi onun felsefe karşıtlığını güçlü bir şekilde sürdürme çabası olarak yorumlanabilir. Zira Saçaklızâde bu bağlamda Ebu Hafs es-Sühreverdî, İbn Kayyım, es-Suyûtî ve eş-Şeyh Senûsî'nin filozoflar ve felsefe ile uğraşanlar hakkında eleştiri sınırlarını fazlasıyla aşır felsefe karşıtlığı olduğu kolay bir şekilde anlaşılabilir bir bakımdan ifrat olarak değerlendirilebileceğimiz görüşlerine yer verir.³⁵ Burada özellikle İbn Kayyım'ın felsefe karşıtlığını sürdürdüğü ifadelerinde bu karşıtlığı mantık ilmini de kapsayacak şekilde sürdürmesi hakkında Saçaklızâde farklı bir tavır ortaya koyar. İbn Kayyım'ın felsefe karşıtlığına mantık ilmini dâhil etmesini ilk dönemlerde felsefe ile iç içe olan mantık olarak değerlendiren Saçaklızâde, İbn Hacer'e atıfta bulunarak yaşadığı dönemde var olan mantık ilmini ise felsefe ile irtibatının kesildiğini savunarak yararlı bir ilim olarak değerlendirip bu ilimde herhangi bir sakınca olmadığına dikkat çeker.³⁶

Felsefe İle Uğraşmanın Hükümü

Saçaklızâde dini bir bakış açısından hareketle felsefe ile meşgul olmanın hükümünü ortaya koymaya çalışır. Onun böyle bir girişimde bulunması felsefe ve filozofları yermekle başlayan felsefe karşıtlığı şeklindeki düşüncesini dini açıdan bir hüküm ortaya koyarak perçinleştirme olarak değerlendirebiliriz. Saçaklızâde felsefe ile uğraşmanın dini açıdan hükümünü orta koymak için Gazâlî, Zemaşşerî, es-Sübki, Beyzâvî, ve Taftâzânî olmak üzere kendisinden önceki birçok İslam bilgininin konuyla ilgili düşüncelerine atıfta bulunur. Söz konusu İslam bilginlerinin felsefe

³⁴ Saçaklızâde, *Tertibu'l-Ulûm*, 231-232.

³⁵ Saçaklızâde, *Tertibu'l-Ulûm*, 232-235.

³⁶ Saçaklızâde, *Tertibu'l-Ulûm*, 235.

konusundaki düşünceleri yer yer farklılık gösterse de genel itibariyle felsefe karşıtlığı olarak değerlendirilebilir. Zira farklı açılardan da olsa felsefe öğrenmenin dini hüküm bakımından sakınılması gereken bir şey olduğunu ortaya koymakla beraber ancak filozofların düşünceleriyle mücadele etmek amacıyla dini ilimlerde yetkinliğe sahip belli kimselerin felsefeyi öğrenilmeleri caiz olarak değerlendirilir. Ancak Saçaklızâde filozoflara karşı dini savunma konumunda olan çok az sayıda din bilgininin olduğuna dikkat çekerek söz konusu bilginin de düşmanın yüzüne bakar gibi felsefeye bakması ve felsefe kitaplarına piş leşlere dokunur gibi dokunması gerektiğini savunur. Saçaklızâde felsefenin dini açıdan hükmü bağlamında ortaya koyduğu bu tutumunu yaşadığı dönemde dine bağlı din bilginlerinin felsefe ve filozofları yermek için ortaya koyduğu çabayı referans göstererek güçlü bir şekilde sürdürür. Söz konusu din bilginlerinin felsefe ve filozoflara karşı olan tavrının; felsefe ile ilgilenip ona taraf olarak onu olumlu değerlendirenlerin aleyhine en güçlü delil olduğunu savunur. Bu bağlamda Saçaklızâde fetva kitaplarında inkârı gerektiren ifadeler ve dinden çıkmanın alametleri ile ilgili bölümlere bakan kimsenin; felsefe ile uğraşanların dinden çıkmış oldukları hakkında her hangi bir şüphesinin olmayacağına dikkat çeker.³⁷

SONUÇ

Saçaklızâde'nin *Tertibü'l-'ulum'*unda, özellikle Gazalî'nin derin bir etkisinin bulunduğu gözlenmektedir; hemen hemen her bahiste, *İhyâu 'ulûmi'd-din'*e ve bazı önemli bahislerde de *Münkız'*e gönderiler yapılmıştır. Bu durum, XVIII. yüzyılın birinci yarısında da, Osmanlı müderrisleri arasında Gazalî'nin otoritesinin bütün gücüyle hala sürmekte olduğunu göstermektedir.

Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Desisâtü'l-Beyzâvî* adlı risâlesinde, Beyzâvî'nin tefsirinde ve Tavâlî' adlı kelâm kitabında bulunan felsefî görüşleri tespit etmeyi ve bu görüşleri tefsirine almasından dolayı onu eleştirmeyi amaç edinmiştir. Fakat bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla o, Beyzâvî'nin ifâdelerini filozofların görüşleriyle irtibatlandırmak için metni oldukça zorlamış, bazen de metni yanlış anlamıştır. Bu durum, en açık bir şekilde onun doğrudan doğruya filozoflara yönelik eleştirilerine temel olarak kabul ettiği noktalarda görülmektedir. Meselâ Saçaklızâde, Beyzâvî'nin metninden hareketle doğrudan doğruya filozoflara en ciddi suçlamalarını (küfür ve şirk suçlamalarını) yönelttiği konu olan meleklerin mâhiyeti hakkındaki Beyzâvî'nin metnini yanlış anlamış ve dolayısıyla yanlış sonuçlara varmıştır. Ayrıca o, Beyzâvî'nin eleştirerek zikrettiği meleklerle ilgili filozofların görüşünü, sanki Beyzâvî de benimsemiş gibi göstermeye çalışmış ve bu vesileyle genel bir felsefe eleştirisi yapmıştır. Kısacası Saçaklızâde, İslâm filozofları ve onlardan etkilenen kelâmcılar ve süfiler hakkında keskin bir dil kullanmakta, özellikle İslâm filozoflarını küfür ve şirkle itham etmekte ve Beyzâvî'yi de onların görüşlerini eleştirmeksizin eserlerine aldığı için büyük bir hataya düşmekle suçlamaktadır.

³⁷ Saçaklızâde, *Tertibu'l-'Ulûm*, 235-237.

Beyzâvî'nin bazı âyetlerle ilgili yorumları, Saçaklızâde'nin filozoflarla ilgili eleştirileri için sadece birer vesile gibi durmaktadır.³⁸

Saçaklızade, aynı tutumu özellikle *Tertibü'l-'ulum* adlı eserinin felsefeye ayırdığı bölümlerinde de sürdürmektedir. Buradan bakıldığında onun yaptığı faaliyetin bir felsefe eleştirisinden çok felsefe hasımlığı olduğunu söylemek haksızlık olarak nitelendirilemeyecektir. Özellikle filozofları küfürle itham etmesi, onları müşriklerle bir tutması ve felsefeyle uğraşmayı haram sayması bunun en açık örnekleri olarak karşımızda durmaktadır.

Sonuç olarak birkaç hususu belirtmek gerekmektedir.

Öncelikle Saçaklızade, filozofları eleştirirken çoğunlukla kendisinden önceki İslam âlimlerinin düşüncelerinden yararlanmış ve o geleneği sürdürmüştür. Dolayısıyla görüşlerinin özgünlüğü tartışma konusudur.

Diğer taraftan Saçaklızade'nin eleştirileri sıralarken eleştirinin dozunu kaçırdığı söylenebilir. Bu hususta örnek aldığı en önemli isim Gazali olarak gözükmektedir. Oysa Gazali'nin direk felsefeyi değil filozofları eleştirdiği ve eleştirirken de onların yöntemlerini kullandığını dikkate almamıştır. Burada üzülererek belirtmek gerekir ki Gazali sadece filozofları değil, sûfilere, kelamcıları ve batınîleri de eleştirmiştir. Ancak ne hikmetse tarih boyunca onun sadece filozoflara yaptığı eleştiriler ön plana çıkarılmış diğer eleştirileri göz ardı edilmiştir. Bu husus, üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Yine aslında Gazâlî'nin yaptığı eleştirilerin benzerleri, Batıda da yapılmış ve Batılı filozofların bu eleştirileri felsefenin önünü açan düşünceler olarak kabul edilmiştir. Hatta Gazâlî'nin tabiat kanunlarına yönelik eleştirilerinin aynısı Hume tarafından yapılanca Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmış; akla yönelik eleştirileri Kant tarafından yapılanca felsefede Kopernik devrimi olarak isimlendirilmiştir. Buna rağmen Gazâlî'nin filozoflara yönelik eleştirileri, söz konusu eleştiriler kadar itibar görmemiş, aksine felsefi düşünce önüne konulmuş dini engeller olarak değerlendirilmiştir.³⁹

Son olarak ise, Batı ve Orta Avrupa'da, bilim alanında, mesela Isaac Newton'un (1642-1727), *Philosophie Naturalis Principia Mathematica'sı* (Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri, 1687) ile *Optics*'inin (Optik, 1704); felsefe alanında John Locke'un (1632-1704), *An Essay Concerning Human Understanding*'inin (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, 1690) ve Gottfried Wilhelm Leibniz'in (1646-1716), *Monadologie'sinin* (1714) yayımlandığı ve tartışıldığı bir dönemde, Osmanlı Medrese Geleneği'nin temsilcilerinden birisi olan Saçaklızade Mehmet Efendi, Aydınlanma çağı'nın başlarında, bilimlerin, dini ve dünyevi işlerin kapsadığı alanlar çerçevesinde öğretilmeleri, felsefeden ise kesinlikle uzak durulması gerektiğini savunmuştur. Bu karşılaştırma açıkça şu gerçeği

³⁸ Kiraz, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri", 359-361.

³⁹ İlyas Altuner, "Gazâlî'nin Felsefeye Yaklaşım Tarzı Üzerine Bir Soruşturma", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2012): 48.

gözler önüne sermektedir: XVIII. yüzyılın birinci yarısında, Avrupa'nın batısı ve ortası ile doğusu, yani bir anlamda Hıristiyan Dünyası ile Müslüman Dünyası (Osmanlı Dünyası) arasında, ilmi ve felsefi bakış ve birikim açısından, çok büyük bir uçurum oluşmuştur.⁴⁰

Genel olarak eleştiri, özelde de felsefe eleştirisi her bireyin hakkıdır. Hatta olması gereken de budur. İlim ve felsefenin gelişimi buna bağlıdır. "Ben Platon'u severim ancak hakikati daha çok severim", diyen Aristoteles'in de dediği gibi hiç kimse eleştirilmez değildir. Ancak eleştiriye bir düşmanlığa dönüştürmek, tikel örnekler üzerinden velev ki yanlış da olsa tümel düşmanlıklar üretmek, tarihten de görüleceği üzere topluma ve ilme fayda değil zarar getirmektedir.

KAYNAKLAR

- Akın, Adem. Remzi Demir, "Saçaklızâde Muhammed İbn Ebi Bekr el-Maraşi ve Tertib el-Ulûm Adlı Eseri". AÜ Osmanlı Tarihi Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM 16, (2004): 1-64.
- Altuner, İlyas. "Gazâlî'nin Felsefeye Yaklaşım Tarzı Üzerine Bir Soruşturma". İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1 (2012): 45-58.
- Coşar, Hakan. *Keşfü't-Temvîhât'ta Seyfeddin Âmidî'nin Felsefi Görüşleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Çetintaş, İbrahim. *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Fındıklılı İsmet Efendi. *Tekmiletü's-Şakâik fi Hakkı Ehlî'l-Hakâik* (Şakâik-1 Nu'mâniye ve Zeyilleri içinde). Nşr. Abdülkâdir Özcan, 5. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Gazâlî. *el-Munkız min ad-Dalâl*. Trc. Hilmi Güngör. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Gazâlî. *Tehafütü'l-Felâsife*. Trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kiraz, Celil. "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 15/1 (2006): 321-322.
- Leamen, Oliver. "Klasik İslam Düşüncesinde Mantık Düşmanlığı", Trc. Yusuf DAŞDEMİR, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 31 (2011): 251-268.
- Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 35: 368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Saçaklızâde, Muhammed Bin Bekr el-Mar'aşi. *Tertibu'l-Ulûm*. Nşr. Muhammed İsmail es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1988.
- Saçaklızâde, Muhammed Bin Bekr el-Mar'aşi. *Tertibu'l-Ulûm*. Trc. Zekeriya Pak-M. Akif Özdoğan. Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı, 2009.
- Şeşen, Ramazan. *Selahaddin Eyyubi ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

⁴⁰ Adem Akın, Remzi Demir, "Saçaklızâde Muhammed İbn Ebi Bekr el-Maraşi ve Tertib el-Ulûm Adlı Eseri", 15.

XI. YÜZYILDA MÜSLÜMAN-HİRİSTİYAN İLİŞKİLERİNDE ENTELEKTÜEL BOYUT: SÜRYÂNÎ NUSAYBİNLİ İLİYA VE MERVÂNÎ VEZİRİ EBU'L-KÂSİM EL-MAĞRİBÎ'NİN TARTIŞMA MECLİSLERİ

Mehmet ALICI*

I. Tarihsel Zemin ve Tartışmanın Aktörleri: Nusaybinli İliya ve Ebu'l-Kâsım el-Mağribî

Müslümanların fetihler yoluyla elde ettiği siyasi üstünlük, sosyo-ekonomik, kültürel ve ilmi bir seyir izleyerek bir medeniyet düzlemine kavuşmuştur. Bu seyrinde farklı felsefi birikimlerin Arapçaya çevrilmesi bir köşe taşı mesabesinde. Bu tercüme faaliyeti, önemli ölçüde Grek düşüncesinin Süryaniler aracılığıyla Arapçaya aktarımı üzerine yoğunlaşmıştır. VIII. yüzyılın başlarından XI. yüzyıla değin süren bu tercüme hareketi Müslüman ve Hıristiyanlar arasında felsefi ve kelâmî tartışmaların neşet etmesinde etkin rol oynamıştır. Ancak İliya'nın yaşadığı dönemin felsefi zemini sorgulandığında erken dönem çeviri faaliyeti sırasında hâkim bir statüye sahip olan Süryani felsefi geleneğinin güç kaybettiği gözlenmiştir. Buna karşın Müslümanların felsefeye ilişkin giderek artan ilgisi, İslam felsefesinin inşa sürecini başlatmış ve yeni bir felsefe anlayışı olarak tebarüz etmiştir. Tanrı'dan evrene değin yeni bir bakış açısı geliştiren İslam felsefesi, özgün kavramlar ihdas etmiş ve sadece Müslümanlar değil gayrimüslim düşünürler de bu terminolojiyi bahse konu etmiştir. Söz gelimi Süryani filozofların teslis gibi Hıristiyan akidesinin temel tezlerini delillendirirken İslami terminolojiyi kullanmaları ve tevhid söylemiyle ilişkilendirmeleri dikkat çekicidir. Süryani bilgin Yahya İbn 'Adî'nin (363/974) zat-sıfat ilişkisi bağlamında konuya yaklaşımı bu hususa örnek verilebilir.¹ Nitekim konumuz itibariyle Ebu'l-Kâsım ve İliya'nın tartışma zemini de buna işaret etmektedir.

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, mehmetalici@artuklu.edu.tr.

¹ Bekir Karlığa, "İslam'da Tercüme Hareketleri" (II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı, İstanbul: İBB Kültür, 1997), 90-96; Mehmet Nesim Doru, *Süryanilerde Felsefe* (İstanbul: Yaba, 2012), 41-45, 127-145; Mehmet Nesim Doru, "Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve 'Kitabu'l-Mecâlis' Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi", *Milel ve Nihal* 8/2 (2011): 54-56; Tahir Uluç, "Tevhit-Teslis Polemiğinin İslâm Felsefesindeki Yansıması: Yahyâ bin 'Adî ve Makâle Fî't-Tevhîd Adlı Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (01 Haziran 2006): 81-124.

Tercüme faaliyetinin başlarında Süryaniler, Müslümanlara karşı hâkim bir konuma sahip olmasına karşın zamanla bu üstünlüklerini yitirmişlerdir. Zira Nusaybinli İliya'nın yaşadığı XI. yüzyıla gelindiğinde İslam felsefi geleneği teşekkül etmiş ve Arapça bilim dili haline gelmiştir. Bu bağlamda Süryanice dışındaki dillerin öğrenilmesi noktasında gayret gösteren Süryani bilginler, karşılaştırmalı metinler kaleme almış ve filoloji ağırlıklı çalışmalara imza atmışlardır. Bir ilim merkezi haline gelen ve Süryani âlimlerin uğrak yeri olan Nusaybin'in önemli kişiliklerinden İliya ve Abdišo Bar Briha buna örnek verilebilir.²

Konumuz itibariyle tartışmanın aktörlerinden Nusaybinli İliya'nın hayat hikâyesinden söz eden nakillere bakıldığında onun doğumundan (975) itibaren dinî bir yaşamın içinde olduğu anlaşılmaktadır. Henüz yirmisine basmadan (994) Abba Şem'ön manastırına kıdemli rahip olarak atanması bunun işaretleri arasında sayılabilir. Nitekim İliya daha sonra Bêt Nuhadrân bölge piskoposluğuna atanmış (1002) ve akabinde de 1008 yılında Nusaybin Metropolitliği'ne getirilmiş ve ölümüne dek bu görevde bulunmuştur (1046). İliya'nın dinî eğitimi ve ruhban olarak görevde yükselmesi noktasında bir hamisi olduğu *Kitâbu'l-Mecâlis*'in kaydıyla açığa kavuşmaktadır. Buna göre İliya, Mor Mihayil manastırındaki keşiş topal Yuhanna'nın sadık talebeleri arasında sayılmaktadır.³ İliya'nın bunun yanı sıra ortaya koyduğu çalışmalarla felsefi ve dinî bir birikime sahip olduğu açığa çıkmaktadır. Mervânî veziriyle olan diyalogundan da bu açık bir biçimde anlaşılabilir.

İliya'nın Mervânî sarayıyla teması onun Nusaybin metropoliti olmasıyla sınırlı değildir. Mervânî sarayında hekimlik yapan kardeşlerinin de bu diyalogdaki katkısı unutulmamalıdır. Nitekim kardeşlerinden Ebu Said Mansur İbn İsa, Mervânî sultanı Nasruddevle Ahmed b. Mervân'ın hekimliğini yapmaktaydı. Diğer kardeşiyse Ebu'l-'Ula Said ibn Sehl ise İliya'nın dostluğunu kazandığı Mervânî veziri Ebu'l-Kâsım'ın doktoruydu. Bu bağlantılardan anlaşıldığı kadarıyla Nusaybin metropoliti olduğu dönemde İliya, Mervânî Veziri Ebu'l-Kâsım Mağribî ile sadece *Kitâbu'l-Mecâlis*'e konu olan tartışma vesilesiyle bir araya gelmemiştir. Nitekim İliya, vezirin isteği üzerine bazı metinler kaleme almıştır. Döneminin üretken ilim adamları

² Doru, "Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve 'Kitabu'l-Mecâlis' Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi", 56-58.

³ Mutrân Nusaybin Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, thk. Nikolai N. Seleznyov (Moscow, 2018), 89; Nikolai N. Seleznyov, "Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abû l-Qâsim al-Maghribî", *Scrinium*, 14 (2018): 435; Louis Cheikho/Shaykhu, "Majâlis İliyyâ, muṭrân Nuṣaybin", *al-Mashriq*, 20 (1922): 269; Samir Halil Samir, "İliyya en-Nusaybinî ve'l-Vezir Ebu'l-Kâsım Mağribî", *el-Meşrik* 76/2 (2002): 444-446; David Bertaina, "Elias of Nisibis", *Encyclopaedia of Islam*, ed. K. Fleet v.dğr., *Three*, erişim: 27 Şubat 2018, http://dx.doi.org.sire.ub.edu/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26168.

arasında sayılan Süryani bilgin, özellikle teolojik konuları eserlerinde tartışmış ve savunmacı bir dil kullanmıştır.⁴

Konumuz itibariyle tartışma zeminin diğer muhatabı olan Mervânî veziri Ebu'l-Kâsım Hüseyin ibn 'Ali el-Mağribî ise 981 yılında Halep'te doğdu. İbn Hallikân'ın, soyunu Sâsânîlerle ilişkilendirdiği Ebu'l-Kasım, Fâtîmilere bağlı bir ailenin üyesiydi. Hâkim bi-Emrillah döneminde ailesine yönelik katliamdan (401/1010) sağ kurtularak Filistin dolaylarına kaçtı. Bedevilerin katkı sağlamasına karşın başarısızlıkla sonuçlanan isyan girişimlerinden sonra Bağdat civarına gelen Ebu'l-Kâsım, burada vezirlik ve kâtiplik görevlerini yürüttü.⁵ Sonrasında ise âlimlerin hamisi olarak bilinen Diyarbakır ve Meyâfariğin emiri Nasruddevle Ahmed b. Mervân'ın (981-1061) himayesine girdi. Zira Şii Fâtîmilere bağlı bir aileden gelmesi, Ebu'l-Kâsım'ın Bağdat'ı terk ederek Mervânî sarayına sığınmasıyla neticelendi. Nitekim bu dönemde Abbasi halifesi Şii menşei isyanlarla muhataptı. Mervânî sarayında vezirlik makamına getirilen ve 418/1027'deki vefatına değin bu görevi üstlenen Ebu'l-Kâsım birçok alanda eserler kaleme aldı. Bunlar arasında öne çıkan *El-Mesâbih* adlı tefsir çalışması, devlet yönetimiyle ilgili *Kitâb fis-Siyâse* eseri ve şiirlerini derlediği *Dîvân*'ı dikkate değerdir.⁶

Döneminin entelektüel hayatına ve dinî geleneklerine ilgi duyan Mervânî veziri ile İliya arasında karşılıklı davetlerle süren dostane ilişkiler Ebu'l-Kâsım'ın erken vefatına değin sürmüştür. İkili arasındaki diyalogun meyvesi konumundaki *Kitâbu'l-Mecâlis*, Müslüman ve Hıristiyanlar arasında iletişimin seviyesi ve niteliği hakkında da bilgi vermektedir. Bununla birlikte konuya ilişkin sadece İliya'nın kayıtlarının günümüze ulaşması, metnin Mervânî vezirinin mutlak görüşlerini yansıtmayı yansıtmadığı sorusunu yanıtsız bırakmaktadır. Her ne kadar İliya bu kitabın yanı sıra Ebu'l-Kâsım ile mektuplaşmalarını da yazıya geçirmiş olsa da, Mervânî vezirinin tartışmalara ilişkin bakış açısının İliya üzerinden incelendiği göz ardı edilmemelidir. Elbette bu husus, İliya'nın nakillerine ilişkin mutlak olumsuz bir yaklaşımı vehmetmez. Sadece vezirin konuya ilişkin kanaatlerinin birinci elden ulaşılmadığına işaret eder.

⁴ Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 165, 254; J. P. Monferrer Sala, "Elias of Nisibis", *Christian-Muslim Relations*, ed. D. Thomas - A. Mallet (Leiden: Brill, 2009), 2: 728-740; Samir, "İliyya en-Nusaybîni ve'l-Vezir Ebu'l-Kâsım Mağribî", 446.

⁵ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-A'yân ve Enbâ-i Ebnai'z-Zamân* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1972), II, 172, 174-175 (193); Samir, "İliyya en-Nusaybîni ve'l-Vezir Ebu'l-Kâsım Mağribî", 451-452.

⁶ P. Smoor, "Al-Mağribî, 4", *Encyclopaedia of Islam, New Edition* (Leiden: Brill, 1986), 5: 1211-1212; Seleznyov, "Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abû l-Qâsim al-Mağribî", 437; Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 166; Murtezâ Kerimî Niyâ, *Vezir-i Mağribî ve Rûş-Şinâsi-yi el-Mesâbih fi Tefsir'il-Kurân* (Doktora, Tahran, 1394).

II. KİTÂBU'L-MECÂLİS VE TARTIŞMA KONULARI

Mervânî veziri Ebu'l-Kâsım ile Nusaybinli İliya arasında geçen ilahiyat ağırlıklı tartışmaların nasıl cereyan ettiği hususunu bize nakleden tek metin, İliya'nın *Kitâbu'l-Mecâlis* eseridir. Vezirin konuya ilişkin kanaatlerinin ve sorularının veya yaptığı itirazlarının neler olduğu hususu ancak İliya'nın naklettiği kadarıyla bilinmektedir. Mervânî veziri Ebu'l-Kâsım ile Nusaybin metropoliti İliya'nın yedi oturdan oluştuğu anlaşılan diyaloglarının 1026 yılının yazında vezirin Nusaybin ziyaretinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Temmuz'un beşinde başlayan ilk görüşmeden sonra Ağustos ayının ilk günlerine değin ikili arasında toplamda yedi oturum/meclis gerçekleştirilmiştir. İliya'nın eserinin isminin kaynağı olan bu oturumlarda evvel emirde Hıristiyan teolojisinin İslam ilahiyatıyla uyuşmayan teslis, hulul ve ittihad gibi mevzular tartışılmıştır. Bunun yanı sıra Süryanice ve Arapça arasındaki dilbilimsel meseleler bahse konu edilmiştir. Nusaybinli İliya'nın bu tartışma zeminini Ebu'l-Kâsım'ın vefatından sonra *Kitâbu'l-Mecâlis*'te yazıya geçirdiği ve metni kardeşine gönderdiği açığa çıkmaktadır. Zira metnin girişinde vezir rahmetle anması ve metni kardeşine hitaben yazması buna işaret etmektedir.⁷

Son dönemlerde yapılan çalışmalar sayesinde İliya ile Ebu'l-Kâsım arasındaki diyalogun bu yedi oturumdan oluşan kitabın ötesine taşıdığı söylenebilir. Bunun en bariz göstergesi, Mervânî vezirinin 1026 yılının kışında Nusaybin'e ikinci gelişinde yine İliya'yla çeşitli konuları tartışmış olmasıdır. Bu buluşmada önceki tartışmaların ele alınmasının yanı sıra Yahudilerin tarihi, insanın ve antik dönemlerin tarihi bahse konu edilmiştir. Ebu'l-Kâsım'ın ertesi yılın yazında yine Nusaybin'i ziyaretinde İliya'yla konuşma fırsatı bulmuştur. Fakat bu buluşmada herhangi bir konunun tartışılmasından çok vezirin sağlık durumu gündeme gelmiştir. Vezirin hekimi ve İliya'nın da kardeşi olan Ebu'l-'Ula Said ibn Sehl, Ebu'l-Kâsım'ın hastalığına çare bulunamadığını ifade etmiştir. Nitekim 1027 yılının Ekim ayında vezir vefat etmiştir.⁸

İkili arasında mezkûr oturumların ve ziyaretlerin dışında karşılıklı mektuplaşmaların gün yüzüne çıkması, vezirin tartışılan mevzulara ilişkin sorularının devam ettiğine işaret etmektedir. Ebu'l-Kâsım'ın 1026'da Nusaybin'den Meyâfarîkin'e dönmelerinden sonra kaleme aldığı mektuplara İliya'nın önemli ölçüde *Kitâbu'l-Mecâlis*'in içeriğini tekrar ederek cevap verdiği anlaşılmaktadır. Mektuplar incelendiğinde esasında Mervânî vezirinin ilgili oturumlarda dile getirilen argümanlar konusunda tatmin olmadığı ve kafa karışıklığına düştüğü söylenebilir. Öyle

⁷ Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 1-4, 158; Seleznyov, "Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abû l-Qâsim al-Maghribî", 443; Samir, "İliyya en-Nusaybîni ve'l-Vezir Ebu'l-Kâsım Mağribî", 447, 453-454; David Bertaina, "Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages", *Islam and Christian-Muslim Relations* 22/2 (Nisan 2011): 199-200.

⁸ Samir, "İliyya en-Nusaybîni ve'l-Vezir Ebu'l-Kâsım Mağribî", 454.

ki Ebu'l-Kâsım, Hıristiyan din adamlarından işittiklerinin İliya'yla gerçekleştirilen oturumlarda büyük oranda yanlışlanmasını anlamlandırmada zorluk çekmektedir. Nitekim ilk meclisin/oturumun üzerinden bir yıl geçtikten sonra vefat eden Ebu'l-Kâsım'ın hayatının son dönemlerine değin İliya ile mektuplaştığı anlaşılmaktadır.⁹

Kitâbu'l-Mecâlis'i oluşturan yedi oturumun her birinde müstakil bir konu işlenmektedir. İliya her oturumun başında konuya ilişkin bir başlığa yer vermektedir. Metnin sonradan düzenlendiği düşünüldüğünde İliya'nın konuları yazarken taksim ettiği söylenebilir.

Oturum/konu başlıkları şu şekildedir:

Tanrı'nın Birliği/Tevhid ve Teslis hakkında

Hulul ve İttihad hakkında (İsa'nın İlah olarak bedenle birleşme süreci)

Hıristiyanların Tevhid Ehli olduklarına Kur'an'dan delil getirme hakkında

Hıristiyan mezhebinin (inanç sisteminin) akli ve ilahi olduğunun tespiti hakkında

Hakka muhalif bütün mezheplerden Hıristiyanlığın uzak olması hakkında

Gramer, Dil, Yazı hattı (Alfabe) ve Kelam

Hıristiyanların Yıldızların Ahkâmı (Astroloji), Müslümanlar ve Nefs Hakkındaki İtikatları

Birinci oturumun (*el-meclisu'l-evvel*) ana tartışma konusu, Hıristiyan akidesinin temel yapıtaşını oluşturan teslis inancıdır. Tek bir unsurdan üç uknumun varlığından hareket ederek Tanrıyı *üçte birlik* anlayışıyla birleme çabasında olan ve bunu cevher teorisiyle kanıtlamaya çalışan İliya, ısrarla Hıristiyan Tanrısının tevhidle çatışmadığı/çakışmadığı iddiasındadır. Bu bölümün öne çıkan bir diğer hususu ise Ebu'l-Kâsım'ın hastalığı sebebiyle bir manastıra sığınması ve orada şifa bulmasına ilişkin anlatıdır.¹⁰ İliya'nın Ebu'l-Kâsım'la mektuplaşmalarında bu anlatıya yer verilmeyişine karşın, İliya'nın manastıra sığınan ve Hıristiyan olmayan hastaların şifa bulacağından söz etmesi dikkat çekicidir.¹¹

Bu birinci oturumun önemli tartışma konusu ise Tanrı'nın cevher olup olmadığı sorusudur. İliya, bir tözde/cevherde üç uknumun varlığının onun tekliğine halel getirmeyeceğini iddia eder. Burada Tanrı için töz kavramını kullanan İliya bu sayede Tanrı'nın zatındaki üç görünümün/uknumun paylaşacağı ortak bir Tanrı kavramı ihdas etmektedir. Ona göre Tanrı kendi başına var olduğu için

⁹ Seleznyov, "Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abū l-Qâsim al-Maghribi", 443-445; Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 252-263.

¹⁰ Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 4-35.

¹¹ Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 216-217.

töz/cevherdir. Bu bölümde vezirin, cevherin dış dünyada var olması ve zıtlarını kabul etmesi bakımından Tanrı için kullanılmayacağına ilişkin itirazına cevap vermeye çalışmaktadır. Öyle ki İliya'ya göre kendi başına var olan varlığın hayat sahibi olması ve nâtik olması gerekir. İşte bu sebeple Tanrı töz iken, zat, hayat ve nutk olmak üzere üç uknumdan müteşekkildir.¹² İliya teslisi delillendirirken İslamî terminolojiyi kullanarak bir neticeye varmaya çalışmaktadır.

İkinci oturumun temel tartışması, İsa'nın tabiatı ve Tanrı'nın ona hulul etmesi üzerinden devam etmektedir. Buna göre İliya, Ya'kübî ve Melkitlerin aksine İsa'nın iki tabiata sahip olduğu kanaatini delillendirme çabasıdır. Böylelikle "İsa Tanrıdır" önermesinden kaçınan İliya, tanrısallığın hulul ettiği fikrini savunmaktadır.¹³

İliya'nın Mervânî veziri Ebu'l-Kâsım ile üçüncü diyalogunun konusu oldukça dikkat çekicidir. Burada İliya Hıristiyanların tevhid ehli olduğunu iddiasındadır ve bu hususu Kur'an-ı Kerim üzerinden açıklama çabasıdır. Muhatabın inandığı kutsal metin üzerinden kendi inanç sistemini doğrulamaya çalışan İliya, birçok Kur'an ayetini ve tefsir metnini kendi bakış açısıyla yorumlamaktadır.¹⁴

Dördüncü oturum ise Hıristiyanlığın akli ve ilahi mucizelere ilişkin bir bağlam üzerinden tespit edilmesini konu edinmektedir. Burada İliya'nın Huneyn b. İshak'tan etkilendiği dile getirilmektedir. Ayrıca İliya'nın kâhin olan yaşlı bir hocasının varlığı söz konusu edilirken Hıristiyan hayatının Tanrı tarafından idare edildiğine ilişkin bir öyküye de yer verilmektedir.¹⁵

Beşinci oturumda ise İliya, kendisinin Hıristiyan düşüncesine ilişkin iman açıklamasına yer vermektedir. Bunun yanı sıra Hıristiyan toplumunun reddettiği ilahiyata ilişkin görüşlerini serdetmektedir.¹⁶

Altıncı bölümde İliya, Süryanice ile Arapça arasında kimi dilbilimsel karşılaş-tırmalar yapmaktadır. Burada Süryanicenin Arapçadan üstün olduğunu savunan İliya, ayrıca kelâm ve felsefe konusunda da Süryanilerin üstünlüğüne vurgu yapmaktadır. Bunun yanı sıra ilim ve felsefenin Araplara Süryaniler üzerinden geçtiğinin de altını çizerek Ebu'l-Kâsım'ı bu konuda ikna etme çabasıdır.¹⁷

¹² Doru, "Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve 'Kitabu'l-Mecâlis' Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi", 70-72; Seleznyov, "Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abū l-Qāsim al-Maghribī", 438; Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 28-29.

¹³ Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 36-63.

¹⁴ Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 64-83.

¹⁵ Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 84-93; Seleznyov, "Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abū l-Qāsim al-Maghribī", 442.

¹⁶ Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 94-104.

¹⁷ Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 105-138; Bertaina, "Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages", 200-204.

İliya, yedinci oturumda yıldızların kozmolojik olaylar noktasında bir etkisinden söz edilebileceğini zikretmektedir. Ona göre külli hususlar bağlamında söz gelimi güneşin yaklaşmasının veya ayın hallerinin dünya üzerinde etkili olduğu aşıkardır. Buna karşın insanların birbirleriyle olan münasebetlerinde gök cisimlerinin etkin olduğuna karşı çıkan İliya, insanın tercih sahibi bir varlık olduğu üzerinden konuyu işlemektedir. Bunun yanı sıra nefis konusunu tartışmaya açan İliya, Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinde karşılıklı bir hukukun var olması gereğine atıfta bulunmaktadır.¹⁸

Doğu Hıristiyanlığı üzerine araştırmalarıyla bilinen Hıristiyan yazar Samir Halil Samir, İliya'nın *Kitâbu'l-Mecâlis* adlı eserinin dönemin patriğinin yardımcısı Ebu'l-Ferec Abdullah ibn Tayyib (1043)¹⁹ tarafından incelendiğini nakletmektedir. Din adamlarının kaleme aldığı eserleri Patriğe göndererek onaylatmalarına ilişkin usul gereği, İliya'nın metni patrik tarafından onay ve hüsnü kabul gördüğü zikredilmektedir.²⁰

Kitâbu'l-Mecâlis metni bağlamında Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin izinin sürülmesi noktasında bazı hususların akılda tutulmasında fayda vardır. Bu eser her ne kadar ikili arasındaki diyalojik ilişkinin neliği ve nasıllığı konusunda bir söylem geliştirse de, bunun tek yanlı olduğu unutulmamalıdır. Zira Ebu'l-Kâsım'ın konuya ilişkin olarak ne dediği hususu, İliya'nın nakilleri çerçevesinde açığa çıkmaktadır. Metnin düzenine bakıldığında Mervânî vezirinin sadece kısa sorular sorduğu ve metnin daha çok dönemin Hıristiyan düşüncesinin İliya'nın bakış açısıyla sunumuna işaret ettiği görülebilir. Nitekim Ebu'l-Kâsım'ın sorularının cevaplanmasının akabinde söz yeniden Ebu'l-Kâsım'a geçse de yine vezirin kısa sorularına uzun cevaplar verilmekte ve sonrasında yeni bir oturuma başlanmaktadır. Mervânî vezirinin itirazlarının ne boyutta olduğu bu oturumlarda söz konusu edilmemektedir. Bu hususun en açık delili ise *Kitâbu'l-Mecâlis* dışında ikili arasındaki mektuplaşmalarıdır. *Mecâlis* metninin yarısından fazla bir yekûn tutan mektuplar, şüphesiz bazı hususların vuzuha kavuşmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte mektuplarda da Hıristiyan düşüncesinin temel önermelerini İslami terminolojiyi delillendirdiği, çeşitli oturumları yeniden naklettiği ve Ebu'l-Kâsım'ın kısa mektuplarına detaylı ve uzun cevaplar verdiği görülmektedir.²¹

¹⁸ Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 139-162.

¹⁹ İliya'nın çağdaşı olan Ebu'l-Ferec, tabip olmasının yanı sıra teoloji ve ahlak konularında da eserler kaleme almıştır. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Kâsım İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etibbâ*, thk. M. Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut, 1998), 298-300.

²⁰ Samir, "İliyya en-Nusaybîni ve'l-Vezir Ebu'l-Kâsım Mağribî", 448.

²¹ Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 163-263.

III. Karşılıklı Tartışma Ahlakı: Muhataba Saygı Duyuma ve İfade Özgürlüğü

İliya, *Mecâlis*'in birinci oturumunun başında kendisini saraya davet eden Ebu'l-Kâsım'ın oldukça nazik bir tavır takındığını ve kendisini memnun eden bir yaklaşıma sahip olduğunu zikrederek vezire övgüyle söze başlamaktadır.²² Birinci oturumdan itibaren ikili arasında bir dostluğun geliştiği ve fikirlerin birbirine oldukça zıt olmasına karşın iki tarafın bu durumu anlayışla karşıladığı bilinmektedir. Bu bağlamda Ebu'l-Kâsım'ın Hıristiyan düşüncesine ilişkin sorularını anlayışla karşılayan İliya, yazdıklarıyla konuya açıklık getirmeye çalışmaktadır. İliya'nın savunusunu cedel ve reddetme tarzı üzerinden inşa etmediği aksine muhatabı anlamaya niyetli bir bakışa sahip olduğu görülmektedir.²³ Bu ise aslında farklı dinî geleneklerin mensuplarının İslam coğrafyasında birbirlerini anlamada bir çabaya giriştiklerine ve bu hususta hiçbir kısıtlamayla karşılaşmadan özgürce fikirlerini beyan edebildiklerine işaret etmektedir.

Hıristiyan araştırmacı Samir Halil, bu ziyaretler ve mektuplaşmalar neticesinde İliya'nın çok şey öğrendiğini ifade etmektedir. Ona göre İliya ne zaman bir tartışmaya dâhil olacağını, muhatabıyla hangi düzlemde tartışmayı sürdüreceğini, nerede susması gerektiğini ve muhatabına nasıl cevap vereceğini bu oturumlar yoluyla öğrenmiştir. Bu husus karşıt düşünceye sahip birisiyle girilen her diyalogun asli kuralları olmalıdır. Halil, muhatabın kanaatini anlama adına sakin ve sessiz bir tutumu tavsiye ederken buna İliya'yı örnek vermektedir. Bu bağlamda İliya'nın cedel yolunu seçmediğini sükûnetle hareket ederek Hıristiyan dinini savunduğunu ileri sürmektedir. Bu yumuşak ve asude tavrının, İliya'nın korkusundan veya vezire yaranma kaygısından kaynaklanmadığını düşünmektedir.²⁴ Elbette İliya'nın muhatabına karşı saygıda kusur etmeyerek tartışmayı büyük olgunlukla götürebilmesinin en önemli nedeni muhatabı Mervânî veziri Ebu'l-Kâsım'ın da aynı sükûnet, samimiyet ve anlayışla karşılık vermesinde saklıdır. Aksi takdirde farklı fikirlerin aynı düzlemde tartışılması imkânsız bir hal alır ve İliya'nın kitabına kaynaklık eden oturumlar/meclisler asla gerçekleşmezdi. Halil'in bu noktaya da temas etmesi ve vezirin tavrını takdir etmesi gerekirdi.

İliya'nın muhatabını anlayışla dinlediği ve sonrasında kendi bakış açısıyla konuyu açıklığa kavuşturduğu iddiasında olan Halil, yedinci oturumdan bir örnekle bunu açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre yedinci oturumda vezirin kendisi için ruhbanların dua etmesi isteğinde bulunmaktadır. İliya ise bu isteği yerine getirmeden önce duanın Hıristiyan düşüncesinde ne anlama geldiğini ifade etmektedir. Ruhbanların insanların ömrünün uzaması veya bol rızka kavuşması gibi dünyevi hususlar için dua etmediğini belirtmektedir. Aksine kişi için hayırlı olanın gerçekleşmesi ve onun iyi niyet sahibi olması adına dua ettiğini dile getirmektedir. İliya,

²² Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 4-5.

²³ Samir, "İliyya en-Nusaybîni ve'l-Vezir Ebu'l-Kâsım Mağribî", 447.

²⁴ Samir, "İliyya en-Nusaybîni ve'l-Vezir Ebu'l-Kâsım Mağribî", 454-455.

vezirin bu bilgilendirmeden memnun kaldığını bilhassa söz konusu etmektedir. Sonrasında ise onun için dua edileceğini ifade etmektedir. Samir Halil, bu anlatı bağlamında İliya'nın tartışmadaki anlayış ve özenine dikkat çekmektedir. Bu örnek üzerinden İliya'nın genel itibariyle muhatabın 'yüzüne kapıyı kapatmadığını' dile getirerek orta bir yol tuttuğunu, konuyu bütün yönleriyle ortaya koyarak niyetini açık ettiğini ve böylelikle oturumların gerçekleştiğini zikretmektedir.²⁵ İliya'nın böylesi bir tavırla tartışmada yer alması, esasında muhatabı olan Mervânî vezirinin oturumlarda benzer bir bakış açısıyla hareket ettiğine işaret etmektedir.

İliya'nın *Kitâbu'l-Mecâlis* özelinde düşünüldüğünde XI. yüzyılın başlarında İslam coğrafyasında Mervânî hakimiyetinde farklı bir dinî geleneğin önde gelen din adamının kendi düşüncelerini oldukça rahat ve özgür bir biçimde ifade ettiği gözlenmektedir. İliya'nın Mervânî sarayının vezirlerinden Ebu'l-Kâsım'ın huzurunda ilahiyattan dile birçok konuyu bahse konu etmesi, yukarıda ifade edildiği gibi, sadece onun muhatabını dikkate alması ve niyetini açıkça ifade etmesinden kaynaklanmamaktadır. Nusaybin metropoliti İliya doğal olarak kendi dinî düşüncesini savunma makamındadır. Bununla birlikte ona bu fırsatı veren ve özgür bir ortamı sağlayan İslam düşünce kültürünün bu yönü göz ardı edilmemelidir.

SONUÇ

XI. yüzyılın başlarında Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin entelektüel zemininde nasıl gerçekleştiği sorusuna cevap niteliğinde olan mezkûr karşılaşma, İslam coğrafyasında farklı dinî geleneklerin varlıklarını özgür bir şekilde sürdürdüğüne işaret etmektedir. Müslümanların muhatabın kendini ifade ediş tarzına müdahalede bulunmaması ve hatta İslam hakkında farklı bir bakış açısını serdetme ve ilahiyat ilişkin eleştiride bulunma noktasında gayrimüslimlere özgür bir ortam sağlaması, İslam ahlakının bir gereği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tartışmanın detaylarının Nusaybinli İliya tarafından yazıya geçirilmesi ve günümüze ulaşması bu bakımdan dikkate değerdir.

Eleştiri kültürünün açıkça serdedildiği oturumların İslam ve Hıristiyanlık açısından tartışmalı konuları ele alması, iki gelenek arasındaki diyalojik ilişkinin canlılığına atıfta bulunmaktadır. Dahası İliya özelinde Hıristiyan bilginlerin teslisi, tek Tanrı kavramsallaştırması çerçevesinde savunma çabası, hâkim dinî yapının İslam düşüncesi olduğunu göstermektedir.

²⁵ Mar İliyyâ, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 154-156; Samir, "İliyya en-Nusaybîni ve'l-Vezir Ebu'l-Kâsım Mağribî", 455-458.

KAYNAKLAR

- Bertaina, David. "Elias of Nisibis". *Encyclopaedia of Islam*. Ed. K. Fleet - G. Krämer - D. Matringe. *Three*. Erişim: 27 Şubat 2018. http://dx.doi.org/sire.ub.edu/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26168.
- Bertaina, David. "Science, Syntax, and Superiority in Eleventh-Century Christian-Muslim Discussion: Elias of Nisibis on the Arabic and Syriac Languages". *Islam and Christian-Muslim Relations* 22/2 (Nisan 2011): 197-207. <https://doi.org/10.1080/09596410.2011.560433>.
- Cheikho/Shaykhu, Louis. "Majâlis iliyâ, muṭrân Nusaybîn". *al-Mashriq*. 20 (1922): 34-44, 112-122, 267-272, 366-377, 425-434.
- Doru, Mehmet Nesim. "Süryani Düşüncesinde Nusaybinli İliya'nın Önemi ve 'Kitabu'l-Mecâlis' Adlı Eserinde Tanrı Görüşünün İslam Felsefesi ve Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi". *Milel ve Nihal* 8/2 (2011): 53-82.
- Doru, Mehmet Nesim. *Süryanilerde Felsefe*. İstanbul: Yaba, 2012.
- İbn Ebî Usaybia, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Kâsım. *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâti'l-Etibâ*. Thk. M. Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut, 1998.
- İbn Hallikân. *Vefayâtu'l-A'yân ve Enbâ-i Ebnai'z-Zamân*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1972.
- Karlğa, Bekir. "İslam'da Tercüme Hareketleri". 84-98. İstanbul: İBB Kültür, 1997.
- Kerîmi Niyâ, Murtezâ. *Veziir-i Mağribî ve Rûş-Şinâsi-yi el-Mesâbih fi Tefsîr'il-Kurân*. Doktora, Tahran, 1394.
- Mar İliyyâ, Muṭrân Nusaybîn. *Kitâbu'l-Mecâlis*. Thk. Nikolai N. Seleznyov. Moscow, 2018.
- Sala, J. P. Monferrer. "Elias of Nisibis". *Christian-Muslim Relations*. Ed. D. Thomas - A. Mallet. 2: 727-741. Leiden: Brill, 2009.
- Samir, Samir Halil. "İliyya en-Nusaybîni ve'l-Vezir Ebu'l-Kâsım Mağribî". *el-Meşrik* 76/2 (2002): 443-458.
- Seleznyov, Nikolai N. "Seven Sessions or Just a Letter? Observations on the Structure of the Disputations between Elias, Metropolitan of Nisibis, and the Vizier Abû l-Qâsim al-Maghribî". *Scrinium*. 14 (2018): 434-445.
- Smoor, P. "Al-Maghribi, 4". *Encyclopaedia of Islam*. 5: 1210-1212. *New Edition*. Leiden: Brill, 1986.
- Uluç, Tahir. "Tevhit-Teslis Polemiğinin İslâm Felsefesindeki Yansıması: Yahyâ bin 'Adî ve Makâle Fi't-Tevhîd Adlı Risalesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (01 Haziran 2006): 81-124.

KUTADGU BİLİĞ VE İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE ELEŞTİRİNİN EVRENSELLİĞİ

Mehmet RUZİBAKİ*

GİRİŞ

“Kadın isabet etmiş ve Ömer hata etmiştir.”¹ Hz. Ömer’i adalet abidesi yapan onun eleştiri karşısında sergilediği bu tavrı olmalı. Toplumun temelini oluşturan evlilik müessesinin inşası zorlaşmış ve bunu gören Ömer bu zorluğu ortadan kaldırmak için dört yüz dirhemden fazla mehir verilmemesini öne sürer, bunun üzerine dinleyicilerden bir kadın kalkar ve şöyle der: “Allah Teâlâ, *Onlardan birisine bir kantar (altın) vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın!*² dediği halde sen nasıl böyle bir sınırlama koyabilirsin?” Ömer kadının söylediklerini onaylar ve kendisinin yanlış yaptığını itiraf eder.³

Görüldüğü üzere kadın, Hz. Ömer’i eleştirirken keyfi bir eleştiri yapmamış bilakis eleştirisini sağlam bir ilkeye dayandırmıştır. İşte Hz. Peygamberin (s.a.v) yıldızlar olarak nitelediği sahabeleri, örnek davranışlarıyla toplumun huzurunu temin etmeye çalışmış ve sosyal adaleti sağlamada zirve yapmışlardır.

Hz. Peygamberin (s.a.v) “sahabelerim yıldızlar gibidir hangisinin izinden giderseniz doğru yoldasınız.” hadisine binaen her dönemde sahabeleri kendilerine örnek olarak kabul eden yönetici ve âlimler olmuştur. Yusuf Has Hacib ve döneminin hakani Hasan b. Süleyman bunlardandır. Hakan Ömerin kadının eleştirisine kulak verdiği gibi Yusuf’un eleştirisine kulak vermiş ve doğru olanları kabul edip devlet yönetiminde sosyal adaletin gerçekleşmesini sağlamanın yanı sıra halkın refahını temin etmiştir.

Bu çalışmamızda, Yusuf Has Hacib’in hükümdara yönelttiği eleştiri, halka yaptığı uyarılarının yapıcılığından yola çıkarak eleştirmenin sahip olduğu derin bilgi ve dayandığı ilkelerin etkisi ele alınacaktır. Eleştirmede bulunması gereken tarafsızlık, şahsî menfaat gütmeme ve güzel ifade etme sanatı; eleştirilenlerin de dinleme, muhakeme etme kabiliyeti ve tahammül ahlakı, yapıcı eleştirinin doğurduğu müspet sonuçlar ve eleştiriye kapalı tek düşünce ideolojisinin doğurduğu olumsuz sonuçlar üzerinde durulacaktır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı. m.ruzibaki@alparslan.edu.tr; moh_ruzi@windowslive.com

1 Ebu'l-feda İbn Kesir, *Müsnedü'l-Faruk*, Tah. Abdulmuti Kaleci, Daru'l-Vefa, Mısır, 1991, C. 2, s. 573.

2 Nisa, 4/20.

3 Ebulfeda İbn Kesir, *Müsnedü'l-Faruk*, C. 2, s. 573.

Çalışmamızın sonunda Yusuf Has Hacib'in eleştirilerine ilham olduğunu düşündüğümüz ayetler ve hadislerle anlam ilişkisi kurulabilen beyitler ele alınacaktır. Bizim ele alamadığımız birçok beyitte de ilahî öğreti ile anlam ilişkisinin izlerine rastlamak mümkündür. Fakat böyle küçük bir çalışmada konunun tamamını ele almanın mümkün olmayacağı malumunuzdur.

Yusuf Has Hacib'in Yaşadığı Dönemde Sosyal ve Siyasi Yapı

Yusuf Has Hacib'in, yaşadığı dönemden bahsederken, bize göre ilk yapılması gereken yaşadığı devletin kaynaklarda yer alan adına açıklık getirmektir. Zira Karahanlılar ismi devletin asıl ismi değildir. Nitekim bu ismi tarihçi ve müsteşrik Vasily Vasilevich Gregorev 1874'te yazdığı bir makalede bu devlete 'Karahanlar Devleti' adını vermiştir.⁴ Karahanlılar tabiri, bu devleti kuran sülale isimlerinde sık geçen ve kuvvetli anlamına gelen "Kara" kelimesinden dolayı verilmiştir.⁵ "Karahanlı" kelimesi, "Kara Han" ve "Kara Hakan" kelimelerinden gelmiştir. "Kara" kelimesi eski Türkçede "Ulu", "Yüce" anlamlarına gelirken, "Han" kelimesi ise, "Hükümdar, Melik" vs. anlamlara gelmektedir. Buna göre "Karahan" lafzı "Büyük Hükümdar" anlamına gelmektedir.⁶

Hakaniye, Al-i Afrasyab, İlig Hanlar adları ile de anılan Karahanlı Devleti, başta Uygur, Basmil, Karluklar olmak üzere, Çiğil, Yağma, Argu gibi Türk boylarına dayanıyordu. Yedisu bölgesinde Kuzordu şehri başkent olmak üzere bir devlet kurmuş olan Karluk Türkleri, "Yabgu"su şeklen bağlı bulunduğu Ötüken Uygur Hakanlığı'nın 840 yılında Kırgızlar tarafından yıkılmasından sonra, kendini "Türk hanlarının meşru halefi" sayarak Karahan unvanını aldı. Ülkesinin merkez toprakları Yedisu - Kaşgar arası idi.⁷ Karahanlı sülalesinin bilinen ilk hükümdarı 819'dan beri Maveraünnehir'de hüküm süren Bilge Kül Kadir Han'dır.⁸

Karahanlı ailesi, Türk hakani Afrapsiyab'ın soyundan gelir.⁹ Firdevsi'nin, Şeh-nâme isimli eserinde, Afrasyab olarak isimlendirilen Türk kültür tarihine yön veren bu kişi, Manas Destanı'nın kahramanı, Alp Er Tonga'dır. İran, Arap ve Türk sözlü ve yazılı kaynaklarında büyük bir kahraman ve hükümdar olarak yer alan Alp Er

⁴ Nesimi Yazıcı, *İlk Türk- İslam Devletleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 192, Ankara, 1992, s. 80

⁵ Ahmet Turan Yüksel, "İlk Müslüman -Türk devletlerinin Siyasi, Kültürel ve Medeniyet Tarihi üzerine", Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Dergisi, 2001, C. 11, S. 11, s, 73

⁶ Abdülkerim Özeydin, "Karahanlılar", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 6, s. 251.

⁷ Abdülhaluk Çay, *Türklerin Müslüman Oluşu ve İlk Müslüman Türk Devletleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Kültür Portalı Projesi, 2009, Ankara, s, 2

⁸ Nesimi Yazıcı, *Türk İslam Devletleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 92, s, 86.

⁹ Ali B. Salih el- Müheymid, "el-Karahâniyyûn ve Cühûdühüm fî Neşri'l-İslâmî", Mecelletü Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyyi dergisinin (Riyad Safer 1417, sayı: 16) 273-318. Sayfaları - Çev: AKSU, Ali, *Karahanlılar ve İslam'ın Yayılmasındaki Katkıları*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 7, S. 1, s, 283

Tonga (Afrasyab), Uygur, Karahanlı ve Selçuklu Devletinin hükümdarlarının atası olarak kabul edilmektedir.¹⁰

Al-i Afrasyab Devleti'ni önemli kılan sebeplerden biride, İslâmın onların döneminde kabul edilmesidir. Bilge Kül Kadir Han'ın iki oğlu, Bazîr Arslan ve Oğulcak Kadir Han'dır. Oğulcak zamanında Bazîr Arslan'ın oğlu Satuk Buğra Kara Han, devletin kuruluşu dönemindeki önemli isimlerdendir. Satuk, Karahanlılara sığınmış olan Ebû Nasr isimli bir Sâmânî Şehzadesi veya İslâm sûfi vaizleri ile karşılaşmış ve Müslüman olmuştur.¹¹

Karahanlı hükümdarları İslâm dinini kabul etmekle kalmamış, hâkim oldukları bölgelerde çeşitli yollarla İslâmiyet'in yayılması için çaba göstermişlerdir. Bu maksatla çok sayıda cami, medrese, kervansaray ve hastane gibi müesseseler tesis etmişlerdir. Bu faaliyetler sonucunda Kaşgar, Balasagun, Semerkant ve Buhara birer ilim ve kültür merkezi olarak gelişmiştir. İşte bu merkezlerde Türk-İslâm kültür ve medeniyetinin ilk ürünleri ortaya çıkmaya başlamıştır.¹²

Uygurların ve diğer Türkçe konuşan halkların köklü medeniyetinin orijinal, en kıymetli hazineleri olan edebi eserler bu dönemde ortaya konmuştur.

Hükümdarın seçtiği yeni din İslâmdan önceki kültür ve inançlarla bağdaştığı için halk tarafından kısa zamanda benimsenmiştir. İnsani değerlerin esas alınması, ahiret bilincinin varlığı, askerî ve siyasi zekânın da katkıları ile Orta Asya'da Hunlardan sonra Türklerin uzun süre zirvede kalmasını sağlamıştır. Nitekim İlihan'lerden sonra Orta Asya'da, kısa süreli küçük devletler kurulmuş, birlik sağlanamamış, birbiriyle ve diğer devletlerle sürekli mücadele etmek zorunda kaldıkları için köklü devlet geleneklerini muhafaza edememişlerdir.

Kutadgu Bilig Hakkında

Türklerin İslâm'a girmeleri ile yeni bir kültür ve medeniyet doğmuş, hızla yükselmeye başlamıştı. Siyasi, askerî, kültürel yönlerden ilerleme kaydedildiği gibi düşünce tarihi açısından çığır açan eserler verilmiştir. Köklü bir tarihi, sağlam bir kültürel altyapısı olan Al-i Afrasyab'ın torunları, medeniyetlerini yeni dinlerinin ilkeleri ile mezcederek, kültürel varlıklarını korumak suretiyle özgün bir şekilde yeni dinlerine intibak ettirmişlerdir. Bu özgün anlayış ilerleyen dönemlerde Arap ve Fars kültürünün tesirinde kalınması ile bazı özelliklerini yitirmiştir.

¹⁰ Âdem Öger, *Türk Kültür Tarihinde Alp Er Tonga ve Uygur Türkleri Arasında Onunla İlgili Anlatmalar*, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/7 Fall 2008, s, 15.

¹¹ Ahmet Turan Yüksel, *İlk Müslüman -Türk devletlerinin, siyasi, Kültürel ve Medeniyet Tarihi üzerine*, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Dergisi, 2001, s, 74.

¹² Ahmet Turan Yüksel, *İlk Müslüman -Türk devletlerinin, siyasi, Kültürel ve Medeniyet Tarihi üzerine*, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Dergisi, 2001, s, 76.

İslâmi Türk edebiyatının günümüze intikal etmiş en eski örneklerinden olan *Kutadgu Bilig*, Yusuf Has Hacib tarafından manzum olarak *Kaşgar Hakaniye* lehçesi ile yazılmıştır.¹³ Balasagun doğumlu Yusuf, ellili yaşlarında, on sekiz ayda tamamladığı *Kutadgu Bilig*'i Balasagun'da yazmış ve Karahanlı hükümdarı Ebu Ali Hasan b. Süleyman Aslan'a sununca "has hacib" unvanını almıştır. Diğer bir kaynağa göre ise Yusuf Has Hacib, Balasagun'da doğmuş ancak eserini Kaşgar'da yazmıştır¹⁴ Eserde önemli bir makam olan "haciblik" ve "ulu hacib" kavramları ile ilgili bir bölüm de bulunmaktadır. Eserin yazıldığı tarih olarak 462/1070 tahmin edilmektedir. Eserde 2861 kelime kullanılmış; yabancı kelime sayısı 413'tür; bunun 334'ü Arapça, 79'u Farsçadır. Eserin Herat (Viyan) nüshası; Eski Uygur harfleri ile yazılmıştır. Fergana ve Mısır nüshaları da bulunmaktadır.¹⁵

Kitap Namını Koydum Kutadgu Bilig

*Kutatsun Okuyucuyu, Tutsun Elig.*¹⁶

Beyitlerinde, Yusuf Has Hacib'in eserine verdiği isim "*Kutadgu Bilig*"in manası; araştırmacı bilim insanları tarafından mesut olma bilgisi,¹⁷ mutluluk veren bilgi olarak ifade edilmişse de bize göre istifade eden kişiyi bilgi ile güçlendirmek suretiyle mutlu kıldığı için, "güç veren bilgi" daha münasip bir çeviri olacaktır. Zira Hakaniye Türkçesi, Kaşgar lehçesinde "kut" devlet idaresinde güç, yaratıcılık ve yetki bakımından sahip olunan üstün güç¹⁸ manasındadır. Yusuf Has Hacib, sözün bilgiyle söylenirse anlamlı olacağını¹⁹ salih amel ve ibadetlerin bilgi ile bilinçli bir şekilde yerine getirilmesi gerektiğini,²⁰ mutluluğa ulaşmanın yolunun bilgiden geçtiğini vurgulamıştır.²¹ Tüm fiillerin kişiyi güçlü ve mutlu kılması, bilgi edinmenin sonucudur. Eserdeki karakterlerin temsil ettikleri, doğruluk, saadet, akıl ve kanaat güçlü bireylerin yetkinliğini gösteren sıfatlardır.

¹³ Nesimi Yazıcı, *Türk İslam Devletleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 92, s.102.

¹⁴ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, Xinjiang İçtimai ve Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984, s. 6

¹⁵ Ali Çavuşoğlu, *Kutadgu Bilig'in Üç Boyutu ve Toplum Sınıflandırması*, Turan Stratejik Araştırmalar Dergisi, 2012, C, IV, S. 13, s. 2

¹⁶ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, beyit nu: 350, Xinjiang İçtimai ve Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984, s. 323

¹⁷ Mustafa Kaçalın, "*Kutadgu Bilig*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 26, 2002, s. 478-48.

¹⁸ www.tdk.gov.tr, kut maddesi, <https://kelimeler.gen.tr/kut-nedir-ne-demek-205843>

¹⁹ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, Beyit nu: 170, Xinjiang İçtimai ve Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984.

²⁰ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, Beyit nu: 208, 3223-3225, Xinjiang İçtimai ve Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984.

²¹ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, 1814 Xinjiang İçtimai ve Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984.

Yusuf Has Hacib, eserini dört temel kavramı temsil eden dört şahsın karşılıklı konuşmaları tarzında akıcı bir üslupla kaleme almıştır. Eser manzum bir hikâye olmasına rağmen, kişilerin monolog tarzında karşılıklı konuşmaları esere tiyatro havası katmaktadır.²² Eserde geçen dört kavram; *doğruluk*, *saadet*, *akıl* ve *akıbet/kanaattir*. Müellif, doğruluğa, *Kün-Toğdı* adını verip onu kağan yerine koymuş ve bu kaide, adâlet-doğru yolun simgesidir. Saadete, *Ay-Toldı* adını verip vezir yerine koymuş ve bu da kut, saadet, devlet ve ikbalin simgesidir. Akla, *Öğdülmiş* adını verip vezirin oğlu demiş ve bu, akıl, feraset, mantığın simgesidir. Kanaate/akıbet ise *Odğurmuş* adını verip vezirin akrabası olarak kabul etmiş ve bu da kanaat ve akıbetin simgesidir. Yine müellif kendi fikirlerini sualli-cevaplı münazara tarzında bunlara atfederek ifade etmiştir.²³

Türünün ilk manzum örneği olan eserde, ilk bölüm “Tanrı azze ve cellenin *medhi*” ile başlar; klâsik mesnevilerde ve divanlarda olduğu üzere hiyerarşik bir düzen içerisinde Peygamber, dört halife, sahabe, bahar mevsimi ile hükümdar Buğra Han’ın methi yapıldıktan sonra Tevhit konusuna değinilir.²⁴

Bu dört şahsiyetin adları da, onların temsil ettiği karakterlere uygun bir şekilde verilmiştir. İlig (hükümdar) - Kün toğdı, kendi adâleti ile toplumu aydınlatıcıdır. Ay-toldı - dolun ay, geceyi gündüze bağlayıcı; talih ve saadetin destekçisidir. “Öge” sözüne çekim eklerinin eklenmesiyle yapılan ve “akıl sahibi”“akıllı” anlamına gelen Öğdülmiş, kişilere akıl ve idrakten haber veren, adâlet ve saadeti koruyan doğuştan yetenekli bir şahıstır.”Uduğ” (uyanık), “udgur” (uyanmış) sözüne çekim eklerinin eklenmesiyle yapılan ve “uyanık duruma getirilen”, yani “o dünyanın rahatını amaç edinen” anlamına gelen Odğurmuş, her işte kanaat ve mutedilliği gaye edinen insanların karakteridir.²⁵ Bu üslup okuyucunun duygudaşlık ile mesajları benimsemesi açısından oldukça tesirlidir.

Yusuf Has Hacib’in, *Kutadgu Bilig*’i yazarken kimlerin tesirinde kaldığına ilişkin farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğu araştırmacılar *Kutadgu Bilig*’de Çin, Hint ve İran kültürlerinin etkileri ile Budizm, Manihaizm, Zoroastrizm gibi dinlerin izlerini aramışlardır.²⁶ Örneğin Halil İnalçık *Kutadgu Bilig*’i, Hint ve İran nasihatname ve siyasetnamelerindeki konular açısından irdelerken şöyle der: “Netice itibarıyla, *Kutadgu Bilig*’de devlet anlayışının, siyaset ve ahlak kaidelerinin geniş ölçüde Hint - İran kaynaklarına dayandığında şüphe yoktur.” Diğer taraftan Fuad Köprülü, eserin edebi şekil açısından İran kültürünün etkisi altında yazılmış olduğunu dü-

²² <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10826,yusufhashacibvekutadgubiligpdf.pdf?0> (13.07.2016)

²³ Bkz. Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşit Rahmeti Arat, İstanbul 2005, s. 2.

²⁴ Ali Çavuşoğlu, *Kutadgu Bilig*’in Üç Boyutu ve Toplum Sınıflandırması, Turan Stratejik Araştırmalar Dergisi, 2012, C, IV, Sayı:13, S,2

²⁵ Bkz. Yusufcan Yasin, *Kutadgu Bilig*’in Üslubu, Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, 2017, S. 10, s.154

²⁶ Nejat Doğan, “*Kutadgu Bilig*’in Devlet Felsefesi”, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2002, S. 2, s. 128

şünmekte, “Vezin ve nazım şekli bakımından İran Şehnamesi’nin bir taklidi karşısında bulunuyoruz.” yorumunda bulunmaktadır. Köprülü aynı zamanda “*Kutadgu Bilig* ideolojisinin şiddetle İbni Sina tesirleri altında” olduğunu düşünmektedir. Sadri Maksudi Arsal ise “Yusuf Has Hacib’in eserinde İbni Sina felsefesinin tesiri değil, Farabi ile Çin filozofu Konfiçyus felsefelerinin izlerini” gördüğünü söylemektedir.²⁷ Bizim kanaatimize göre ise halkın düğün, doğum, ölüm merasimlerinden, eğlencesinden, yasına, ülkesini güzelleştirmekten, bebek beşiğine kadar her şeyine önem veren, tebasını güçlü, bilgili ve mutlu kılma gayretindeki Alp Er Tonga yani Afrapsiyab’ın²⁸ torunlarından olan Yusuf Has Hacib, ancak kendi kök, kültür, medeniyet ve inancını yansıtmıştır. Uygur Türkleri arasında “Afrasyab” olarak bilinen Alp Er Tonga, sözlü anlatılarda “*padişahların padişahı ve bilgelerin bilgisi*” olarak zikredilmiş ve onun döneminde toplumsal düzenin sağlanmasına, milletin birlik ve bütünlüğüne yönelik önemli uygulamaların başladığı dile getirilmiştir. Ayrıca bu sözlü anlatımlarda onun kahramanlığından çok, halkın sorunlarıyla yakından ilgilenen bir yönetici olduğu ve bu sorunlara pratik çözümler ürettiği anlatılmıştır.²⁹

Yusuf Has Hacib’in İslami değerlere olan bakış açısını *Kutadgu Bilig*’in satır aralarında görmek mümkündür. Buna göre Yusuf Has Hacib, Allah’ın varlığı ve birliğine inanan, Hz. Peygamberi (s.a.v) peygamberlerin sonuncusu, kendi ümmeti üzerinde Allah’ın bir rahmeti olarak gören, ölümün her canlının tadacağı bir dünya hali olması sebebiyle asıl olanın diğer dünya olması gerektiğini söyleyen, hayır ve şerrin, kaza ve kaderin Allah’tan geldiğini ifade eden, her fırsatta okuyucularını marufa davet edip aykırılıklardan men eden, insanlara ibadetlerin faydalarını gösterip ibadeti neden yaptıklarını bilmelerini tavsiye eden, dindar bir kişiliğe sahiptir.³⁰ Dinini ve kültürünü bu kadar derinden benimseyen bir âlimde başka inanç ve kültürlerin tesirlerini aramak bize göre isabetli bir bakış açısı olmayabilir.

Kutadgu Bilig’de Eleştirinin Evrenselliğinin Yansıması

Eleştiri isim olarak kullanıldığında bir insanı, eseri, konuyu doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme ve tetkik etme anlamındadır. Felsefede ise bilginin temellerini ve doğruluk durumunu inceleme, sınama, yargılama anlamına gelir. Ama edebiyatta bir edebiyat ya da sanat eserini her yönüyle değerlendirerek anlaşılmasını sağlamak amacıyla yazılan yazı türü, tenkit, kritik anlamında-

²⁷ Nejat Doğan, “*Kutadgu Bilig’in Devlet Felsefesi*”, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2002, S. 2, s. 129

²⁸ Abdülkerim Rahman, *Urumçi Tiyanşan Rayon Halk Çöçekliri*, Şıncan Yaşlar- Ösmürler Neşriyatı, Urumçi 1994, s. 68, 69;

²⁹ Adem Öger, *Türk Kültür Tarihinde Alp Ertunga Ve Uygur Türkleri Arasında Onunla İlgili Anlatmalar*, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/7 Fall 2008, s. 15.

³⁰ Umut Kaya, *Kutadgu Bilig ve Yusuf Has Hacib’in Eğitimle İlgili Görüşleri*, Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, C. 1, S. 1, s. 3

dır.³¹ Amacı insanlık için daha iyiye ve güzele ulaşma faaliyeti olan eleştiri, dengeli ve istikrarlı olmalı ki doğru değerler manzumesini oluşturabilsin. Böylelikle hem ahlak sınırlarlarında kalır hem de gerçek ve mantık sınırlarında, övme, yerme ve karşı çıkışlarda isabet edilebilir. Böylesi bir denge için ise evrensel değerler ölçüt alınmalıdır.

Bilinçli ve tarafsız bir yaklaşımın sınırları ise İsra suresinde şöyle ifade edilmiştir; "Bir de hiç bilmediğin bir şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz, gönül, bunların her biri yaptıklarından sorumludurlar."³² Bu ayetlerin izdüşümü *Kutadgu Bilig'e* insan için vazgeçilmez olan akıl, bilgi, dilin faydaları ve zararları gibi her aşırıda önemini yitirmeyecek değerler olarak yansımıştır. Burada vurgulanması gereken, bilginin eserde sadece teorik (Platonik) olarak övülmesi değil, toplumsal sorunların çözümünde bilginin uygulanması düşüncesidir.³³

Her ilmi disiplin kendi alanına dair sezinlediği muhtevadan mütevellit, *Kutadgu Bilig'in* siyasetname, nasihatname, sosyolojik, felsefi ve edebî eser olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bizim bakış açımıza göre ise Kutadgu Bilig, ilk örneklerini tarihimizin derinliklerinde gördüğümüz eleştiri kültürümüzün nüvelerindedir. Geleneğimizde eleştiri kültürü çok erken dönemde gelişmiş, ulu Hakan Kültegin abidesindeki şu sözleri ile milletine eleştirilerini yöneltmiştir: "Çin milletinin sözü tatlı, ipek kumaşı yumuşak imiş. Tatlı sözle yumuşak ipekle aldatıp uzak milleti öylece yaklaştırmış. Yaklaştırtıp konduktan sonra, kötü şeyleri o zaman düşünürmüş. İyi bilgili insanı, iyi cesur insanı yürütmezmiş. Bir insan yanılrsa, kabilesi milleti, akrabasına kadar barındırmazmış. Tatlı sözüne yumuşak ipek kumaşına aldanıp çok çok, Türk Milleti öldün..."³⁴ Ulu hakanın eleştirisi kitabelere kazınarak anıt halinde medeni mirasımız olarak ayakta ise de eleştiriden nasibini almayan zürriyetinin ahvali ve Çin'in siyasi- politik duruşu herkese ayandır.

Yusuf Has Hacib'in yegâne eserindeki eleştirilerine gereken önemi atfederek gündeme getirmek, gündemde tutmak, üzerinde düşünmeye davet ederek hayatın her alanında pratize edilmesini sağlamak ise eserin, evrensel amacına ulaşmasını sağlamanın yanı sıra yeni nesilleri ecdatlarının sahip olduğu şeref ve yüceliği yenden elde etmelerine zemin hazırlaması çok yakın muhtemeldir.

11. yüzyılda Yusuf Has Hacib'in kaleme aldığı *Kutadgu Bilig'de* öğütlerle bezeli eleştiriler mevcuttur. Yusuf Has Hacib, öğütlerde bulunurken aslında yanlışlara karşı doğrunun nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Aklın önemini anlatırken, akılsızlığı, bilgiyi överken bilgisizliği, iyiliği överken kötülüğü, dili güzel kullanmanın öneminden bahsederken patavatsızlığı, devletin nasıl yönetilmesi gerek-

³¹ www.tdk.gov.tr, Eleştiri maddesi.

³² İsra, 17/36.

³³ Nejat Doğan, *Kutadgu Bilig'in Devlet Felsefesi*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2002, S. 12, s, 127-158.

³⁴ Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, 1999 İstanbul, s. 5.

tiğini anlatırken, yönetimde yapılan yanlışlıkları eleştirmektedir. Ama bu eleştiriler bugün anladığımız kurallar dâhilinde değil de Yusuf Has Hacib'in üslubuna göre şekillenmiştir.³⁵

Yusuf Has Hacib, eleştiri görevi yüklediği karakterlerin hitaplarında, eleştiri ifadelerinde, tarafsız, objektif yaklaşımın yanında doğruya ulaştırmak için hoş, müjdeleyici bir üslup kullanmıştır. Dinleme, düşünme, anlama ve muhakeme kabiliyetini geliştirmeyi gaye edinmiştir. Bu hasletler ile karakterlerin tahammül ahlakını, yapıcı eleştirinin müspet sonuçlarına ilerleyen beyitlerde yer vermiştir. Karakterler diyaloglarındaki hitaplarında ey akıllı, bilgili, güzel yüzlü insan, ey saf gönüllü, ey gönlü gönlüme uygun sıfatlarını kullanmış, suallere açıklama getirdikten sonra muhatabın, seni iyi dinledim, düşündüm ve anladım ifadelerine yer vermiştir. Eleştiride güzel ifade etme sanatı, menfaatten sıyrılmış, yapıcı ifadelerin müspet sonuçları, eleştirideki kapalı, tek düşünce ideolojisini yıkmıştır.

Eleştirinin Evrenselliğinde İlahî Öğretilere Bağlılık

Yusuf Has Hacib, henüz eserinin başında yaşadığı zamanda baş gösteren bazı olumsuzluklara dikkat çeker ve şöyle der: "İşler tamamen değişti, bilgi hakir, akıl dilsiz oldu; memlekette fena adamlar çoğaldı, ibadeti bırakıp, şarap ile yüzlerini yıkayan insanlar yiğit sayıldı, helal düşünce ortadan kalktı, doğruluk, adalet, takva kalmadı, kanun ve nizam değişti ve bunların hepsi de kıyamet alametleridir."³⁶ Yani ilahî öğretilere aykırı davranmanın sonuçlarını dile getirmekle insanları eleştirmiştir. Bu eleştirisinde "*İnsanların kendi ellerinin kazandığı dolayısıyla, karada ve denizde fesat ortaya çıktı. Umulur ki, dönerler diye (Allah) onlara yapmakta olduklarının bir kısmını kendilerine tattırmaktadır.*"³⁷ Mealindeki ayetten ilham aldığını düşünmekteyiz. Nitekim bu olumsuzlukların önüne geçmek için şu tavsiyeleri dile getirmiştir:

"Nasıl hareket edeceğini ve hangi yola gireceğini bir parça izah ettim; sen buna göre hareket ederek, hayatına esaslı bir temel kur. Bunlardan biri din yolu, biri dünya yoludur; bu esaslı yoldan şaşma. Eğer dünya istersen, onun yolu işte bu; eğer ahiret istersen, onun da yolu işte budur. Sen kendi kulluğunu yerine getir; Tanrı sana kuvvet verir; bunlardan hangisini istersen seç, fakat üçüncü bir yol arama."³⁸

Görüldüğü üzere Yusuf has Hacib, toplumu sadece eleştirmekle yetinmemiş eleştiriyle birlikte eleştiri konusu olan aykırılıkların düzeltilmesi için çözümler getirmiştir. Kendine çeki düzen verip ilahî öğretilere uymanın yanı sıra dünya için

³⁵ Yakup Karasoy, *Eleştiri Nedir, Bağa Destursuz Girenler Nasıl Eleştirilmelidir*, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 2005, S. 17, s. 3

³⁶ Bkz. Nejat Doğan, *Kutadgu Bilig'in Devlet Felsefesi*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2002, S. 12, s. 21.

³⁷ Rum, 30/41.

³⁸ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, Xinjiang İctimai ve Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984, s. 1328-1329.

de çalışmanın insanı gerçek güç sahibi yapacağı ve dünya-ahiret mutluluğunu temin edeceği ifade edilmiştir. Konu ile ilgili ayetlerden biri mealen şöyledir: “Allah’ın sana verdiğiyle ahiret yurdunu ara, dünyadan da kendi payını (nasibini) unutma. Allah’ın sana ihsan ettiği gibi, sende ihsanda bulun ve yeryüzünde bozgunculuk arama. Çünkü Allah, bozgunculuk yapanları sevmez.”³⁹

Bilinen ilk Türk- İslam eseri olan *Kutadgu Bilig*, toplumun ıslahını hedeflemiş, bunun için eleştiri tekniğini kullanmıştır. Kendine has eleştiri üslubunda, hükümdarı, tebaasını, âlimi ve eleştirmeni eleştirmiş tüm bu eleştirilerinde evrensel bir ölçek kullanmıştır. Ölçeğinin dayanağı ilahî öğretileri seçerken gösterdiği titizlik eserine evrensellik kazandırmış, Müslüman ya da gayri müslim herkesin bilgiye, doğruluğa, iyiliğe, mutluluğa ulaşmasını, bilgi ile insanı, fitrata uyumlu hale getirmek suretiyle, güçlü ve mutlu bir medeniyeti hedeflemiştir.

Hükümdarı eleştiri belki de eleştirinin en hassas noktasıdır. Fakat dayandırdığı ilkenin ilahî öğretisi olması ile hem eleştireni hem eleştirilene kuta ulaştırır. İlgili beyit şöyledir:

Törü kıl katılğan bolup kılma küç

Tapug kıl bayatka anıng kapğı kuç.

Törü tüz yortılgıl budunga köni

*Kününg edgü bolgay könilik küni.*⁴⁰

Adaletle iş gör, buna gayret et, asla zulmetme; Allah’a kulluk et ve onun kapısına yüz sür. Halka yasayı doğru ve dürüst uygula ki, kıyamet gününde bahtiyar olasın.

Bu beyitlerin konularına şu ayetlerin ilham olduğunu düşünebiliriz: Allah Teâlâ mealen şöyle buyuruyor: “Hiç şüphe yok Allah, size emanetleri ehline (sahiplerine) teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Bununla Allah, size ne güzel öğüt veriyor! Doğrusu Allah, iştiridir, görendir.”⁴¹

“Yetimin malına rüşüne erinceye kadar en güzel şekilden başka türlü yaklaşmayın; ölçeği ve tartıyı tam ve denk tutun. Biz, hiçbir kimseye gücünün yettiğinden başkasını teklif etmeyiz. Söz sahibi olduğunuz zaman yakınlarınızın aleyhine olsa dahi adaleti gözetin...”⁴²

“Haberiniz olsun ki Allah, size adaleti, iyi davranmayı ve yakınlarla yardımda bulunmayı emrediyor; hayasızlığı, fenalığı ve azgınlığı yasaklıyor: dinleyip anlayıp tutasınız diye size öğüt veriyor.”⁴³

³⁹ Kasa, 28/77.

⁴⁰ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig*, beyit nu: 1451, 1374, Xinjiang İçtimai ve Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984, s. 323

⁴¹ Nisa, 4/58.

⁴² En’am, 6/152.

⁴³ Nahl, 16/90.

Konu ile ilgili bazı hadisler de şöyledir: “Kıyamet gününde insanların Allah Teâlâ’ya en sevgili olanı, Allah’a en yakın bulunanı adil devlet başkanıdır.”⁴⁴ “Bir saat veya bir gün adalette hükmetmek, bir sene veya altmış sene nafile ibadetten hayırlıdır.”⁴⁵ “Doğrusu adalette iş görenler, Allah katında nurdan minberler üzerinde Rahman’ın sağında olacaklardır. Onun her iki eli, sağdır. Onlar ahalileri ve velayetlerinde bulunanlar hakkında verdikleri kararlarında daima adil davranırlar.”⁴⁶

Adaletin tecellisi Allah’ın tasarrufundadır. Hesap verme bilinci de her sıfattaki insanın doğrulukta sabit kalabilmesi için yaptıklarının kayıt altına alındığının farkında olması, davranışlarını denetlemesine, iradesini vicdanı ile yönetebilmesine yardımcı olur, imanı ihsan boyutuna taşır. Aşağıdaki beyitler amellerinin kayıt altına alındığının bilincinde olmayanlar için dolaylı bir eleştiridir.

Ferişte bitir kul negü kalmışın İdi ötrü aydur yarın ol işin.⁴⁷
Kulun neler yaptığını melek yazar, sonra Allah yarın o işi sorar.

Bu beyitler ise şu ayet ve hadislerle ilişkilendirilebilir: Allah Teâlâ mealen şöyle buyuruyor: “Andolsun insanı biz yarattık ve nefsinin ona ne fısıldadığını biliriz, çünkü biz ona şah damarından daha yakınız. Çünkü onun sağında ve solunda oturan, her davranışı yakalayıp tespit eden iki melek vardır.”⁴⁸ “O şerefli ve sadık yazıcı meleklerin elindeki yüksek tertemiz ve çok değerli sahifelerdedir.”⁴⁹

Konu ile ilgili bir hadis şöyledir: “Gece birtakım melekler; gündüz bir takım melekler size gelirler: Bunlar: sabah ve ikinci namazlarında bir araya gelip buluşurlar. Sonra sizinle kalmış bu meleklerden yukarıya çıkanlara, Rableri - onların hallerini en iyi bilen olduğu halde- ‘Kullarımı ne halde bıraktınız?’ diye sorar: Onlar da namaz kılarırken bıraktık; namaz kılarırken kendilerine gittik derler.”⁵⁰

Hiç şüphe götürmez ki kibir, bireylerin ve toplumların helakına neden olan bir davranıştır. Bu konu şu beyitlerle ifade edilmiştir:

Törütü ödürdi seçü yalngukug Angar birdi erdem Bilig ög ukug.
meninid törümüş özüng Özüng men tise ay unu ornung ol.⁵¹

⁴⁴ Tirmizi, *Ahkâm*, 4.

⁴⁵ el- Acluni, *Keşfu'l- Hafa*, C. 2, s. 58, 1721.

⁴⁶ Nesei, *Sünenü'l - Kübra* 5917; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/160.

⁴⁷ Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig*, beyit nu: 2228, Xinjiang İctimai ve Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984, s. 484.

⁴⁸ Kaf, 16/17.

⁴⁹ Abese, 80/13-16.

⁵⁰ Nesai, *Sünenü'l - Kübra*, Salat, 21.

⁵¹ Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig*, beyit nu: 0148, 5413, Xinjiang İctimai ve Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984, s. 70, 1108.

Allah insanı yarattı, seçerek yükseltti; ona erdem, bilgi, akıl ve anlayış verdi. Sen meniden türemişsin, “ben” deme; sen “ben” dersen bak, işte değerini.

Bu beyitlerin konusuna şu ayet ve hadisler ilham olmuş olabilir: Allah Teâlâ mealen şöyle buyuruyor: “Biz Ademoğulları’nı gerçekten çeşitli ayrıcalıklarla donattık. Onlara karada ve denizde taşıtlar sağladık, kendilerine temiz besin maddeleri bağışladık, onları yarattığımız diğer canlıların çoğundan üstün kıldık.”⁵² “...Şu muhakkak ki, Biz sizi topraktan, sonra meniden, sonra alakadan, sonra da uzuvları görünen ya da görünmeyen bir et parçasından yaratmaktayız”⁵³

Sosyal hayatın düzenini sağlamak ve toplumu, nesli koruma amacıyla konulan bazı ilahî emirler, bu emirlere itaat etmeyenleri eleştiri de beyitlere şu şekilde yansımıştır.

Bor içme fesadka katılma yıra

Zina kılma fasik atanma kara

Bor içme zinaka katıma hazer

Bu çıgaylık tonını keder

Bor içme fesadın yırak tur teze

Bu kaç neneg yorır tutçı beglik buza

Bor içme bor içse barır er kutı

*Bor içse bolur tilve munduz atı.*⁵⁴

Şarap içme, fesada karışma, uzak dur; zina yapma fisk ve fücür ile kara yüzlü olma. Şarap içme, zina etme, kendini koru; ikisi de insana yoksulluk giysisini giydirdi. Şarap içme fesattan uzak dur, ondan kaç; bunlar daima mülke ve saltanata zarar veren şeylerdir. İçki içme, içki içenin mutluluğu elden gider; içki içenin adı deli ve budalaya çıkar.

Birçok beyitte dikkat çekilen bu aykırılıkların eleştirisine ilham olan bazı ayetler şöyledir: Allah Teâlâ mealen şöyle buyuruyor: “Sana şarap ve kumardan soruyorlar: De ki: Bu ikisinde büyük bir günah ve insanlara bazı yararlar vardır. Ancak günahları yararlarından daha büyüktür.”⁵⁵ “Ey iman edenler; içki, kumar; putlar ve kısmet çekilen zarlar; hep şeytan işi, murdar bir şeydir: Onun için siz ondan kaçın ki yakayı kurtaraszınız.”⁵⁶

Konu ile ilgili bir hadis şöyledir: “Kişi zina edince iman ondan çıkar ve başının üstünde bir bulut gibi muallâk durur: Zinadan çıkınca iman adama geri döner. Ancak aslı gibi olmaz.”⁵⁷ “İçki her kötülüğün başıdır.”⁵⁷

⁵² İsra, 17/70.

⁵³ Hac, 22/5.

⁵⁴ Yusuf Has Hacı, *Kutadgu Bilig, beyit nu: 1312, 1433, 3547, 4408*, Xinjiang İctimai ve Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984.

⁵⁵ Bakara, 2/219.

⁵⁶ Maide, 5/91.

⁵⁷ Ebu Davut, *Sünen* 16, 4690

Helal ve haramı dikkate almayanları eleştiri ise beyitlere şöyle yansımıştır:

<i>Tilingni küdezigil küdez</i>	<i>Boguzung küdezigil halal yigil az</i>
<i>Haramka katılma yime kılma küç</i>	<i>Kişi kam tökme kılma öç</i>
<i>Halalka sakış ol haramka ma kın</i>	<i>Kalı şüphe erse yime ked sakın</i>
<i>Sakınuk bolayın tise belgülüg</i>	<i>Boguzka eginke halal bar ülüg.</i> ⁵⁸

Dilini ve gözünü gözet, boğazına dikkat et; az ye helal ye. Harama karışma, zulüm etme, insan kanı dökme, düşmanlık besleyip kin gütmeye. Helal için hesap, haram için ceza vardır; eğer şüpheli ise, bundan da çok sakın. Gerçekten takva sahibi olmak istersen, boğazının ve sırtının nasibi helal olmalıdır.

Helal ve harama ilişkin bu beyitlerin dayanağı ise aşağıdaki ayetler olabilir: Allah Teâlâ mealen şöyle buyuruyor: “Ey insanlar; bütün yeryüzündeki nimetlerimden helal ve temiz olmak şartıyla yiyin; fakat şeytanın adımlarına uymayın! Çünkü o sizin açık bir düşmanınızdır.”⁵⁹ “Size verdiğimiz rızıkların en hoşlarından yiyin ve o hususta taşkınlık yapmayın ki, sonra gazabım inerse, o uçuruma gider.”⁶⁰

Sosyal hayatı olumsuz etkileyen cimriliği eleştirirken dinin emri olan paylaşma ve cömertlik şu beyitlerde yer almıştır:

<i>Üle neng kişike yitür hem içür</i>	<i>Sini neng keçürgey sen anı keçür</i>
<i>Saran bolma ilig akı bol akı</i>	<i>Kalır mengü ölmez akılık atı.</i> ⁶¹

Malını insanlara dağıt, yedir ve içir; mal seni kullanacağına, sen onu kullan. Ey hükümdar, cimri olma, cömert ol cömert; cömertliğin adı ebedi kalır, ölmez.

Konu ile ilgili bir ayet şöyledir: “O müminler, yoksula, yetime, esire seve seve yemek yedirir.”⁶²

“Cimrilikten sakının, çünkü cimrilik sizden öncekileri helak etmiş, onları birbirlerinin kanlarını dökmeye, haramı helal görmeye yönlendirmiştir...”⁶³

Akıbet/kanaati temsil eden karakter Oğurmuş’un, insanlardan kendini soyutlamasını, akı temsil eden Ögdürmüş tarafından eleştirisi şu beyitlerde yer almaktadır:

⁵⁸ Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig*, beyit nu: 1334, 1337, 1434, 2655, Xinjiang İctimai ve Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984, s. 678, 679.

⁵⁹ Bakara, 2/168

⁶⁰ Taha, 20/81

⁶¹ Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig*, beyit nu: 1192, 1402, Xinjiang İctimai ve Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984, s. 678, 679.

⁶² İnsan, 76/8

⁶³ Müslim, *Sahih, Birr* 56.

Kixi asqi bolsa kixika katil

Kixika tusulmak kixiasqi bil.

Bu yalnuz yoriqli kixi kivqaki

Kixika tusulmaz bolur ay aki.

Kixika tusulmaz kixi ol olig

*Tusulqil olig bolma arsig külüg.*⁶⁴

Başkalarına faydalı olabileceğin yerde insanlara karış; bil ki, insanlara faydalı olmak insanın kendi menfaatinedir. Ey cömert, bu tek başına yaşayan yabancı adamın başkalarına faydası dokunmaz. Başkalarına faydası dokunmayan insan ölü gibidir: faydalı ol, ölü olma ey yiğit.

Bu eleştirilere ilham kaynağı olan hadisi şerif ise şöyledir: “İnsanlarla bir arada yaşayan ve onların eziyetlerine sabreden mümin, insanlarla bir arada yaşamayan ve onların eziyetlerine sabretmeyen müminden daha büyük ecre nail olur.”⁶⁵

Ölüm döşeğinde olan Ay- Toldı'nın nedametleri ve geçmişin eleştirisi:

Mani ardi dünya akidi sava

Könil bardim arse arikti ava

Jafa kildi dünya karidi bu kut

Sani armasuni munu sozge put

San ak san sakınqin barir man munun

Kiqiqlikta mansiz san bugün

Negü ttag bolur sen maninda kadin

*Manin yok saqingim mununda adin.*⁶⁶

Dünya beni aldattı severek yanına çağırdı; gönül verdim fakat benden çabuk bıktı. Dünya cefa etti, bu saadet ihtiyarladı; bu söze inan, seni de aldatmasın. Tek düşüncem sensin, bu endişe ile gidiyorum; sen bugün küçük yaşta, bensiz kalıyorsun. Benden sonra ne olacaksın; benim bundan başka bir düşüncem yoktur.

Öğdülmuş'un, nedamet içindeki babası Ay-toldı'ya eleştirisi:

Narak kadqurar san narak siqit

Bayat hükmi kaldı suqitni aqit

Törütülmüş erdin törigli ölü

Törigli ölü ol torütgan kalur

Atam erdin artuk baqırsak aki

Sanında baqırsak töritken taki

Sani, ol töritti sana bedri kut

*Mana barmageymu munu sizga put.*⁶⁷

⁶⁴ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, beyit nu: 3406, 3407, 3408, Xinjiang İctimai ve Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984.

⁶⁵ İbn Macce, *Sünen, Fiten* 23.

⁶⁶ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, beyit nu: 1172, 1173, 1216, 1217, Xinjiang İctimai ve Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984.

⁶⁷ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, beyit nu: 1233, 1242, 1243, 1244, Xinjiang İctimai ve Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984.

Niçin kederleniyorsun, bu ağlama niçin; gelen tanrı emridir, ağlamayı bırak. Sen yaratılmış idin, her yaratılan ölür; yaratılan ölür ama yaratan kalır. Sen benim için çok merhametli ve cömert bir baba idin; fakat yaratan senden daha merhametlidir. Seni O yarattı, o sana saadet verdi; bana da vermeyecek mi? Buna iman et.

Bu beyitlere ilham olan ayetlerden biri şöyledir: Allah Teâlâ mealen şöyle buyuruyor: “Herkes kesinlikle ölümü tadacaktır. Yaptıklarınızın karşılıkları, kıyamet günü, size eksiksiz olarak verilecektir. O zaman kim Cehennem ateşinden uzak tutulur da Cennet’e konursa gerçekten başarıya ulaşmıştır. Dünya hayatı aldatıcı bir hazdan başka bir şey değildir.”⁶⁸“Allah ile beraber başka bir ilaha yalvarma. O’ndan başka ilah yoktur. O’ndan başka her şey yok olacaktır. Hüküm O’nundur ve O’na döndürüleceksiniz.”⁶⁹

Eserde toplumdaki bireyler arasındaki iletişim de eleştirilmiş; bey, vezir, kumandan, ulu Hacib, kapıcı başı, elçi kâtip, hazinedar nasıl olmalı ve nasıl olmamalı ayrı ayrı bölümlerde ele alınmıştır. Kün-Toldı, Ay-Toldı, Ögdülmüş ve Odogurmuş’un diyaloglarının ardından, beye ve ehline hizmetin usul ve nizamı, hizmetkârlar, halk, âlimler, tabipler, efsuncular, rüya tabircileri, müneccimler, şairler, çiftçiler, satıcılar, hayvan yetiştiricileri, zanaat erbabı ve hâkimler arasındaki münasebetler tek tek açıklanmıştır. Yusuf Has Hacib, kendi zamanındaki toplumsal tabakalar arası ilişkileri doğru değerler manzumesi üzerine oturtmak suretiyle, akıl, adalet, doğruluk, bilgi, kanaat erdemleri ile kutlu/güçlü bir toplumun anahtarını sunmuştur.

SONUÇ

Balasağunlu Yusuf Has Hacib’in, deryalar kadar geniş bilgi içeren eseri *Kutadgu Bilig*’i bugüne dek yapılan çalışmalardan farklı olarak eleştiri nazarı ile dikkatlerinize sunmaya gayret ettik. Çalışmamızda konumuz olan eleştiriye ele alırken, birazda eleştiri yaptık. Karahanlı Devleti olarak bilinen, Türklerin, Hunlardan sonra zirveye ulaştığı devletin asıl isminin İlighanlar, Al-i Afrasyab olduğunu, müsteşrik bir bilim adamı tarafından yakın tarihimizde verilen Karahanlı Devleti ismini eleştirdik.

Yusuf Has Hacib’in kimlerin tesirinde kaldığı konusunda yapılan birçok araştırmayı gözden geçirdikten sonra, Kaşgar-Hakaniye Türkçesi ile yazılan eserinde, müellife kendi medeniyeti ve İslam inancının ilham kaynağı olduğunu ortaya koyarak diğer görüşleri eleştirdik.

İlk Türk-İslam medeniyetinin meyvesi olan eserin eleştiri tarzını; doğruları evrensel hakikatlere, ilahî öğretilere dayanarak hükümdarı ve tebasını, döneminin yanlışlıklarını müjdelemek, nefret ettirmemek suretiyle ortaya koyduğunu dile getirmeye çalıştık.

⁶⁸ Al-İmran, 3/185.

⁶⁹ Kasas, 28/88.

Yusuf Has Hacib'in, "Benden sonrakilere bir söz bırakmak istedim!" arzusuyla kaleme aldığı güzide eserin, gündemde tutulması, okunması, tatbik edilmesi ile toplum huzuru ve dünya barışına mesafe kat ettireceğine vakıf olduk. Zira akılı, bilgiyi, adaleti esas alan *Kutadgu Bilig*'den asırlar sonra yazılan Machiavelli'nin *Hükümdar* adlı eseri, menfaat ve bencilliği esas alır. Bu ilkeleri ve eseri ilke edinen mirasçıların dünyaya verdikleri düzenin adalet, barış ve huzura ne derece zarar verdikleri ayandır.

2019 yılı Yusuf Has Hacib'in doğumunun 1000. yılıdır. İnan'daki, Şeh-name Günü gibi milli bir bayram niteliğinde *Kutadgu Bilig* günü kutlanması, akıl, bilgi, adalet gibi hasletlerin geleceğimiz olan yeni nesillere aktarılması, ecdadımızın mirasına sahip çıkılmasının sağlanması temennimizdir.

KAYNAKLAR

- ÖZAYDIN**, Abdülkerim, "Karahanlılar", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 6.
- ALİ B. SALİH, el- Müheymid, "el-Karahâniyyûn ve Cühûdühüm fî Neşri'l-İslâmî", Mecelletü Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyyi dergisinin (Riyad Safer 1417, sayı: 16) 273-318. Sayfaları - Çev:AKSU, Ali, *Karahanlılar ve İslâm'ın Yayılmasındaki Katkıları*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 7, S. 1.
- ARAT, Reşit Rahmeti, *Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig çevirisi*, İstanbul, 2005.
- ÇAVUŞOĞLU, Ali, *Kutadgu Bilig'in Üç Boyutu ve Toplum Sınıflandırması*, Turan Stratejik Araştırmalar Dergisi, 2012, C, IV, S. 13.
- ÇAY, Abdülhaluk, *Tarih Türklerin Müslüman Oluşu ve İlk Müslüman Türk Devletleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Kültür Portalı Projesi, 2009, Ankara.
- DOĞAN, Nejat, *Kutadgu Bilig'in Devlet Felsefesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Kayseri, 2002, C. 1, S. 12.
- ERGİN, Muharrem, *Orhun Abideleri*, İstanbul, 1999.
- HAS HACİB, Yusuf, *Kutadgu Bilig*, Xinjiang İçtimai Fenler Akademisi Araştırma Enstitüsü, Milletler Neşriyatı, Urumçi, 1984.
- İBN KESİR, Ebulfedâ, *Müsnedü'l-Faruk*, Tah. Abdulmuti Kaleci, Daru'l-Vefa, Mısır, 1991.
- KAYA**, Umut, *Kutadgu Bilig ve Yusuf Has Hacib'in Eğitimle İlgili Görüşleri*, Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, C. 1, S. 1.
- KAÇALIN**, Mustafa, "Kutadgu Bilig", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 26, 2002
- KARASOY**, Yakup, *Eleştiri Nedir, Bağa Destursuz Girenler Nasıl Eleştirilmelidir*, Selçuk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Dergisi, 2005, S.17.
- RAHMAN, Abdülkerim, *Urumçi Tiyanşan Rayon Halk Çöçekliri*, Şincan Yaşlar- Ösmürler Neşriyatı, Urumçi, 1994
- ÖGER, Âdem, "Türk Kültür Tarihinde Alp Er Tonga ve Uygur Türkleri Arasında Onunla İlgili Anlatmalar", Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 3/7 Fall 2008.
- YASIN, Yusufcan, *Kutadgu Bilig'in Üslubu*, Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, 2017, S. 10.
- YAZICI, Nesimi, *Türk- İslam Devletleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- YÜKSEL, Ahmet Turan, "İlk Müslüman -Türk devletlerinin Siyasi, Kültürel ve Medeniyet Tarihi üzerine", Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Dergisi, 2001, C. 11, S. 11.

MORAL CODES OF AHL AL-BAYT IN CRITICAL DIALOGUES AND DEBATES WITH OPPONENTS

Morteza MADDAHI*

DIFFERENT TYPES OF ARGUMENTATION

Mubahithah (discussion)

Mubahithah is considered to be one of the manners of training student and improving its capabilities in seminary schools (Hawzah Ilmiyah). Mubahithah is the reiteration of the teachings of the professor by students after the lesson. One of the objectives of Mubahithah is to solve the problems and questions. The other is that through discussion students can internalize the content of the course and see its compatibility with the previous knowledge. In additions, through this process, new questions may arise that in the coming sessions students would ask them from their professors. In this process, they will learn how to translate their ideas into sentences. Likewise, though the process of Mubahithah the students will be trained with the methods of teachings, and skills of paraphrasing their thoughts in an academic way.

Nasir al-Din al-Tusi says: Indeed debate and discussion is to extract the right idea and that can be achieved by reflection and fair, not by anger and sedition. The benefit of discussion is not only a repetition of the teachings; rather it has other advantages as well.¹

Ihtijaj (Argumentation)

Ihtijaj philologically is from the root of Hajj and Hujjat. It means to argue and bring demonstration for a matter to prove it. Ibn Mnazur says

*Ihtajjah by something means to use that as an argument.*²

* Assistant Professor at Al-Mustafa International University, Part time professor at IIIS.

1 - فَإِنَّ الْمُنَظَرَةَ وَالْمَذَاكِرَةَ مَشَاوِرَةً، أَمَّا يَكُونُ لِاسْتِخْرَاجِ الصَّوَابِ وَذَلِكَ أَمَّا يَحْصُلُ بِالتَّأَمُّلِ وَالْإِنْصَافِ وَ لَا يَحْصُلُ بِالْغَضَبِ وَ الشَّعْبِ. وَ فَايِدَةُ الْمُنَظَرَةِ وَ الْمُنَظَرَةُ أَقْوَى مِنْ فَايِدَةِ بَحْثِ التَّكْرَارِ، لِأَنَّ فِيهِ تَكَرُّارًا مَعَ زِيَادَةِ جَامِعِ الْمَقْدِمَاتِ، ج ٢، ص ٤٧-٤٨.

2 - احْتِجَّ بِالشَّيْءِ أَيْ اتَّخَذَهُ حُجَّةً أَيْ مِنْظُورًا، مُحَمَّدُ بْنُ مَكْرَمٍ، لِسَانُ الْعَرَبِ، ج ٢، ص ٢٢٦.

Exactly from this root in the same meaning, it is used in the Qur'an when it reports the discussion of Moses with an opponent.

أَمْ تَرَى إِلَى اللَّهِ حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (البقره, ٢٥٨)

*"Have you not regarded him who argued with Abraham about his Lord, because Allah had given him the kingdom? When Abraham said, "My Lord is He who gives life and brings death," he replied, "I give life and bring death." Abraham said, "Indeed Allah brings the sun from the east; now you bring it from the west." There at the faithless one was dumbfounded. And Allah does not guide the wrongdoing lot"*³

Islamic history is full of reports about the argumentation between different sects and denominations; Ahmad b. Ali Tabarsi is one of the outstanding scholars who has worked in his Al-Ihtijaj to compile the debates between ahl- albayt and their opponents.

Munazirah (debate)

Munazirah is a debate between two parties. That each tries to prove his primacy and superiority or correctness of the ideas over the other. Ragib Isfahani says:

Munazirah (debate) is a discussion and competition of viewpoints. To present what is true in his eyes. Munazirah is more general than an analogy, since every analogy is a presentation of the idea but not every presentation of an idea identified with an analogy.⁴

Jidāl (dispute)

Jadal and Jidāl are to dissuade the opponent from his view or belief. Ragib Isfahani says

Jidāl is negotiation and bargaining with strife to overcome the opponent and its core is from solidification.⁵

³ - أَمْ تَرَى إِلَى اللَّهِ حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (البقره, ٢٥٨)

⁴ - المفردات في غريب القرآن، ص: ٨١٤. و المَبَاطَرَةُ: المَبَاحِثَةُ و المَبَارَاةُ فِي النَّظَرِ، و اسْتِخْضَاؤُ كُلِّ مَا يَرَاهُ بِصَبْرِهِ، و النَّظَرُ: البَحْثُ، و هُوَ أَعْمُ مِنَ الْقِيَاسِ، لِأَنَّ كُلَّ قِيَاسٍ نَظَرٌ، وَ لَيْسَ كُلُّ نَظَرٍ قِيَاسًا.

⁵ - المفردات في غريب القرآن، ص: ٨١٤.

It has been said in the definition of Jidāl that this is an argumentation on the premises to dissuade the other party without any concern that your argument is based on true premises or not. It is because of this that in the Islamic teaching Jidāl is restricted to be performed in the best manner, and, not doing it, is better than doing that in the wrong manner.

The holy Qur'an says;

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (النحل، ١٢٥)

Invite to the way of your Lord with wisdom and good advice and dispute with them in a manner that is best. Indeed your Lord knows best those who stray from His way, and He knows best those who are guided.

Jidāl in general, even in the best manner, is one of the forbidden acts during the Hajj season. The holy Qur'an says:

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (البقره/١٩٧)

The hajj [season] is well-known months; so whoever decides on hajj pilgrimage therein, [should know that] there is to be no sexual contact, vicious talk, or disputing during the hajj.

Islamic teachings indicate that one of the signs of non-preferable dispute (Jidāl Gayre al-Hasan) is to argue based on ignorance. The holy Qur'an says

وَ مِنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ (الحج، ٣)؛

Among the people are those who dispute about Allah without any knowledge, and follow every rebellious devil. However, this is not true to say that, Jidāl in all ways is forbidden. Qur'an says

وَ لَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ... (العنكبوت، ٤٦)

Do not dispute with the People of the Book except in a manner which is best. This verse indicates that not doing Jidāl is better than doing it in the wrong way.

There is a narration from Imam Ja'far b. Muhammad (Imam Sadiq a.s.) in the presence of whom people talked about Jidāl in the matters of religion and said that prophet (s.w.) and the Imams (a.s.) have been forbidden that. Imam Sadiq (a.s.) said Jidāl is not forbidden entirely but unpleasant Jidāl is prohibited. Have not heard the verse that says "Do not dispute with the People of the Book except in a

manner which is best...” Therefore, the pleasant *Jidāl* is what the scholars of religion have used and unpleasant is subjected to prohibition.⁶

Mubahilah

Mubahilah is a bilateral cursing that each party curses the other and supplicates to God that if I am right destroying the other. The main instance of this in Islamic history goes back to the time of the prophet of Islam. When some of the Christians of Nijran from Yeman were insisting on their ideas in refuting prophet of Islam. Allah commanded his messenger to challenge them for Mubahilah. Qur’an says

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ
أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ (آل عمران/٤١)

“Should anyone argue with you concerning him, after the knowledge that has come to you, say,” Come! Let us call our sons and your sons, our women, and your women, our souls, and your souls, then let us pray earnestly and call down Allah’s curse upon the liars.”

Historical sources report that the opponents of the prophet of Islam withdrew at the last moment, and it did not take place.

Concerning all these verities of dialogues, reviewing the behavior of prophet and Ahl al-Bayt results some principles and codes among them are the following factors.

THE BEHAVIORAL CODES ON AHLE AL-BAYT

Illumination of the truth and instruction to the right in any circumstances, the only objective of discussion and criticism is the illumination.

Reviewing the cases of discussions of ahl al-bayt show that their struggle was sincerely for the cause of illustrating the truth and informing people about the rights path. As an example on the Day of Battle of Jamal, a Bedouin stood before the Amir al-Mu’minin Ali (a.s.) and asked, “O Amir al-Mu’minin! Do you say that Allah is One?”

⁶ Bihār Al-Anwār, vol. 9, p. 256.

قَالَ الصَّادِقُ ع وَ قَدْ ذُكِرَ عِنْدَهُ الْجِدَالُ فِي الدِّينِ وَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَ الْأَيْمَةَ ع قَدْ نَهَوْا عَنْهُ فَقَالَ الصَّادِقُ ع لَمْ يَنْهَ عَنْهُ مُطْلَقاً وَ لَكِنَّهُ نَهَى عَنِ الْجِدَالِ بِغَيْرِ الْبَيِّنَاتِ هِيَ أَحْسَنُ أَمَا تَسْمَعُونَ اللَّهَ يَقُولُ وَ لَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالْبَيِّنَاتِ هِيَ أَحْسَنُ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَالْجِدَالُ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ قَدْ قَرَنَهُ الْعُلَمَاءُ بِالْبَيِّنَاتِ وَ الْجِدَالُ بِغَيْرِ الْبَيِّنَاتِ هِيَ أَحْسَنُ مُحَرَّمٌ حَرَّمَهُ اللَّهُ بِحَارِ الْأَنْوَارِ (ط - بيروت)، ج ٩، ص: ٢٥٦

The narrator says: the people attacked him saying that “O Bedouin! Do you not see the state of mind of Amir al-Mu’minin?”

Seeing his position and the react of people the Commander of the Faithful (a.s.) said: “Leave him alone. Verily, what this man is asking about and seeks to know is the exact cause that we are fighting these people to establish that.” Then he continued

“O A’a’rabi! The statement that `Allah is One’ is of four types: Two types cannot be applied to Allmighty Allah, and two other types can be applied to Him.

As for the two types of statements that cannot be applied to Him, the first is the claim that Allah is One in a numerical sense. Such a statement cannot be applied to Allah, because as the One, He has no second, and He is not subject to mathematic calculation. Do you not see that he who claims that Allah is the third of the three has disbelieved (in Him) ?

The second statement which cannot be applied to Allah is the claim that He is One with humankind. He derives the species from the genus, He cannot be ascribed through anthropomorphism [tashbih]. Our Lord is Higher and more Exalted than this.

As for the two types of statements that can be applied to Allah, the first would be to say that He is the One who resembles none. The second statement which can apply to Allah is the statement that He is One, in the sense that He is absolute and indivisible not in existence [wujud], nor by intellect [’aql], and not in vision [wahm]. That is a description of our Lord, he Mighty, and High.⁷

Avoiding to offend the opponent

The holy book of Qur’an pieces of advice Muslims to avoid cursing and insulting those who worship other than God.

و لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ
مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (الأنعام، ١٠٨)

⁷ التوحيد (للسدوق) ، ص: ٨٤ شُرِّحَ بْنِ هَانِيٍّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: إِنَّ أَعْرَابِيًّا قَامَ يَوْمَ الْجَمَلِ إِلَىٰ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ يَا أَمِيرَ - الْمُؤْمِنِينَ أَ تَقُولُ إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ قَالَ فَحَمَلَ النَّاسَ عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَعْرَابِيُّ أ مَا تَرَىٰ مَا فِيهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تَقْسُمِ الْقَلْبِ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع دَعَاؤُهُ فَإِنَّ الَّذِي يُرِيدُهُ الْأَعْرَابِيُّ هُوَ الَّذِي يُرِيدُهُ مِنَ الْقَوْمِ ثُمَّ قَالَ يَا أَعْرَابِيُّ إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَىٰ أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَىٰ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ وَجْهَانِ يَبْتَنَانِ فِيهِ فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ وَاحِدٌ يَقْصِدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ لِأَنَّ مَا لَا ثَابِتَ لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ أ مَا تَرَىٰ أَنَّهُ كَفَرَ مِنْ قَالَ ثَالِثٌ ثَلَاثَةٌ وَ قَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ يُرِيدُ بِهِ النَّوعَ مِنَ الْجِنْسِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ تَشْبِيهٌ وَ جَلَّ رُبُّنَا عَنْ ذَلِكَ وَ تَعَالَىٰ وَ أَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَبْتَنَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهُ كَذَلِكَ رُبُّنَا وَ قَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَحَدِيٌّ الْمَعْنَىٰ يَغْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْفَسِمُ فِي وَجْهِ وَ لَا عَقْلِي وَ لَا وَهْمٌ كَذَلِكَ رُبُّنَا عَزَّ وَ جَلَّ.

Do not abuse those whom they invoke besides Allah, lest they should abuse Allah out of hostility, without any knowledge. That is how to every people We have made their conduct seem decorous. Then their return will be to their Lord and He will inform them concerning what they used to do.

Also, Qur'an commands the Muslims to respond to evil with good.

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ

(فصلت، ٣٤)

Good and evil conduct are not equal. Repel evil with what is best. If you do so, behold, he between whom and you was enmity, will be as though he were a sympathetic friend.

It has been narrated that Imam Hasan and Imam Hussain (s.a), as children, taught an old man, in a good manner, how to properly make wudu (ablution). One day an old man came to Medina. At the time of prayers, he began to make wudu, but he was making his wudu incorrectly. Imam Hasan and Imam Hussain (a.s) realized that the old man was not doing his wudu correctly. They wanted to correct him but hesitated to tell him directly. Perhaps the old man would feel humiliated by two young boys correcting him, or he might even lose interest in the act of worship.

They went to the old man and said, "My brother and I disagree over who amongst us performs wudu in the correct manner. Would you mind watching us make wudu and be the judge to see which one of us performs that correctly? Could you please correct us wherever we are wrong?"

The man watched carefully trying to judge who is better. The boys performed their wudu under his supervision. When they had finished, he realized the taharah done by both of the boys was methodical and correct. It was his own taharah which was incorrect. Turning to Imam Hasan and Imam Hussain (pbuth), he gently said: "The wudu done by you is correct. I am grateful that you thought me in such a beautiful manner."⁸

Imam Hasan and Imam Hussain (a.s) neither criticized the old man nor reproached him for his ignorance of the ruling of Islam. They did not refer to his way of performing wudu as wrong, nor did they call his action void. Rather, they performed wudu themselves and indirectly taught the old man its correct way. The

⁸ Bihār Al-Anwār, vol. 43, p. 319.

أَنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ مَرَّا عَلَى شَيْخٍ يَتَوَضَّأُ وَلَا يُحْسِنُ فَأَخَذَا فِي التَّنَازُعِ يَقُولُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَنْتَ لَا تُحْسِنُ الْوُضُوءَ فَقَالَا أَيْهَا الشَّيْخُ كُنْ حَكَمًا بَيْنَنَا يَتَوَضَّأُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا فَتَوَضَّأْنَا ثُمَّ قَالَا أَيُّنَا يُحْسِنُ قَالَ كِلَاهُمَا تُحْسِنَانِ الْوُضُوءَ وَ لَكَرِهَ هَذَا الشَّيْخُ الْمُجَاهِلُ هُوَ الَّذِي لَمْ يَكُنْ يُحْسِنُ وَ قَدْ تَعَلَّمَ الْآنَ مِنْكُمَا وَ تَابَ عَلَى يَدَيْكُمَا يَبْرِكِيكُمَا وَ شَفَقْتِكُمَا عَلَى أُمَّةٍ خَدَّكُمَا. بحار الأنوار (ط

- بيروت)، ج ٤٣، ص: ٣١٩

result of this polite and wise criticism was that the old man confessed to his mistake explicitly, learned how to perform his ritual correctly, and thanked them with kindness and pleasure.

Talking to the people due to their capacity of understanding

The ultimate goal of arguments and debates is to prove the principles of religion and to shield it against any doubt. This objective can be achieved in various ways and is not limited to provide demonstrations (*Burhan*) rather in some cases like when the addressee is a layman and is not capable of understanding complicated philosophical arguments, a theologian may use some of the ideas of the addressee can easily understand and be content with that.

This is why the Qur'an emphasizes on the three approaches of justification i.e. wisdom (illustration or *Burhan*), good preaching (*khitabah* of speech) and debate (*jadal* or dialectic).⁹ In addition, the prophet of Islam (s.w) says

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ.

We the prophets do talk to the people due to the capacity of their intellect.¹⁰

In the same way, observation over the theological argument of Ahl-albayt shows that they considered the understanding of the audience. As an example, Sheikh Saduq in his Tawhid narrates a single quarry from ahl-albayt that had two different answers due to different occasion and the person who asked it.

The question is that one person asked from Imam "can Allah put the entire earth in an age without minimizing the earth or maximizing the age"? Imam answering to this person said open your eyes what do you see? He said sky and the earth. Imam said Allah put both of them in your eye that is smaller than an age.¹¹

In another case, a person asks the same question from Imam. He replies impotence cannot be attributed to him but what you asked is impossible.¹² It is because impossible things are of two kinds; once something is impossible for an actor because of its lack of enough ability and power or limitation of the

⁹ (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (نحل: ١٢٥ -

¹⁰ Al-Kafi, vol. 1, p. 23.

¹¹ Al-Tawhid, p. 130.

حَاءَ رَجُلٍ إِلَى الرِّضَا ع فَقَالَ هَلْ يَتَقَدَّرُ رَبُّكَ أَنْ يُجْعَلَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي بَيْضَةٍ قَالَ نَعَمْ وَ فِي أَضْعَفٍ مِنْ أَلْبَيْضَةِ قَدْ جَعَلَهَا فِي عَيْنِكَ وَ هِيَ أَقَلُّ مِنْ أَلْبَيْضَةِ لِأَنَّكَ إِذَا فَتَحْتَهَا عَابَتْ السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ لَوْ شَاءَ لِأَعْمَاكَ عَنِّي. التوحيد (للصدوق) ، ص: ١٣٠

¹² Al-Tawhid, p. 130.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع هَلْ يَتَقَدَّرُ رَبُّكَ أَنْ يُدْخَلَ الدُّنْيَا فِي بَيْضَةٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُصَغَّرَ الدُّنْيَا أَوْ يُكَبَّرَ أَلْبَيْضَةُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُنْسَبُ إِلَى الْعَجْرِ وَ الَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ.

conditions. And once something is impossible due to its nature. As an example for the first, a normal boy cannot lift up 100-kilo heavyweight, it is impossible for him, however, if he practices maybe he can in the future. But the second one is totally different even by practice one is not able to perform that. Like, even the best painter cannot draw a triangle that is at the same time circle; meaning a circle-triangle is impossible because of its nature.

Imam explained that putting the earth in age is of the second type, that the nature of that is impossible and there is no failure in Allah's power.

Another example is the detailed answer of Imam Muhammad Taqi Javad (a.s.) Imam Reza's son, when Ma'mun wanted to test his knowledge he confronted him with Yahya b. Aktham who was the well-known greatest scholar of that time. Yahya b. Aktham asked what is the verdict of a Hajj who haunted an animal while he was Muhrim?

Imam Javad replied it depends on the conditions. Was the person who killed the animal within the Haram or outside of Haram? Did he know the verdict of that or was ignorant? Did he kill the animal intentionally or unintentionally? Was the Murim slave or a free person? Was he a child or an adult? Was the animal bird or not? Was it a small animal or big? The person is repentant or not? Did he haunt at night or during the day? Was he Muhrim of Umrah or Muhrim for Hajj?

Yahya b. Aktham was shocked by this number of variations, and frustration appeared in his face.¹³ He himself did not know that the question differs that much. When people left he asked about all detailed verdict of each case.

Prohibition of selfish disputes

In most of the cases, disputes and debates deviate from seeking the truth and lead to show off and prove of the self. In various traditions, noble ahl al-bayt have prohibited people of self-oriented disputes. In one of the Prophet of Islam (s.a) says:

وَقَالَ ص لَا يَسْتَكْمِلُوا عَبْدًا حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى يَدَعَ الْجِرَاءَ وَإِنْ كَانَ مُحِقًّا.

¹³ Tuhaf al-'Uqul, p. 452

فَقَالَ الْمَأْمُونُ يَا بَعْثِي سَلْ أَبَا جَعْفَرٍ عَنْ مَسْأَلَةٍ فِي الْفِقْهِ لِنَظَرٍ كَيْفَ فَتْمُهُ فَقَالَ بَعْثِي يَا أَبَا جَعْفَرٍ أَصْلَحَكَ اللَّهُ مَا تَقُولُ فِي مُحْرِمٍ قَتَلَ صَيْدًا فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع قَتَلَهُ فِي جِلٍّ أَمْ حَرَمٍ عَالِمًا أَوْ جَاهِلًا عَمْدًا أَوْ خَطَأً عَبْدًا أَوْ حُرًّا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا مُبَدِنًا أَوْ مُعِيدًا مِنْ ذَوَاتِ الطَّيْرِ أَوْ غَيْرِهِ مِنْ صِغَارِ الطَّيْرِ أَوْ كِبَارِهِ مُصِرًّا أَوْ نَادِمًا بِاللَّيْلِ فِي أَوْكَارِهَا أَوْ بِالنَّهَارِ وَ عَيْنَانَا مُحْرِمًا لِلْحَجِّ أَوْ لِلْعُمْرَةِ قَالَ فَأَنْقَطَعَ بَعْثِي انْقِطَاعًا لَمْ يُخَفَّ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْمَجْلِسِ انْقِطَاعُهُ وَ تَحَيَّرَ النَّاسُ عَجَبًا مِنْ جَوَابِ أَبِي جَعْفَرٍ... تحف العقول،

The obedient will not reach the position of perfectness in the faith unless he abandons disputes, even if he is right.¹⁴

The term *Mira'* in this hadith refers to a kind of dispute that the speaker knows the other party will not accept the truth and still they continue the debate. Here the objective is not to prove them right and truth rather is to prove themselves. *Mira'* is always attached with irony, mockery, insult, and outrage. Each side tries to diminish the other and maybe one is right on the main topic of the discussion but the intention is to prove superiority and that main cause is forgotten.

The holy book of Qur'an describes such people as their heart is filled with arrogance.

إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (غافر, ٥٦)

Indeed those who dispute the signs of Allah without any authority that may have come to them there is only vanity/arrogance in their breasts, which they will never satisfy. So seek the protection of Allah; indeed He is the All-hearing, the All-seeing.

In another hadith, Imam Sadiq (a.s.) narrates from his fathers, from prophet of Islam that he said "I guarantee a house in the higher place of the Paradise, another in the middle Paradise and one more in the gardens of Paradise for those who leave disputes, even if they are right.¹⁵ In the practical life of ahl-al-Bayt we see this manner that they evaded disputes. This has been narrated that a person tolled Imam Husain "sit down and let us do debate about religion. He replied O man! I know my religion and my path. If you are ignorant about your religion, go and learn. I have nothing to do with disputes.¹⁶

Applying rational arguments for non-Muslims

The holy Qur'an in many verses encourages people to use reason and intellect for understanding the realities. Referring to textual resources is reasonable in many theological queries, however sometimes, particularly in issues related to

¹⁴ Munityat al-Murid, p. 171.

¹⁵ في كتاب التوحيد باسناده الى اسمعيل بن أبي زياد عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: انا زعيم ببيت في أعلى الجنة، و بيت في وسط الجنة، و بيت في رياض الجنة لمن ترك المراء و ان كان محقا. تفسير نور الثقلين، ج ٣، ص: ٢٥٣

¹⁶ Misbah al-shari'ah, p. 200.

ان رجلا قال للحسين بن علي بن ابي طالب (عليهما السلام): اجلس حتى نتناظر في الدين؟ فقال: يا هذا انا بصير بدينى مكشوف على هداى، فان كنت جاهلا بدينك فاذهب فاطلبه! مالى و للممارة

beliefs, referring to the verses of the Qur'an and the hadith makes no sense, as the addressee me not believe in textual sources.

The issues like the existence of God, unity of God, prophethood, the necessity of Ma'ad are of those that resorting to textual reason is irrational. Since the authority of these sources is under questions by one who has not yet believed in the prophet. The message of God without relying on rational proof cannot prove the existence of God.

Therefore, in many cases we see that ahl-al-Bayt apply rational demonstrations as proof for the existence of God and his supreme and unique role in the creation of the world. As an example, Abu Shakir al-Disani who was an atheist asks Imam Sadiq (a.s.) what is the reason that man has a creator?

Imam said I found myself in a position that either I have created myself or somebody else. If I have created myself then either, I was there before my creation or not. If I was there, then there was no need to create. And if I was not there then non-existent being cannot create anything. Therefore, there must be another creator and he is the Lord of the world.¹⁷

Another example of rational argument in the theological matter is a person who goes to Imam Reza (a.s.) and asks O! Son of prophet what is the reason that the world is created? He said you did not exist in the past but came to the being. You know that neither you nor someone like you did create you.¹⁸ So there must be someone who created you.

In another case, Imam Reza is arguing for the existence of God and the opponent did not accept. Then Imam says "You need to know that if what you believe (that there is no God) is true, while it is not, you and us are the same in non-existence after death, our prayers and fasts and paying Zakat will not harm us

¹⁷ Tawhid of Saduq, p. 290.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَمْرٍاءَ الدَّقَاقِ رَحِمَهُ اللهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ أَبُو الْحُسَيْنِ الْأَسَدِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْمَأْمُونِ الْقُرَشِيُّ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو شَاكِرِ الدَّبِيسَانِيُّ إِنَّ لِي مَسْأَلَةً تَسْتَأْذِنُ لِي عَلَى صَاحِبِكَ فَإِنِّي قَدْ سَأَلْتُ جَمَاعَةً مِنَ الْعُلَمَاءِ فَمَا أَجَابُونِي بِجَوَابٍ مُشَبَّحٍ فَقُلْتُ هَلْ لَكَ أَنْ تُخْبِرَنِي بِمَا فَلَعَلَّ عِنْدِي جَوَاباً تَرْضِيهِ فَقَالَ لِي أَحِبُّ أَنْ أَلْفَى بِمَا أَبَا عَبْدِ اللهِ عَ فَاسْتَأْذَنْتُ لَهُ فَدَخَلَ فَقَالَ لَهُ أَ تَأْذِنُ لِي فِي السُّؤَالِ فَقَالَ لَهُ سَلْ عَمَّا بَدَأَ لَكَ فَقَالَ لَهُ مَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّكَ صَانِعٌ فَقَالَ وَجَدْتُ نَفْسِي لَا تَخْلُو مِنْ إِخْدَى جَهَنَّمَ إِذَا أَنَا أَكُونُ صَانِعُهَا أَنَا أَوْ صَانِعُهَا غَيْرِي فَإِنْ كُنْتُ صَانِعُهَا أَنَا فَلَا أَخْلُو مِنْ أَحَدٍ مَعْتَبِرٍ إِذَا أَنَا أَكُونُ صَانِعُهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً أَوْ صَانِعُهَا وَكَانَتْ مَعْدُومَةً فَإِنْ كُنْتُ صَانِعُهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً فَقَدْ اسْتَعْتَبْتُ بِوُجُودِهَا عَنْ صَانِعِيهَا وَإِنْ كَانَتْ مَعْدُومَةً فَإِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُجَدُّ شَيْئاً فَقَدْ تَبَّتِ الْمَعْنَى الثَّالِثُ لِي صَانِعاً وَهُوَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ فِقَامٌ وَ مَا أَحَارَ جَوَاباً. التوحيد (للصدوق) ، ص: ٢٩٠

¹⁸ Bihār Al-Anwār, vol. 3, p. 36.

○ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرِّضَا ع أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللهِ مَا الدَّلِيلُ عَلَى خُلُودِ الْعَالَمِ فَقَالَ أَنْتَ لَمْ تَكُنْ ثُمَّ كُنْتُ وَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تَكُنْ نَفْسَكَ وَ لَا كَوْنَكَ مَنْ هُوَ مِثْلَكَ.

(since there is no one to ask about what we did). Nevertheless, if what we believe is true, and actually, it is, then you are lost your soul and we are saved. After this argument, the atheist asked more questions and was guided to the right path.¹⁹

Additionally in the book of Tawhid Mufezzal²⁰ Imam Sadiq (a.s.) refers to the system of order in the body and in the nature to ascertain that the world has a wise creator.

In another case, it has been narrated that Ja'ad b. Dirham put some of water and soil in a jam. After a while, some worms and bugs appeared in it. Then he said I created them since I was the cause that they appeared. People reported his claim to Imam Sadiq (a.s). Imam said you must ask him if he has created them, he must know their numbers, how many are male and how many females. If he has created them what is the weight of each of them. If he has created them, it must be possible for him to change them to other beings. That infidel, when heard this arguments, fled from that place.²¹

Argument by resorting to the accepted sources by the opponents

The holy book of Qur'an indicates that there are common ideas amongst the religions. It calls the people of the book to come together with the common beliefs.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَعُولُوا اَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (آل عمران، ۶۴)

Say," O People of the Book! Come to a word common between us and you: that we will worship no one but Allah, and that we will not ascribe any partner to Him, and that we will not take each other as lords besides Allah." But if they turn away, say," Be witnesses that we are Muslims.

¹⁹ Al-kafi, vol. 1, p. 78.

مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْهَرَّاسَانِيُّ خَادِمُ الرِّضَا ع قَالَ: دَخَلَ رَجُلٌ مِنَ الرَّنَادِقَةِ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ ع وَ عِنْدَهُ جَمَاعَةٌ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع أَيُّهَا الرَّجُلُ أَ رَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَكُمْ وَ لَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ أَلَسْنَا وَ إِيَّاكُمْ شِرْعًا سَوَاءً لَا يَضُرُّنَا مَا صَلَّيْنَا وَ ضَعْنَا وَ زَكَّيْنَا وَ أَفْرَزْنَا فَسَكَتَ الرَّجُلُ ثُمَّ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع وَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَنَا وَ هُوَ قَوْلُنَا أَلَسْتُمْ قَدْ هَلَكْتُمْ وَ نَجَوْنَا فَقَالَ رَجُلٌ لِلَّهِ أَوْجِدُنِي كَيْفَ هُوَ وَ أَيْنَ هُوَ فَقَالَ إِنَّ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ غَلَطَ هُوَ أَيْنَ الْأَيْنِ بِلَا أَيْنِ وَ كَيْفَ الْكَيْفِ بِلَا كَيْفٍ فَلَا يُعْرَفُ بِالْكَيْفِ وَ لَا بِأَيْنِ وَ لَا بِأَيْنِيَّةٍ وَ لَا بِذُرِّكَ بِحَاسَةِ وَ لَا يُفَاسِدُ بِشَيْءٍ.

²⁰ The book of Tawhid Saduq is a four sections of teachings of Imam Sadiq (a.s) to Mufazal b. 'Omar.

²¹ Manaqib Ibn Shahr Ashub, vol. 4, p. 251.

إِنَّ الْمُعَدَّ بْنَ دِرْهَمٍ جَعَلَ فِي قَارِوَرَةَ مَاءً وَ تُرَابًا فَاسْتَحَالَ دُودًا وَ هَوَامًا فَقَالَ لِأَصْحَابِهِ أَنَا خَلَقْتُ ذَلِكَ لِأَنِّي كُنْتُ سَبَبَ كُتُبِهِ فَبَلَغَ ذَلِكَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ع فَقَالَ لِيَقُلْ كُمْ هِيَ وَ كَمِ الذُّكْرَانُ مِنْهُ وَ الْإِنَاثُ إِنْ كَانَ خَلَقَهُ وَ كَمِ وَزْنُ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ وَ لِيَأْمُرَ الَّذِي سَعَى إِلَى هَذَا التَّوَجُّهِ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى غَيْرِهِ فَانْقَطَعَ وَ هَرَبَ. مناقب آل أبي طالب عليهم السلام (لابن شهر آشوب)، ج ٤، ص: ٢٥١

Reviewing the arguments and debates of the Ahl-al-Bayt show that they referred to the sources that were accepted and authorized by their addresses. The conducts of Ahl-al-Bayt in various cases of debating and discussing with their opponents indicate that they referred to multiple sources like Torah, Bible, Zabur of David and Suhuf Ibrahim according to the faith of the addressee.

For instance, when Ma'mun organized a discussion between Ra's al-Jalut and Imam Reza. He said that I would not accept Imam Reza's statements, which are based on Qur'an rather it must be based on the Bible or Zabur or the Suhuf of Ibrahim. Imam Reza said, "I will discuss with you referring to the sources that you mentioned".²²

In the same way when Ma'mun asked Jāthliq to discuss with Imam Reza. He said how I could discuss with him while he is referring to a book that I do not recognize it as an authentic book. Imam Reza said if I refer to the Bible would you accept that? He replied a positive answer and said, how can I negate what is in the bible. I will accept that even if it is against my idea. Then the discussion went on and Imam for each of his ideas referred to the verses of Bible.²³

On the other hand, among the Muslims, there are verities of tendencies and schools of thought. Each of them has some principles or they resort to specific verses of Qur'an and hadith that they find them suitable for their ideas. Ahl-al-Bayt of prophet confronting these people referred to the exact sources and principles that they inclined to them.

As an example, once Sufyan al-Thawri visited Imam Ja'far al-Sadiq (a.s) while he had nice costly clothes (from Sufyan's view). Sufyan said I should go to him and reproach him because of wearing such clothing. He approached Imam Sadiq with the purpose of blaming and said O! The son of Prophet! Prophet of Islam never did wear such clothing, neither Ali nor any of your grandfathers did that. Why you are using such expensive clothing? Imam Sadiq said Rasul Allah was in a time of hardship and financial straits. He was living due to the conditions of that time. However, the world after that showed generosity and the righteous people has more right to use the bounties than the wrongdoers. Then he recited this verse:

²² Al-Tawhid (Saduq), p. 427

فَأْتَقَتَ الرِّضَا ع إِلَى رَأْسِ الْجَالُوتِ فَقَالَ لَهُ تَسْأَلُنِي أَوْ أَسْأَلُكَ قَالَ بَلْ أَسْأَلُكَ وَ لَسْتُ أَقْبِلُ مِنْكَ حُجَّةً إِلَّا مِنْ التَّوْرَةِ أَوْ مِنْ
الْإِنْجِيلِ أَوْ مِنْ زَبُورِ دَاوُدَ أَوْ مِمَّا فِي صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى فَقَالَ الرِّضَا ع لَا تَقْبَلُ مِنِّي حُجَّةً إِلَّا بِمَا تَنْطَلِقُ بِهِ التَّوْرَةُ عَلَى لِسَانِ
مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ وَ الْإِنْجِيلِ عَلَى لِسَانِ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَ الزَّبُورِ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ. التوحيد (للصدوق) ، ص ٤٢٧ .

²³ Al-tawhid (SAduq), p. 420

هُ فَقَالَ الْجَاهِلِيُّ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ كَيْفَ أَحَاجُ رَجُلًا يَخْتَجُّ عَلَيَّ بِكِتَابٍ أَنَا مُنْكَرُهُ وَ نَبِيٍّ لَا أَوْمِرُ بِهِ فَقَالَ لَهُ الرِّضَا ع يَا نَصْرَانِي
فَإِنْ احْتَجَّحْتُ عَلَيْكَ بِإِنْجِيلِكَ أَ تَقْرُؤُ بِهِ قَالَ الْجَاهِلِيُّ وَ هَلْ أَقْدِرُ عَلَى دَفْعِ مَا نَطَقَ بِهِ الْإِنْجِيلُ نَعَمْ وَ اللَّهُ أَقْرُ بِهِ عَلَيَّ رَعِمَ
أَنْفِي... التوحيد (للصدوق) ، ص: ٤٢٠ .

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ

Say," Who has forbidden the adornment of Allah, which He has brought forth for His servants?

Then he added, what you see I have worn is for people. Then he took Suyan's hand and approached it toward himself to touch the dress under the cloak. He showed to him that there is a rough dress under that. He said I have put on this for myself and a cloak that you see for people. Then he pulled Sufyan's harsh clothing aside and his underwear was a soft one, and he said but you have worn soft for yourself and harsh to show to the people.²⁴

In this case, we see that Imam Sadiq (a.s.) resorted to a verse of Qur'an and also Sufis principle of simplicity to argue with one who has more inclination to these teachings.

Referring to the authentic hadith of prophet not distorted ones

Ahl-al-Bayt used to argue by the hadith of the prophet of Islam. They explicitly mentioned in many places that what knowledge they have is from the prophet of Islam. In one case when the Indian physician after a long discussion asks Imam Sadiq (a.s.) from where you have all this knowledge? He said I took it from my fathers and they have from the prophet of Islam and him from Jibre'il and from Allah (s.t.).²⁵

Imam Ja'far al-Sadiq (a.s.) always referred to the hadith of the prophet of Islam. However, he was accused of narration without Isnad in the hadith. Regarding this point, he said my hadith is the hadith of my father and my father's is the hadith of my grandfather and he is hadith of Husain and hadith of Husain is

²⁴ Al-kadi, vol. 6, p. 443.

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ بُنْدَارٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ رَفَعَهُ قَالَ: مَرَّ سُوْفْيَانُ الثَّوْرِيُّ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَرَأَى أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ عَلَيْهِ ثِيَابٌ كَثِيرَةٌ الْقِيَمَةُ جَسَانٌ فَقَالَ وَ اللَّهُ لَأَيُّبُهُ وَ لَأَوْجَعُهُ فَدَنَا مِنْهُ فَقَالَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا لَيْسَ رَسُولُ اللَّهِ ص مِنْهُ هَذَا اللَّبَاسُ وَ لَا عَلِيٌّ ع وَ لَا أَحَدٌ مِنْ آبَائِكَ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي زَمَانٍ قَثْرٌ مُغْتَرٍ وَ كَانَ يَأْخُذُ لِقَثَرِهِ وَ اقْتِدَارِهِ وَ إِذَا الدُّنْيَا بَعْدَ ذَلِكَ أُرْجِحَتْ عَزَالِيهَا فَأَحَقُّ أَهْلِهَا بِهَا أَنْبِيَائُهَا ثُمَّ تَلَا قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ وَ نَحْنُ أَحَقُّ مَنْ أَخَذَ مِنْهَا مَا أَعْطَاهُ اللَّهُ غَيْرَ أَنِّي يَا ثَوْرِيُّ مَا تَرَى عَلَيَّ مِنْ ثَوْبٍ إِنَّمَا أَلْبَسْتُهُ لِلنَّاسِ ثُمَّ اخْتَلَبَ يَدَ سُوْفْيَانَ فَحَرَّجَهَا إِلَيْهِ ثُمَّ رَفَعَ الثَّوْبَ الْأَعْلَى وَ أَخْرَجَ ثَوْبًا تَحْتَهُ ذَلِكَ عَلَى جِلْدِهِ غَلِيظًا فَقَالَ هَذَا أَلْبَسْتُهُ لِنَفْسِي وَ مَا رَأَيْتُهُ لِلنَّاسِ ثُمَّ حَدَّثَ ثَوْبًا عَلَى سُوْفْيَانَ أَعْلَاهُ غَلِيظٌ خَشِيبٌ وَ دَاخِلٌ ذَلِكَ ثَوْبٌ لَيِّنٌ فَقَالَ لَيْسَتْ هَذَا الْأَعْلَى لِلنَّاسِ وَ لَيْسَتْ هَذَا لِنَفْسِكَ تَسْرُهَا. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٦، ص: ٤٤٣

²⁵ Al-Khisal, vol. 2, p. 514.

فَقَالَ لَهُ الْهِنْدِيُّ مِنْ أَيْنَ لَكَ هَذَا الْعِلْمُ فَقَالَ ع أَخَذْتُهُ عَنْ آبَائِي ع عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص عَنْ جِبْرِيلَ ع عَنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ حَلَّ جِلْدَهُ الَّذِي خَلَقَ الْأَجْسَادَ وَ الْأَرْوَاحَ فَقَالَ الْهِنْدِيُّ صَدَقْتَ وَ أَنَا أَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَ عَبْدُهُ وَ أَمْرُكَ أَعْلَمُ أَهْلَ زَمَانِكَ. الخصال، ج ٢، ص: ٥١٤

the hadith of Hasan and hadith of Hasan is the hadith of Amir al-Mu'minin Ali and hadith of amir al-Mu'minin is hadith of the prophet and hadith of prophet is saying of Allah the Glorious.²⁶

In another case "One of the followers of Imam Reza asks him what do you say about the hadith that some people narrate from the prophet of Islam that the almighty Allah descends to the nearest haven of this world every Friday nights. Imam said may Allah curse those who change the statements of the prophet of Islam. Prophet of Islam never said that. What he said is that Allah (s.w) sends an angel to the haven of the world that calls "Is there anyone to ask so that I may grant him his request? Is there anyone asking My forgiveness so that I may forgive him? Then he continued this is the hadith I heard from my fathers."²⁷

Awakening the conscience of the addressee

Reviewing the conversations of prophets in the Qur'an indicates that they argued in a way that the conscience of the people would be awakened. As an example when prophet Ibrahim was asked if he has broken the idols he said;

قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظُرُونَ (الأنبياء، ٦٣)

He said," Rather it was this biggest of them who did it! Ask them, if they can speak.

In the same manner, some of the argumentations of the Ahl-al-Bayt indicates that by questioning and awakening their conscience they tried to make the opponent come to the right conclusion.

For instance after a long discussion between Imam Reza (a.s) and a Christian priest, to prove that Jesus is not God. Imam Reza said it can be inferred from what you believe that Jesus scarcely fasted and prayed. The priest said I thought you are a knowledgeable man. Did Imam say how? He said you are saying that Jesus rarely

²⁶ Al-Kafi, vol. 1, p. 53.

حَمَّادُ بْنُ عُثْمَانَ وَ غَيْرِهِ قَالُوا سَمِعْنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي وَ حَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ حَدِّي وَ حَدِيثُ حَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ وَ حَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ وَ حَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع وَ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ. الكافي (ط - الإسلامية) ، ج ١، ص: ٥٣

²⁷ Man la Yahzuru al-faqih, vol. 1, 421.

عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مُحَمَّدٍ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا ع يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي يَرْوِيهِ النَّاسُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّهُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يُنَزِّلُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ جَمْعَةً إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَيَقَالُ ع لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَرِّقِينَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ اللَّهُ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ذَلِكَ إِذَا قَالَ ع إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يُنَزِّلُ مَلَكًا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ فِي الثُّلُثِ الْآخِرِ وَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فَيَأْتِيهِ فَيُنَادِي هَلْ مِنْ سَائِلٍ فَأَعْطِيهِ هَلْ مِنْ تَائِبٍ فَأَتُوبَ عَلَيْهِ هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ فَأَغْفِرَ لَهُ يَا طَالِبَ الْخَيْرِ أَقْبَلْ وَ يَا طَالِبَ الشَّرِّ أَقْصِرْ فَلَا يَزَالُ يُنَادِي بِحَدِّ حَتَّى يَطَّلِعَ الْفَجْرُ فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ عَادَ إِلَى تَحْتِهِ مِنْ مَلَكُوتِ السَّمَاءِ حَدَّثَنِي بِذَلِكَ أَبِي ع. عَنْ حَدِّي عَنْ آبَائِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص: ٤٢١

fasted and prayed while he always fasted and prayed. Jesus was sleepless at nights for worshipping. Imam said, then, whom he was worshipping. Here the priest had no reply.²⁸

Avoiding fallacy/sophistry

Sophistry means using a false argument or applying superstition for reasoning. It is a kind of deceptive reasoning even if the result is the truth. Prophet and ahl-al-Bayt never used sophistry in their arguments. It has been narrated that when Ibrahim the son of the prophet of Islam passed away, that day sun eclipsed. Soon a rumor prevailed that people said that eclipse of the sun is because of the death of prophet's little boy. When the prophet of Islam heard that, he summoned people to the mosque and had a lecture. After praise of God, he addressed people saying indeed the sun and the moon eclipse and they are signs of God, this is a natural phenomenon. They neither do eclipse for the death of someone for the revival of anyone. When you see, such signs go to the mosques and pray.²⁹

Discouraging people of using wrong arguments Imam Ali (a.s) also says do not say what you do not know and are not certain about, then you will be accused of that thing that you know.³⁰

Respecting the opponents and addressee

The atmosphere of debate and discussion must be filled with kindness, pleasantness and mutual understanding. The result of animosity and hatred is anger and wrath in the discussions and it will not lead to discovering the truth. Islamic teachings and the holy book of Qur'an eludes instructions in dealing with the opponents Qur'an describes the manners of prophet saying that

²⁸ Tawhid (Saduq), p. 422.

وَاللَّهُ عَلِمَكَ وَضَعْفَتْ أَمْرُكَ وَ مَا كُنْتُ ظَنَنْتُ إِلَّا أَنَّكَ أَعْلَمُ أَهْلَ الْإِسْلَامِ قَالَ الرِّضَا ع وَ كَيْفَ ذَلِكَ قَالَ الْجَائِلِيُّ مِنْ قَوْلِكَ إِنَّ عَيْسَاكُمْ كَانَ ضَعِيفًا قَلِيلَ الصِّيَامِ قَلِيلَ الصَّلَاةِ وَ مَا أَفْطَرَ عَيْسَى يَوْمًا قَطُّ وَ لَا نَامَ لَيْلًا قَطُّ وَ مَا زَالَ صَائِمًا الدَّهْرَ قَائِمًا اللَّيْلَ قَالَ الرِّضَا ع فَلِمَنْ كَانَ يَضُومُ وَ يُصَلِّي قَالَ فَخَيْرِ الْجَائِلِيِّ وَ انْقَطَعَ. التوحيد (المصدوق) ، ص: ٤٢٢

²⁹ Bihâr Al-Anwâr, vol. 79, p. 91.

انْكَسَفَتِ الشَّمْسُ يَوْمَ مَاتَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَالَ النَّاسُ انْكَسَفَتْ لِمَوْتِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ النَّبِيِّ ص فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ص حِينَ سَمِعَ ذَلِكَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَمَا بَعْدُ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ آيَاتَانِ مِنَ آيَاتِ اللَّهِ- لَا تُنْكَبَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَ لَا لِحَيَاتِهِ وَ إِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَافْرَعُوا إِلَى الْمَسَاجِدِ وَ دَمَعَتْ عَيْنَاهُ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ص تَبْكِي وَ أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ تَدْمَعُ الْعَيْنُ وَ يُفْجَعُ الْقَلْبُ وَ لَا نَقُولُ مَا يُسْحَطُ الرَّبُّ وَ اللَّهُ يَا إِبْرَاهِيمَ إِنَّمَا بِكَ لَمَحْزُونٌ.

³⁰ Gorar al-hikam, p. 765.

لا تقل ما لا تعلم فتتهم بإخبارك بما تعلم.

فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِن تَهُمَّ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًا عَلِيظًا لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (آل عمران, ١٥٩)

It is by Allah's mercy that you are gentle to them; and had you been harsh and hardhearted, surely they would have scattered from around you. So excuse them, and plead for forgiveness for them, and consult them in the affairs, and once you are resolved, put your trust in Allah. Indeed Allah loves those who trust in Him.

In addition, it describes the obedient servants of God (Ibad al-Rahman) as;

وَ عِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا (الفرقان, ٦٣)

And the servants of the Almighty who walk on the earth in humility and if the ignorant speak to them, they say: "Peace." And continues

وَ الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا (الفرقان, ٧٢)

Those who do not give false testimony, and when they come upon vain talk, pass by with dignity.

Ibn 'Ayishah narrates that a Shami man saw Imam Hasan (a.s.) riding a horse. He began insulting and cursing, but Imam Hasan (a.s.) did not talk until the man stopped. Then Imam Hasan (a.s.) greeted him saying Salam Alaykum and said, "O old gentleman! I think you are a stranger and have made a mistake about me. If you seek my forgiveness, I forgive you. If you ask something, I will give it to you. If you want to be guided, I will guide you. If you do not have an animal to ride, I will give you one. If you are hungry, I will give you food. If you do not have a dress, I will clothe you. If you are poor, I will meet your needs. If you are ousted, I will shelter you. If you bring your luggage to my house, I will be very glad to host you; my house is large and equipped."³¹

When that person saw such kindness from Imam Hasan (a.s.) regretted and asked for pardon, confessing that he was wrong about him and ahl al-Bayt.

³¹ Bihār Al-Anwār, vol. 43, p. 344.

رَوَى الْمُبَرِّدُ وَ ابْنُ عَابِشَةَ أَنَّ شَامِيًّا رَأَاهُ رَاكِبًا فَجَعَلَ يَلْعَنُهُ وَ الْحَسَنُ لَا يَرُدُّ فَلَمَّا فَرَغَ أَقْبَلَ الْحَسَنُ ع فَسَلَّمَ عَلَيْهِ وَ ضَحِكَ فَقَالَ أُيُّهَا الشَّيْخُ أَطْنُكَ غَرِيبًا وَ لَعَلَّكَ سَبَّهْتَ فَلَوْ اسْتَعْتَبْتَنَا أَغْتَبْنَاكَ وَ لَوْ سَأَلْتَنَا أَعْطَيْنَاكَ وَ لَوْ اسْتَرْشَدْتَنَا أُرْشَدْنَاكَ وَ لَوْ اسْتَحْمَلْتَنَا أَحْمَلْنَاكَ وَ إِنْ كُنْتَ خَائِعًا أَشْبَعْنَاكَ وَ إِنْ كُنْتَ غُرْبَانًا كَسَوْنَاكَ وَ إِنْ كُنْتَ مُخْتَاجًا أَغْنَيْنَاكَ وَ إِنْ كُنْتَ طَرِيدًا أَوْيْنَاكَ وَ إِنْ كَانَ لَكَ حَاجَةٌ فَضَيَّنَّاكَ لَكَ فَلَوْ حَرَّجْتَ رَحْلَكَ إِلَيْنَا وَ كُنْتَ ضَيِّقِنَا إِلَى وَقْتِ الزَّيْحَالِكِ كَانَ أَعْوَدَ عَلَيْكَ لِأَنَّ لَنَا مَوْضِعًا رَجْبًا وَ خَاهَا عَرِيضًا وَ مَالًا كَثِيرًا فَلَمَّا سَمِعَ الرَّجُلُ كَلَامَهُ بَكَى ثُمَّ قَالَ أَشْهَدُ أَنَّكَ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ وَ كُنْتُ أَنْتَ وَ أَبُوكَ أَبْغَضَ خَلْقِ اللَّهِ إِلَيَّ وَ الْآنَ أَنْتَ أَحَبُّ خَلْقِ اللَّهِ إِلَيَّ وَ حَوْلَ رِجْلَيْهِ إِلَيَّ وَ كَانَ ضَيِّقَهُ إِلَى أَنْ ارْتَحَلَ وَ صَارَ مُعْتَقِدًا لِمَحَبَّتِهِمْ.

In another case Mufazaal b. 'Omar says once I was in the mosque of Madina then Ibn Abi al-Owja' came and started talking and arguing against the existence of God and negating prophethood. He says I lost my temper and started shouting at him that you are an infidel and this and that. He replied if you are one of the followers and the student of Ja'far b. Muhammad (Imam Sadiq a.s.) he does not deal with us in this manner. He listens to us carefully, then argues with stronger demonstrations, and refutes all that we have said. This is his way of confronting us not shouting with anger.³²

About the acceptance of truth from anyone who is uttering without any fanaticism to the speaker, there is a famous saying from Imam Ali (a.s) who said: "attend to what is said and do not look at who is saying".³³

In addition, it has been narrated from the prophet of Islam saying; Wisdom is the missing of the faithful man thus take it even if it is in the mouth of hypocrites.³⁴

Moreover, the review of the debates and the discussions of ahl al-Bayt show that in many cases the opponent after the discussion address them with expressions like "May I be sacrificed for you (جعلت فداك) "my master" and a like.

Zakariyah b. Ibrahim says I visited Ja'far b. Muhammad and said I had been a Christian converted to Islam and my family and parents are Christian. Can I still live with them? Imam Sadiq answered, "do they use pork". I said no. He said then there is no problem to live and eat with them. You take care of your mother and be nice to her. When she dies do not leave her to other, rather you take care of her funeral. When I was back I was nice to her, I fed her and did all the services she

³² Bihâr Al-Anwâr, vol. 3, p. 58.

قَالَ الْمُفَضَّلُ فَلَمْ أَمْلِكْ نَفْسِي غَضَبًا وَ غَيْظًا وَ حَتْمًا فَعُلْتُ يَا عَدُوَّ اللَّهِ الْخُدْتُ فِي دِينِ اللَّهِ وَ أَنْكَرْتُ الْبَارِئَ جَلَّ قُدْسُهُ الَّذِي خَلَقَكَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ وَ صَوَّرَكَ فِي أَمَمٍ صَوْرَةً وَ نَقَلَكَ فِي أَحْوَالِكَ حَتَّى بَلَغَ بِكَ إِلَى حَيْثُ انْتَهَيْتَ فَلَوْ تَفَكَّرْتَ فِي نَفْسِكَ وَ صَدَقَكَ لَطِيفٌ حَسَبَكَ لَوْخَدْتَ دَلَالِ الْرُبُوبِيَّةِ وَ آتَارَ الصَّنْعَةِ فِيكَ فَابْتِمَّةً وَ شَوَاهِدَهُ جَلَّ وَ تَقَدَّسَ فِي خَلْقِكَ وَاضِحَةً وَ بَرَاهِينَهُ لَكَ لَايْحَةً فَقَالَ يَا هَذَا إِنْ كُنْتُ مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ كَلَّمْنَاكَ فَإِنْ ثَبِتَ لَكَ حُجَّةٌ تَبَعْنَاكَ وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ مِنْهُمْ فَلَا كَلَامَ لَكَ وَ إِنْ كُنْتُ مِنْ أَصْحَابِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ فَمَا هَكَذَا يُخَاطِبُنَا وَ لَا يَبْتَلِ دَلِيلَكَ بِجَادِلِنَا وَ لَقَدْ سَمِعَ مِنْ كَلَامِنَا أَكْثَرَ مِمَّا سَمِعْتَ فَمَا أَفْحَشَ فِي خَطَابِنَا وَ لَا تَعَدَى فِي خَوَابِنَا وَ إِنَّهُ لِلْخَلِيمِ الرَّزِينِ الْعَاقِلِ الرَّصِيدِ لَا يَغْتَرِبُهُ حُرْقٌ وَ لَا طَيْشٌ وَ لَا نَزَقٌ وَ يَسْمَعُ كَلَامَنَا وَ يُعْنِي إِلَيْنَا وَ يَسْتَعْرِفُ حُجَّتَنَا حَتَّى اسْتَفْرَعَنَا مَا عِنْدَنَا وَ طَلَبْنَا أَنَا قَدْ قَطَعْنَاهُ أَدْحَصَ حُجَّتِنَا بِكَلَامٍ يَسِيرٍ وَ خَطَابٍ قَصِيرٍ يُلْمُنَا بِهِ الْحُجَّةَ وَ يَقْطَعُ الْعُدْرَ وَ لَا نَسْتَطِيعُ لِحَوَابِهِ رَدًّا فَإِنْ كُنْتُ مِنْ أَصْحَابِهِ فَخَاطِبُنَا يَبْتَلِ خَطَابِهِ. بحار الأنوار (ط) - بيروت) ، ج ٣، ص: ٥٨

³³ Al-sara'ir, vol. 3, p 299

عن أمير المؤمنين عليه السلام، انه قال انظر الى ما قال و لا تنظر الى من قال.

³⁴ Gurar al-Hikam, p. 99.

الحكمة ضالة كل مؤمن فخذوها و لو من أفواه المنافقين.

needed. Once she asked O! my son, you did not use behave like this what happened to you, I did not see such deeds from you when you were in the religion of Christianity or when you converted to Hanafiya Islam?

I said one of the progenies of the prophet of Islam commanded me to act in this way. She said is he a prophet? I said no but the son of a prophet. She said he must be a prophet since these commands are the commands of prophets. I said there is no prophet after the last prophet but he is the son of a prophet. She said O! My son presents me the religion of Islam I want to convert to this faith.³⁵

BIBLIOGRAPHY

- Ibn Bābwayh, Saduq, Nuhammad b. Ali, Al-Tawhid, Jamee Mudareshin, Qom, 1398 H.
- Ibn Idris Hilli, Muhammad b. Mansur, Al-Sara'ir, Nashre Islami, Qom. 1410 H.
- Ibn Manzur, Muhammad b. Mukram, Lisān al-Arab, Dar al-fikr, Beirut, 1414 H.
- Ibn Shahr Ashub Mazandarani, Muhammad b. Ali, Manaqib 'Ale Abi Talib, 'Allamah publications, Qom, 1379 H.
- Ibn Shu'beh Harrani, Hasan b. Ali, 1. Tuhaf al-'Uqul, Nashre Islami, Qom. 1404 H.
- Kulayni, Muhammad b. Ya'qub, al-Kāfi, Dār al-Kutub al-Islamitah, Tehran, 1407 AH.
- Majlisi, Muhammad Bāqir, Bihār al-Anwār, Dār Ihya' al-Turath al-'Arabi, Beirut, 1403 AH.
- Ragib Isfahani, Husain b. Muhammad, Mufradat Alfaz al-Qur'an, Dar-Qalam, Beirut, 1412 H.
- Saduq, Muhammad b. Ali, Al-Khisal, Nashre Islami, Qom, 1403 H.
- Saduq, Muhammad b. Ali, Man La Yahzuruhu al-Faqih, Nashre Islami, Qom. 1413 H.
- Tabarsi, Ahmad b. Ali, Al-ihitaj, Dar al-Nu'man, Najaf, 1386 H.
- Tamimi Amudi, Gurar al-Hikam, Dar al-Kutub al-Islami, Qom, 1410 H.
- Mufid, Muhammad d. Muhammad, Al-Ikhtisas, Mu'tamar al-Sheikh Mufid, Qom, 1413 H.

³⁵ Al-Kafi, vol.2, p 161.

عَنْ زَكْرِيَّا بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: كُنْتُ نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمْتُ وَ حَجَّحْتُ فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ... فَقُلْتُ إِنَّ أَبِي وَ أُمِّي عَلَى النَّصْرَانِيَّةِ وَ أَهْلَ بَيْتِي وَ أَهْلَ بَيْتِي وَ أُمِّي مَكْحُوفَةٌ الْبَصَرِ فَأَكُونُ مَعَهُمْ وَ أَكُلُ فِي آيَاتِهِمْ فَقَالَ يَا كَلْبُونَ لِمَ الْحَزْبِ فَقُلْتُ لَا وَ لَا يَسْؤُونَهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ فَاظْطُرُّ أَمَّاكَ فَبَرِّهَا فَإِذَا مَاتَتْ فَلَا تَكُلْهَا إِلَى غَيْرِكَ كُنْ أَنْتَ الَّذِي تَعْمُومُ بِشَأْنِهَا وَ لَا تُخَيِّرَنَّ أَحَدًا أَلَا أَنْتَ بَيْتِي حَتَّى تَأْتِيَنِي بِمَنِّي إِنْ شَاءَ اللَّهُ قَالَ فَأَتَيْتُهُ بِمَنِّي وَ النَّاسُ حَوْلَهُ كَأَنَّهُ مُعَلِّمٌ صَبِيحَانٍ هَذَا يَسْأَلُهُ وَ هَذَا يَسْأَلُهُ فَلَمَّا قَدِمْتُ الْكُوفَةَ أَلْطَفْتُ لِأُمِّي وَ كُنْتُ أَطْعَمُهَا وَ أَقْلِي ثَوْبَهَا وَ رَأْسَهَا وَ أَخْدُمُهَا فَقَالَتْ لِي يَا بُنَيَّ مَا كُنْتَ تَصْنَعُ بِي هَذَا وَ أَنْتَ عَلَى دِينِي فَمَا الَّذِي أَرَى مِنْكَ مُنْذُ هَاجَرْتُ فَدَخَلْتُ فِي الْحَيْفِيَّةِ فَقُلْتُ رَجُلٌ مِنْ وُلْدِ نَيْبِنَا أَمْرِي بِهَذَا فَقَالَتْ هَذَا الرَّجُلُ هُوَ نَيْبِي فَقُلْتُ لَا وَ لَكِنَّهُ ابْنُ نَيْبِي فَقَالَتْ يَا بُنَيَّ إِنَّ هَذَا نَيْبِي إِنَّ هَذِهِ وَصَايَا الْأَنْبِيَاءِ فَقُلْتُ يَا أُمَّهُ إِنَّهُ لَيْسَ يَكُونُ بَعْدَ نَيْبِنَا نَيْبِي وَ لَكِنَّهُ ابْنُهُ فَقَالَتْ يَا بُنَيَّ دِينُكَ خَيْرٌ دِينِ عَرَضُهُ عَلَيَّ فَعَرَضْتُهُ عَلَيْهَا فَدَخَلْتُ فِي الْإِسْلَامِ وَ عَلَّمْتُهَا فَصَلَّتِ الظُّهْرَ وَ العَصْرَ وَ الْمَغْرِبَ وَ العِشَاءَ الْأَجْرَةَ ثُمَّ عَرَضَ لَهَا عَرَضٌ فِي اللَّيْلِ فَقَالَتْ يَا بُنَيَّ أَعِدْ عَلَيَّ مَا عَلَّمْتَنِي فَأَعَدْتُهُ عَلَيْهَا فَأَقْرَأْتُ بِهِ وَ مَاتَتْ فَلَمَّا أَصْبَحَتْ كَانَ الْمُسْلِمُونَ الَّذِينَ عَسَلَوْهَا وَ كُنْتُ أَنَا الَّذِي صَلَّيْتُ عَلَيْهَا وَ نَزَلْتُ فِي قَبْرِهَا. الكافي (ط - الإسلامية) ، ج ٢ ، ص : ١٦١

MÜSLÜMANLARDA MENÂKİB VE MESÂLİB GELENEĞİ

Erkan YAR*

Menâkıb ve Mesâlibin Yapısı

Menâkıb ve mesâlib; bir kimsenin başkası hakkındaki nitelemeleridir ki onların olumlu ve olumsuz, övülen ve yerilen özelliklerini içerirler. Başkası hakkındaki bu tür nitelemeler için çeşitli alanlarda farklı isimler kullanılmaktadır. Başka nesnelere ilişkili bu tür nitelemeler hakkındaki farklı kullanımların ortak özelliklerini dikkate alarak en genel bir sözcük olarak konuyu *menâkıb* ve *mesâlib* olarak isimlendirmek mümkündür. Ancak mesâlib ve menâkıb çeşitli yönlerden incelendiğinde eleştiriden farklı bir eylem olduğu açıkça görülmektedir. Menâkıb ve mesâlib eleştiriden farklıdır. Eleştiri sözcüğü asıl olarak elemek fiilinden türemiştir ki elemek de ilk anlamında bir elek kullanarak nesnelere ayrıştırmadır. Bu ayrıştırmada amaç, kişinin amacına uygun olanı diğerlerinden ayırt etmek ve onu almaktır. Nesnel evrenden düşünsel evrene taşındığında eleştiri; bir yöntem kullanmak suretiyle herhangi bir düşünce ile sistematik olarak etkileşime girmektir. Eleştiri sözcüğü Arapçada *nakd* olarak ifade edilmektedir ki *nakd* ilk nesnel anlamında bir metali dövmek suretiyle onu elverişli hale getirmek/*para* yani değer kazandırmaktır.¹

Diğer bir deyişle *nakd*; bir nesneye başka birinin bakması ve ona değer biçmesidir. Bu açıdan bakıldığında tenkit etmek; bir kimsenin bir şeye değer biçmesi yani değerlendirmesidir.

İnsanın üç temel parçadan oluştuğu günümüzde genel bir kabuldür. Bunlar da; biliş/*cognition*, eylem/*action* ve duygudur/*emotion*. İnsanın oluştuğu bu üç unsur hakkında kullanılan nitelemeler de kendi doğasına uygun olarak farklılaşmaktadır. İnsan zihninde kesinleşmiş yargılar olarak inançlar hak ve batıl olarak nitelenmektedir. Bir inancın hak olması onun olguya uyması yani gerçekliğe uygun olması anlamındayken; bir inancın batıl olması onun olgusal karşılığının olmaması anlamındadır. Batılın olgusal karşılığı olmadığından, o olguda herhangi bir amaç gerçekleştirilemez. Bu nedenle batıl, amacı olmayan her şey için de kullanılabilir. Fiil sözcüğü bir varlıkta ortaya çıkan her türlü oluşu ifade etmesine rağmen, amel söz-

* Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam Anabilim Dalı, eyar@firat.edu.tr

¹ Halil b. Ahmed, *nakd* sözcüğünün dirhemleri ayırmak ve onları insana vermek ve almak anlamında olduğunu, *inkiyâd* ve *nakd* sözcüğünün ise oyun amacıyla cezive parmakla vurmak için kullanıldığını belirtmektedir. Halil b. Ahmed, el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûni-İbrâhim Sâmîrî, Mektebet'u Hilal, trs., 5/118; Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed Avad Murab, Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001, 9/50.

cüğü insanın bir kastı gerçekleştirmek için işlediği fiiller için kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ameller iyi ve kötü olarak nitelenmektedir. İnsanın bir diğer parçasını oluşturan ahlak; insanda kalıcı ve kökleşmiş niteliklere atıfta bulunmaktadır. Ahlak alanındaki her şey övülen ve yerilen olarak nitelenmektedir. Bir kimse hakkındaki nitelemeler de gerçekte onun bu üç yönü ile ilişkili olarak gerçekleşmektedir. İnsanın bir amaç için kendisi dışında yaratıcılığının dışı vurumu olarak gerçekleştirdiği eserler yani sanat yapıtları güzel ve çirkin olarak nitelenmektedir. İnsanın zihinsel önermeleri mantık ilminin alanına girdiğinden; önermeler de ancak mantık kurallarına uygunluğu bakımından tutarlı ve tutarsız olarak nitelenebilirler. Ancak menâkıb ve mesâlibte bir insanın görüşleri, amelleri ve ahlakı nesnel olarak incelenmemekte; onu övmek ve yermek için onunla ilişkili eylemler üretilmektedir.

İnsanın başka bir kimse ile ilişkili olarak nitelemeleri *menkabe* ve *meslebe* olarak adlandırılmaktadır. Türkçe bir terim olarak meslebeyi karalama ve menkabeyi de aklama olarak ifade etmek mümkündür. Türkçede karalama; leke sürmek ve kötülük yüklemek anlamına geldiği gibi aklama da; suçsuz ve borçsuz olduğu yargısına vararak birini temize çıkarmak, tebriye etmek ve ibra etmek² anlamına gelmektedir. Kara ve ak sözcükleri bir renge atıfta bulunsa da, simgesel olarak ak temizliğe ve saflığa ve kara ise kirliliğe ve kötülüğe vurgu yapmaktadır. Menkabe sözcüğünün Arap dilinde erken dönemden itibaren yaygın bir kullanımının olmadığı söylenebilir. Çünkü ilk dönem Arapça sözlüklerde *menkabe* kullanımına rastlanılmamaktadır. Bu sözcüğün türediği *nakb*; bir duvarı delerek arakasına ulaşmak, iç organlara ulaşmak için cesedi delmek anlamına gelmektedir ki baytarın hayvanın karnındaki sarı suyun akması için derisini deldiği alete de *minkabe* denilmektedir. Nakib ise bir topluluğa tanıklık edene denilmektedir ki o kimse söz konusu topluluğun bilginleri ile birlikte olmakta, onların sözlerin iştirmek ve onların yararına ve zararına olan şeyleri doğrulamaktadır. Bununla bağıntılı olarak *nakib* (ç. *nukebâ*) ise bir topluluğa haberleri ve olayları anlatan ve onların da o kimseyi doğruladığı kişi anlamında kullanılmaktadır.³

Menâkıb ve mesâlib şahıslar hakkında olduğu gibi soylar, topluluklar ve mekânlarla ilişkili olarak kullanılmaktadır. Bu durumda menkabe kavramının anlamı fazilet kavramına yakınlaşmaktadır. Menâkıb ve mesâlib sıradan insanlar hakkında

² Hasan Eren- Nevzat Gözaydın vd., *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988, 7/793, 1/38.

³ Bu sözcüğün anlamları hakkında bkz. Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 5/179; Ebû Bekr Dirrîd el-Ezdî, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzi Münîr Baalebekî, Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1987, 1/374-375; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 9/159; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 9/159; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muḥkem'u ve'l-Muḥitu'l-A'zâm*, thk. Abdülhâmid Handâvî, Beyrut: Dâru'l-Kututbi'l-İlmiyye, 2000, 6/450-453; Muhammed b. Mukrim Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru's-Sadr, h. 1414, 1/765-770; Bazı Arap sözlük yazarları menkabe sözcüğünün övgü anlamına gelen *medh* sözcüğünden türemiş *umdûhe* sözcüğüyle aynı anlamda olduğunu belirtmektedirler. Bkz. Ahmed b. Fâris, *Mu'cem'u Mekâyisu'l-Luğa*, Thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Dimeşk: Dâru'l-Fikir, 1979, 5/308;

oluşturulmamaktadır. Belki de ilk menkabelerin sahabeler hakkında yazıldığı söylenebilir. Bu nedenle hadis eserlerinde *Kitâbu'l-Menâkib* adında bölümler ve bablar oluşturulmuştur. Örneğin Buhari'nin *Sahih* adlı eserinde muhacir ve ensar gibi sahabeden bazı ortak niteliklere sahip insanların menkabeleri anlatıldığı gibi, özel olarak bazı kişilerin menkabeleri de anlatılmaktadır. İsim verilerek menkabesi anlatılan sahabelerin kendileri hakkında bazı kimseler tarafından ilk dönemden itibaren çeşitli olumsuz inanç nitelemelerinin ve yergilerin olduğu kimselerden oluşmuş olması dikkat çekicidir.⁴ Bu anlayışın ortaya çıkardığı en önemli eğilim sahabenin faziletine ve menkabelerine ilişkin yazılan eserlerdir.⁵ Buna ek olarak sahabe hakkında inanç geliştiren ve onları çeşitli fiillerini dikkate alarak tekfir eden anlayışa karşın, genel olarak sahabeyi övme, sahabe içerisinde belirli grupları övme, ensar ve muhaciri övme, Rıdvan biatına çıkarılanları övme şeklinde anlayışlar ortaya çıkmıştır. Şia'nın, elçinin ev halkına/*ehl-i beyt* karşı olumsuz tutum geliştiren sahabeleri tekfir etmesine karşın, Ehl-i Sünnet de müjdelenmiş on/*el-aşaretu'l-mübeşşere* inancını geliştirmiş ve bu on kişinin menkabelerini anlatmayı adet edinmiştir.⁶ Muhammed'in (a.s.) eşleri hakkındaki menkâbeler de elçiden sonraki anlayışlarla ilişkilidir. Özellikle de Şia'nın onun eşleri hakkındaki anlayışını reddetmek için çeşitli menkâbeler oluşturulmuştur.⁷

Menâkib ve Mesâlibin Kaynakları

Bir kimsenin kendisi hakkındaki konuşması biyografi olarak adlandırılmaktadır. Ancak bir kimsenin bir başkası hakkındaki nitelemeleri olarak mesâlib ve menâkib, genel itibarıyla başkalarından rivayetlere dayanmaktadır ki bu da bu tür bilgilerin haber niteliğinde olması anlamındadır. Haberin olguya uygunluğunu dikkate alan kelamcılar haberi *el-haberu's-sâdik* olarak adlandırmışlardır. Ancak hadis ilmi açısından haberden çok haberi verenin nitelikleri önem arz ettiğinden muhaddisler haberi *haberu's-sâdik* olarak kavramsallaştırmışlardır. Bu ikisi arasın-

⁴ Örneğin Buhari'nin eserinde menkâbleri zikredilerek hakkında bab oluşturulan sahabeler Ömer b. Hattâb, Osmân b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib, Ca'fer b. Ebî Tâlib, Zubeyr b. Avvâm, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Zeyd b. Hârîse, Abdullah b. Ömer, Ammâr ve Huzeýfe, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Hasan ve Hüseyin, Bilâl b. Rebâh, Ebu Huzeýfe'nin mevlası Sâlim, Abdullah b. Mesûd, Fâtıma, Sa'd b. Mûaz, Muâz b. Cebel, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Ebû Talha ve Abdullah b. Sellâm'dır. Bkz. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahih*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsıru'n-Nâsir, Beyrut: Dâr'u Tûkî'n-Necât, h. 1422, 5/10-37.

⁵ Sahabenin faziletine ilişkin bağımsız eserler telif edildiği gibi sahabenin fazileti kelam eserlerinin de konusunu oluşturmuştur. Ancak kelam edebiyatında sahabenin fazileti asıl olarak imamet konusuyla ilişkilidir. Bkz. Ebu Muhammed Ali b. Ahmet İbn Hazm, *el-Fasl fi Milal ve'l Ehvâ ve'n Nihal*, Thk. Muhammed İbrâhim Nasr- Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1986, 4/181-232.

⁶ Muhibbuddîn Taberî, *Kitâbu'r-Riyâdu'n-Nadare fi Menâkibi'ş-Şecere*, Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1996.

⁷ Örneğin bkz. İbn Mansûr İbn Asâkir ed-Dımeşkî, *Kitâbu'l-Erbâin fi Menâkibi'ü Ümmehâti'l-Mü'minin Rahmeturrahîm Aleyhim Ecme'in*, thk. Muhammed Mutî el-Hâfız-Ğazve Bedir, Dımeşk: Dâru'l-Fikr, h. 1406. Bu eser her ne kadar elçinin eşlerinin menkâbelerini anlatmak üzere telif edilmiş ise de asıl olarak Aişe'nin menkâbelerinin eserde daha fazla yer aldığı görülmektedir.

daki ayırım kelimcilerin ve hadisçilerin habere bakışını açıklamaktadır. Kelamcı haberin olguya uygunluğunu araştırırken, hadisçi haberi verenin niteliklerini araştırmaktadır. Bu nedenle kelam ilminde haberin olguya uygunluğuna ilişkin ilkeler üretilmeye çalışılırken, hadisçiler haberi verenin niteliklerini incelemek için cerh ve tadil ilmini geliştirmişlerdir. Cerh ve tadil ilmi bir kimsenin kusurlarını ortaya koymak veya onun olumlu niteliklerini belirlemektedir. Menkabe ve meslebeler, raviler tarafından rivayet edilmektedir ki bu da ravilerin cerh ve tadil ilminin verilerine göre incelenmesi anlamındadır.⁸ Ancak kelam ilmi açısından haberin olguya uygunluğu asıl olduğundan, menâkıb ve mesâlib olguya uygunluğu yönünden inceleme konusu edinilmektedir.

Menkabe ve meslebe bir kimsenin başkası hakkında *tecessüs* ve *tehasşüs* yöntemiyle elde ettiği bilgiler değildir. İnsanın bilgi elde etme yöntemi olarak *his*; duyu organlarıyla elde edilen bilgiler için kullanılmaktadır. Bir kimsenin başkası hakkında duyu organlarını kullanarak elde ettiği bilgiler için de *his*lerle yani duyuyla elde edilen bilgiler denilir. Ancak *ces* asıl olarak bir kimsenin damarına dokunarak hasta veya sağlıklı olduğu yargısında bulunmaktır ki bu *his* sözcüğüne göre daha özeldir.⁹ Bununla birlikte *his* ve *ces* sözcüklerini aynı anlamda olduğunu söyleyenler de vardır. Zemahşerî, *velâ teccessesü/tecessüs* etmeyiniz ayetinin *velâ tehasşasü/tehasşus* etmeyiniz şeklinde de okunduğunu, *tecessüs*ün bir şeyi istemek ve araştırmak şeklinde de okunduğunu, nitekim *telemmüsün* de bir şeye dokunarak onun hakkında bilgi elde etmek anlamına geldiğini, “*tecessüs* etmeyiniz” yasaklamasından kastedilenin de “Müslümanların avretlerini ve ayıplarını araştırmayınız ve gizledikleri şeyleri açığa çıkarmayı istemeyiniz” şeklinde olduğunu söylemektedir.¹⁰ Başkası hakkında *tecessüs* etmenin *tehasşüs* etmekten daha özel olması, *tecessüs*ün daha özel yani gizlenmiş olan ve kesin bir bilgi elde etmek şeklindeki anlamından ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda Kur’an’da *tecessüs* yasaklanmıştır. Nitekim “*Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın. Birbirinizin gıybetini yapmayın. Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz!*”¹¹ ayetinde başkalarının örtük eylemlerini araştırmak yasaklanmıştır. Ancak “*İsa, onların inkârlarını duyumsayınca, “Allah yolunda yardımcılarım kim?” dedi. Havariler, “Biziz Allah yolunun yardımcıları. Allah’a iman ettik. Şahit ol, biz Müslümanlarız” dediler*”¹² ayetinde ise bir kimsenin başkalarının fiillerini duyularıyla kavramasına dikkat çekilmektedir.

⁸ Cerh ve tadil ilmi hakkında bkz. Emin Aşıkutlu, “Cerh ve Ta’dil”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1983, 394-401.

⁹ Râğib el-İsfehâni, *el-Müfedeât fî Ğaribi'l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdi, Beyrut: Dâru'l-Kalem, h.1412, 196.

¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/372.

¹¹ Hucûrât 49/12.

¹² Âlu İmrân 3/52.

İnsanın bir başkası veya başkaları hakkındaki nitelemeleri, herhangi bir çıkar amacıyla olumlu veya olumsuz olmaktadır. Sözelimi insanın yeryüzünde halife olarak görevlendirilmesi olgusunun simgesel anlatımında melekler insanı “*fesat çıkararak*” ve “*kan döken*” olarak nitelemişlerdir. Fesat çıkarmak soysal düzenin bozulmasını ifade ettiği gibi kan dökmek de bir kimsenin diğerine üstün gelmesi için onu yok etmek anlamını ifade etmektedir. Ancak meleklerin kendileri yeryüzünde halifelik görevine talip olduklarından “*Allah’ı hamdiyle tesbih eden ve onu takdis eden*” olarak nitelemişlerdir. Tesbih etmek bir kimsenin olumlu niteliklerini zikretmekken, takdis etmek de bir kimseyi olumsuz niteliklerden arındırmak anlamındadır. Ancak Allah, varlıklara isimler koymak şeklindeki insanın üstün özelliklerini açığa çıkardığında, insanın üstün özelliklerine işaret etmek üzere ona secde etmelerini emretmiştir.¹³

Menkabe ve Meslebenin Yazarları

Bir kimsenin başkası hakkındaki övücü ve yeric nitelemeleri genel olarak çatışma ortamlarında varlık bulmaktadır. Müslüman topluluklarda bu iki kavramın karşıt olarak gelişmesi bunun en önemli belirtisidir. Menkabe ve meslebenin dinsel alanda ortaya çıkması da bu övgü ve yergide dinsel eylemlerin dikkate alındığının göstergesidir.

Toplumların övgü ve yergi için kullandıkları nesnelere zaman ve mekâna göre değişmesi, asıl olarak kültür farklılıklarından kaynaklanmaktadır. İslam öncesinde olduğu gibi İslam’dan sonra da Arap feodalitesinin devam ettiği söylenebilir. Hatta kabilelere dayalı sosyal yapının pek çok düşmanlık ürettiği görülmektedir. Benu Ümeyye ve Benu Hâşim arasındaki düşmanlık vahyin inzal sürecinin çok öncelerine dayanmaktadır.¹⁴ Bu iki kabile arasındaki çatışma Muhammed’in (a.s.) elçi olarak görevlendirildiği dönemde de devam etmiştir. Ümeyyeoğulları’nın İslam’ı kabul etmemelerinin nedeni, Mekke’de kurdukları otoritenin yıkılmaması, kazançlarının devam etmesi vs. maddi olduğu gibi; elçinin Haşimoğulları arsından çıkması da sayılabilir. Bu nedenledir ki Ümeyyeoğulları ancak Mekke’nin fethinden sonra İslam’ı kabul etmişlerdir. Bu durumun kendi gücünü kaybeden bir topluluğun zorunlu bir eylemi olduğu söylenebilir. Kaldı ki Kur’an “*Size ne oluyor da, Allah yolunda harcamıyorsunuz. Hâlbuki göklerin ve yerin mirası Allah’ındır. İçinizden, fetihten önce harcayanlar ve savaşanlar bir değildir. Onların derecesi, sonradan harcayan ve savaşanlardan daha yüksektir. Bununla beraber Allah, hepsine de en güzel olanı vadetmiştir. Allah, bütün yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır*”¹⁵ ayetinde fetihten önce ve sonra infak edenler ve savaşların aynı derecede olmadığı ifade etmektedir. Bu anlatımda infakın savaş için yapılan harcamalar olduğu söylenebilir. Benü Ümeyye ve Benü

¹³ Bu anlatımlar için bkz. Bakara 2/30-38; A’raf 7/10-27 vd.

¹⁴ Kureyş kabilelerinden olan Benü Ümeyye ve Benü Haşim arasındaki çatışma ve düşmanlık hakkında bkz. Takiyuddin el-Makrizî, *en-Niza’ ve’t-Teğâsum fî mâ beyne Beni Ümeyye ve Beni Hâşim*, thk. Hüseyin Münis, Kahire: Dâru’l-Marife, trs.

¹⁵ Hadid 52/10.

Hâşim arasındaki çekişme ve çatışmanın tarihsel gelişimini inceleyen Makrîzî, kendisinin Şia inancına sahip olması nedeniyle Ümeyyeoğullarının mesâlibine değinmekte ve onların Kâbe'yi yıktıklarını, Allah'ın elçisini halifesiz bıraktıklarını, sahabenin boynuna kelepçe vurduklarını, namazların vakitlerini değiştirdiklerini, Müslümanların ellerine nakışlar yaptıklarını, onlardan bazılarının elçinin minberinin üzerinde yediği ve içtiğini, onların zamanında İslam yurdunda baki'de Müslümanların kadınlarının ırzına geçildiğini belirlemektedir.¹⁶

Tarihsel süreçte siyasal ve sosyal nedenlerle mezheplerin oluşması, her mezhebin kendi âlimlerini övmelerini ve karşıtlarının âlimlerini de yermelerini beraberinde getirmiştir. Menkabe ve meslebe geleneğinin önemli örneklerine bu mezhepler arası çatışmada rastlamaktayız. Bu amaçla yazılan menkabelerde bir kimsenin dinsel emir ve yasaklara bağlılığı, ritüelleri yerine getirmeye özen göstermesi zikredilirken, meslebe geleneğinde ise aynı kişi neredeyse dinden çıkmakla nitelenmektedir. Eş'ariliğin belirli nedenlerle gelişmesi, Ashâbu'l-Hadis ekolünden bazılarının Eş'ari ve onun yöntemini izleyenleri eleştirme davranışını beraberinde getirmiştir. Eş'ariliğin gelişmesi asıl olarak iktidarların Ashabu'l-Hadis yöntemi ve inançlarıyla muhaliflere cevap verememesiyle ilişkilidir. Muhalifler genel olarak akli yöntemleri kullandığından, Ashabu'l-Hadis'in nass odaklı ve akıl karşıtı yöntemiyle onlara cevap vermek imkânsızlaşmıştır. Eş'ari ve Eş'arilikle ilgili kötüllemeler bu döneme aittir. Ahvâzî'nin Eş'ari'nin mesalibini yazdığı eseri bu dönemim en önemli eserlerinden birisi olarak gösterilebilir. Ahvâzî bu eserinde Eş'ari'nin şeriatla alay ettiğini, kötülükleri işlediğini ve farz olanları terk ettiğini ifade etmektedir.¹⁷ Eş'ari eleştirisi bağlamında o, "zamanında Mutezili olan iki kimse vardır ki onlar yoldan çıkmış ve mühlid olmuşlardır. Onlar da İbnu'r-Ravendî ve Eşari'dir"¹⁸ demektedir. İbn Asâkir'in Eş'ari'yi savunmasına karşı İbn Muberrred de ona bir ret yazmış ve Ahvâzî'yi desteklemiştir.¹⁹ Bir kimseye özgü olarak vefatından sonra ortaya çıkan menakıb ve mesalib geleneğinde, bu eserleri yazarların amaçları etkili olmaktadır. Bu amaçlar da bir kimseye karşı olmak veya taraf olmaktır.

Menakıb geleneğinin en önemli eserlerinin tasavvuf alanında ortaya çıkması yadırganmamalıdır. Zühd yaşamından kurumsal sufi yaşama geçişte tasavvuf bireysel bir tutum olmaktan çıkıp, toplumsal bir yaşama dönüşmüştür. Tarikat biçimindeki yapılanmalarda velayet otoritesi ortaya çıkmıştır. Bu yapılar da veli; kendisine karizmatik liderlik niteliği bulunan kişidir. O, kendisine atılan bu karizmatik liderlik ötürü, kendisinden olağanüstü olaylar ortaya çıkan bir kimse konumuna yükselmekte ve korunmuşluk/*mahfûz* niteliği yüklenmektedir. Sufilerin menkabelerinde onların herkeste var olan özellikleri ve nitelikleri yerine, ayrıcalıklı

¹⁶ Makrîzî, *en-Niza'*, 34-35.

¹⁷ Ahvâzî, *Mesâlib*, 159

¹⁸ Ahvâzî, *Mesâlib*, 159

¹⁹ Yusûf b. Hasan Abdulhâdi İbn Müberrred, *Cemu'l-Cuyûş ve'd-Desâkir Alâ İbn Asâkir*, thk. Muhammed Fevzi Hasan Sa'd, el-Câmiatu'l-İslamiyye vi Medineti'l-Munevvere, h.1418.

özellikleri yer almaktadır. Onların ayrıcalıklı özellikleri de; faili Allah olan bazı fiillerin onda gerçekleşmesi/*kerâmet* ve onun günah işlemekten korunmuş olmasıdır/*mahfuz*.

Tasavvufun Müslümanlarda kabul edilmesi ve yaygınlaşmasının belirli nedenleri vardır. Özellikle Ehl-i Sünnet teolojisi yapısı itibarıyla başlangıçta mistik tutum ve düşüncelere kapalı olmuştur. Bunun nedeni bu ekol içerisinde gelişen bid'at anlayışıdır ki bu anlayışta bid'at; Arap toplumsal yaşamında var olmayan ve acemin yaşam ve düşüncelerinden Araplara geçen her şeyi içermektedir. Ancak Ehl-i Sünnet, Müslümanların yönettiği coğrafyada gelişen siyasal-dini olaylara ve akımlara karşı koyabilmek için iki temel olgunun kendi içerisine girişine izin vermiştir. Bunlardan birincisi felsefe ve diğeri de tasavvuftur. Bu iki olgunun Arap toplumsal ve düşünsel yaşamına girmesinin bir gereklilik olarak ortaya çıkması, karşıtların inançlarını felsefi kavram ve kanıtlarla açıklamalarına karşın Arapların kendi yaşam biçimlerini ve düşüncelerini bu ilimler olmadan savunamıyor olmasındandır.

Karşıt kavramlar karşıt olgular nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Menâkıb ve mesâlib karşıt olgular olduğundan her iki gelenek çatışma ortamlarının ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yargı destekleyen bir olgu olarak Müslümanlar arasında halkçılık/*şuûbiyye* yani halkların eşitliği hareketi ortaya çıktığında karşıtların bu geleneği ifade eden eserler yazmış olmalarıdır. Şuûbiyye hareketi başlangıç evresinde toplulukların eşitliği öğretisini geliştirmiş olmasına karşın, sonraki evrelerde acemin Araba üstünlüğü öğretisi yaygınlaşmıştır. Arapların mesâlibini yazan İbn Kelbî, asıl olarak şuûbiyyedendir. O, eserinde Araplardan hırsızlık, zina, içki içme, adam öldürme vs. kötü fiilleri işleyenleri zikretmektedir.²⁰ Câhız, Şuûbiyyeyi eşitliği benimsemiş gözükerek Arap hatipleri ayıplayanlar olarak tanımlamakta ve onların Arap hatipleri, Arapların geliştirdikleri ilimleri ve savaşları ayıpladıklarını belirtmektedir.²¹ Bağdâdî de Şuûbiyye'yi Acemi, Araba üstün görenler olarak tanımlamaktadır.²² İbn Hacer Haytemi ise Arapları öven bir eser telif etmiş ve bu eserinde Arabı sevmenin elçiyi sevmek anlamına geldiğini, Arabın zelil olması durumunda İslam'ın da zelil olacağı, Arabı aldatanların şefaatten mahrum kalacakları²³ vs. İslam'ın genel ilkelerine aykırı bazı nitelemelerde bulunmuştur. Çükü "Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve tanışmanız için sizi halklara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, kurallara en çok uyanızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır"²⁴ ayetinde insanların halklara ve

²⁰ Ebu'l-Munzir Hişam b. Muhammed es-Sâib İbn Kelbî, *Mesâlibu'l-Arab'i vel-Acem'i*, thk. Necâh et-Tâi, Beyrut: Dâru'l-Hedy'i li İhyâi't-Turâs, 2008.

²¹ Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Beyrut: Dâr'u ve Mektebet'u Hilâl, h. 1423, 3/5, 9.

²² Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak ve Beyânu'l-Firkati'n-Nâciyye*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1977, 285.

²³ Bkz. İbn Hacer el-Haytemî, *Mebleğu'l-Ereb'i fi Fahri'l-Arab'i*, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1990, 23-36.

²⁴ Hucûrât 49/13.

kabilelere ayrılmasının sadece bir kimlik ifade edeceği ancak asıl değerın insanlar tarafından benimsenen kurallara uymakla elde edilebileceği belirtilmiştir.

Menâkıb ve Mesâlib Nesneleri ve Farklılaşması

Menâkıb ve mesâlib nesnelерinin zaman ve mekâna göre farklılaşması, toplumsal kabullerle ilişkilidir. İslam'ın yayıldığı ilk dönemlerde İslam'ı bir din olarak kabul edenler, herhangi bir Müslümanın faaliyetleri sonucu onu kabul etmekteydiler. Bu durumda bir kimsenin eliyle yani aracılığıyla Müslüman olmak erdemli bir fiil olarak kabul edilmiştir. Arap dilinde bir kimse aracılığıyla Müslüman olmak, "bir kimsenin eliyle/Müslüman olmak" şeklinde nitelenmektedir.

Menkabelerde bir kimsenin yükümlülükleri dışında yaptığı ritüeller konu edilmiştir. Bu durumda da menakıbın nesnesini gece ibadeti oluşturmakta ve namazı abdesti ile sabah namazını kılmak, geceyi ibadet ve tefekkürle geçirmek anlamına gelmektedir. Hâlbuki Kur'an'da elçiyeye emredilen teheccüd, elçinin vahyin belleğine yerleşmesi ve kalıcı hale gelmesi için gecenin belirli bir zamanında kalkıp Kur'an ayetlerini okuması anlamındadır. Elçinin teheccüd eylemiyle birlikte sahabeden de bazı kimselerin de bu eylemi yaptıkları ancak bazı serzenişlerde bulduklarını Kur'an anlatmaktadır. Sahabenin bu tutumu sonrası sadece elçi için teheccüdün bir eylem olarak kaldığı görülmektedir.²⁵ Bu nedenle de gecenin insanların dinlenmesi için yaratıldığı anlayışını Kur'an vurgularken, gecenin kendi amacına uygun olarak geçirilmesi de önemsenmektedir.

Menâkıb türü eserlerde bir kimsenin yatsı abdestiyle sabah namazını kılmaması veya kıldırması, bazı zamanlarda önemli bir özellik olarak zikredilmektedir. Örneğin Kuşeyrî, el-Kettânî'den söz eden bir rivayeti aktarırken onların bir yere gittiklerinde kimseyle görüşmediklerini, eğer bir şeyh varsa ona selam verip onunla oturduklarını, sonra mescide gittiklerini Kettânî'nin gecenin başlangıcından sabaha kadar namaz kıldığını, Kur'an'ı hatmettiklerini, sonra kibleye doğru oturduklarını, o esnada tefekkür ettiklerini, sabah olduğunda da yatsı abdestiyle sabah namazını kıldıklarını belirtmektedir.²⁶ Yatsı abdestiyle sabah namazını kılmak İbrahim b. Edhem ile ilişkili olarak da rivayet edilmektedir.²⁷ Ebû Hanîfe'nin menkabelerini yazan Zehebî, Ebû Hanîfe'nin yatsı abdestiyle sabah namazını kıldığı, geceyi ibadet-

²⁵ "Şüphesiz Rabb'in, senin, gecenin üçte ikisine yakın kısmı, yarısı ve üçte birinde kalktığını biliyor. Beraberinde bir topluluk da böyle yapıyor. Allah, gece ve gündüze bir ölçü koymuştur. Sizin buna gücünüzün yetmeyeceğini bildi de sizi bağısladı. Artık, Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun" (Müzzemmil 73/70) ayetinde elçinin gece kalkma fiiline sahabenin de iştirak ettiği ifade edilmekte ve "Gecenin bir kısmında da uyanarak sana özel olarak teheccüd et, Rabbin seni övülen makama ulaştırсын" (İsrâ 17/79) ayetinde teheccüdün sadece elçiyeye özgü olduğu ifade edilmektedir.

²⁶ Abdulkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Abdulkerim Abdulhalim-Mahmûd b. eş-Şerif, Kahire: Dâru'l-Ma'rife, trs., 2/452.

²⁷ Ebû Nâim Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, (Mısır: es-Seâde, 1974), 7/385.

le ve Kur'an okuyarak geçirdiğine ilişkin rivayetlere yer vermektedir.²⁸ Ahvâzi'nin karalamalarına cevap veren İbn Asâkir, Eş'arî'nin yirmi yıl yatsı abdestiyle sabah namazını kıldığını belirten bir rivayete yer vermektedir.²⁹

Ahmet Yaşar Ocak menâkıbnameler hakkında yaptığı metodolojik bir çalışmada evliya menâkıbnamelerinin şu özelliklerinden söz etmektedir. Kahramanları gerçek ve mukaddes kişilerdir. Olayların belirli yeri ve zamanı vardır. Sırf eğlenmek, bir eşyanın veya tabiat olayının izahını yapmak için uydurulmuş değildir. Gerçek olduklarına inanılır. Yarı mukaddestirler ve bir doğma gibi kendilerini kabul ettirirler. Konu edindikleri veli hayattayken de, öldükten sonra da meydana gelebilirler. Biçim olarak son derece kısa ve sade bir anlatım tarzına sahiptirler.³⁰ Velilerin menkabeleri hakkındaki bu tespitler, onların amaçlarını dikkate aldığımızda tutarlı gözükmemektedir. Bu anlatılarda amaç herhangi bir kimseyi yüceltmek ve karizmatik özelliklerini ve niteliklerini ortaya çıkarmak olduğundan belirli bir kişi ile ilişkili olmak zorundadır. Kahramanları belirsiz olağanüstülüklerin toplumsal bilinçte var olması ve sonraki nesillere aktarılması imkânsızdır. Bu anlatılar velinin elinde ortaya çıkan olağanüstülükler olduğundan, onlarda olgu ve olayların neligini açıklamak şöyle dursun; Tanrı'nın bir fiili olarak olağanüstülüklerin gerçekleştiği iddia edilmektedir. Bu menkabelerin kahramanlarının karizmatik özelliklerine olan inanç güçlü olduğundan, bunun doğal sonucu olarak velilerin Allah tarafından doğrulandığı ve desteklendiği inancını çağrıştırmaktadır.

Velilerin menkabelerinin temel konusu keramettir. Muhammed'in (a.s.) vefatından sonra Müslümanların çeşitli kültürlerle karşılaşmalarını incelediğimizde bunların evrelerini şu şekilde açıklamak mümkündür. İlk dönemde Müslümanlar arasında ortaya çıkan siyasal tartışmalar, dinsel kavramların anlamlarını değiştirmiştir. Bu dönemde toplumsal bilinçte var olan anlamları değiştirilmiş kavramlar daha çok siyasaldır. İkinci karşılaşma dönemi olarak felsefi eserlerin tercüme edilmesi ve Müslümanların düşüncesinin felsefenin etkisine girdiği dönemdir. Bu dönemde dinsel kavramların anlamları varlık anlayışını ifade edecek şekilde biçimlendirilmiştir. Üçüncü dönemde ise tasavvufun Müslümanların yaşadığı coğrafyada yaygınlaşması sürecinde dinsel kavramlar mistik anlayışa uygun olarak anlam değişimine uğramıştır. Ehl-i Sünnet teolojisinin felsefi bilgiyi ve mistik bilgiyi benimsemesi ve meşrulaştırmasının bazı nedenleri olduğu söylenebilir. Bunlar da; muhaliflerin felsefi ve mistik bilgiyi kendi inançlarının yapılandırılmasında ve anlatımında kullanmış olmalarıdır. Kavramların tasavvufi bilgi ve eyleme uygun olarak

²⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez- Zehebî, *Menâkıbü'l-İmam Ebi Hanife ve Saâhibeyhi*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî- Ebül-Vefâ el-Afgâni, Haydarâbâd: Lecnet'u İhyâi'l-Meârifî'n--Numaniyye, 1409, 21.

²⁹ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Tebyin'u Kizbi'l-Müfterî fi mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eşarî*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'Arabi, h. 1404, 141.

³⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992, 33.

değişim süresinde veli, keramet, ilham vs. kavramlar kendi anlamlarından uzaklaştırılmış ve velinin otoritesini inşa edici ve güçlendirici anlamlar kazanmıştır.

Veli; gerçekte bir kimsenin üzerinde etki sahibi olan bir kimsenin yakınlığı yani dostluğudur. Bu anlamda Allah inananların velisi, şeytan ise inkârcıların velisidir.³¹ İlham; varlığın doğasında var olan güçlerdir ki iyilik ve kötülük insanın doğasına yerleştirilmiş; kendisini temizleyenler kurtuluşa ermiş, kendisini kirletenler de zarara uğramışlardır.³² Keramet; insanın diğer canlılarda olmayan özelliklerini anlatır ki Kur'an'ın Allah merkezli anlatım dilinde Allah'ın âdemoğluna yani beşer türüne ihsan ettiği ayırt ettirici nitelikler olarak anlaşılmalıdır.³³ Kur'an kavramlarının dönüşüm sürecinde bu kavramlar mistik öğretiye uygun olarak anlamlar kazanmıştır. Ehl-i Sünnet teolojisinde velayet otoritesi tıpkı Şia'da imamet otoritesinde olduğu gibi elçilik/*risâlet* otoritesinin yerine inşa edilmiş otorite olduğundan, elçilik otoritesine benzer olarak yapılandırılmıştır.

Veliler hakkındaki menkabe anlatılarının gerçekte ilk olarak onlarda gerçekleşen olaylar olmadığı diğer mezhepler ve dinlerdekine benzer olduğu görülmektedir. Ocak, Ehl-i Sünnet menkabeleri ile bu mezhep dışındaki diğer mezheplerde varlık bulan menkabeler arasında bir karşılaştırma yapmakta ve bu karşılaştırmada motiflerin benzer ve hatta aynı olduğunun görüldüğünü ifade etmektedir.³⁴ Bu karşılaştırma kendilerini Müslüman olarak niteleyen toplulukların kabul ettikleri velayet öğretisi ile kendilerini Hıristiyan kabul eden azizlere nispet edilen olağanüstülükler arasında yapıldığında durumun değişmediği görülecektir. Hatta bu yargıyı daha ileri götürerek çeşitli dinsel kültürlerde elçilere nispet edilen olağanüstülüklerle velilere nispet edilen olağanüstülükler arasında da bir ayrım olmadığı görülecektir.

Tasavvuf yazınında evliya menkabelerinde anlatılan olağanüstülükleri/*keramet* velinin kendisindeki olağanüstülükler ve kendisi dışındaki canlı ve cansız varlıklarda gerçekleştirdiği olağanüstülükler şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Ancak bütün bu olağanüstülükleri gerçekleştiren yani insanın alışık olduğu âdeti bozan gerçekte veli değil Allah'tır. Çünkü keramet gerçekte velinin fiili değil; Allah'ın fiili olarak nitelenmektedir. Bunun içindir ki keramet; velilik iddiasında

³¹ Bakara 2/257; Allah'ın inananların velisi olması onları Kur'an ile hidayete erdirmesindedir. Şeytanın ise inkârcıların velisi olması onlara hükmetmesi ve onları dalalete sürüklemesidir. Aynı şekilde bu anlam için bkz. Mâide 5/16.

³² Şems 7/10.

³³ Kur'an'da bir varlık türü olarak beşerin karada ve denizde yolculuk yapması, diğer canlılara kıyaslandığında temiz yiyeceklerle beslenmesi, diğer canlılardan farklı olarak ona düşünce gibi bazı özelliklerin verilmesi Allah'ın insan ikramı olarak nitelenmektedir. Bkz. İsrâ 17/70.

³⁴ Bkz. Ocak, *Menâkıpnâmeler*,93-95.

bulunan bir kimsenin iddiasını doğrulayan bu dünya yaşamında gerçekleşen âdeti bozan bir olay olarak tanımlanmaktadır.³⁵

Mesâlib tutumunun karşısında bazen fedâil tutumu çıkmaktadır. Fedâil sözcüğü fazilet sözcüğünün çoğuludur ki fadl; iktisattan yani normal olandan artan kısma denilmektedir. Bu da iki çeşittir. Bunlardan birisi yumuşaklık ve ilim gibi övülmüş ve diğeri de bir konuda olması gerekenden ziyade kızgınlık gibi yerilmiştir. Ancak fazilet daha çok övülen şeylerde kullanılmaktadır.³⁶ Kur'an'da fazilet sözcüğünün kullanımları incelendiğinde Allah'ın fazilet sahibi olduğu yani faziletin ondan ortaya çıktığı,³⁷ faziletin Allah'ın elinde olduğu ve dilediğine verdiği³⁸ belirtilmektedir. Bununla birlikte fazilet sözcüğü insana dönük olan nimetle ve rahmetle birlikte kullanılmaktadır.³⁹ Fazlın nimetle ile birlikte kullanılması yani nimetin öncelenmesi nimetin fazlın öncülü olması, rahmet ile birlikte kullanıldığında rahmetin sonra gelmesi ise fazlın sonucunu açıklamaktadır. Ancak bütün bu anlatımlarda faziletin Allah'ın elinde olduğunun ve dilediğine verdiğinin açıklanması, vahyin Allah merkezli anlatım özelliğiyle ilişkilidir.

Kişiler hakkında *fedâil* eserlerinin yazılması, onlarla ilişkili olarak kötüleme, yerme, tekfir etme vs. tutumlarına karşı ortaya çıkmıştır. Erken dönemden itibaren Müslümanların sahabe olarak kavramsallaştırdıkları ve tanımladıkları insanlar hakkında çeşitli inançlar geliştirmişlerdir. Bu inançlar arasında sahabenin tekfir edilmesi de vardır. Çeşitli mezhepler tarafından geliştirilen bu inançlara karşı diğer mezhepler de sahabe hakkında koruyucu inançlar geliştirmişlerdir. Bu inançlar arasında da en önemlisi onların amellerinin üstünlüğü yani niteliksel üstünlükleri olduğudur.

Menkabe ve Meslebe Anlatılarının Çağdaş Dinsel Söyleme Etkisi

Çağdaş dinsel söylemin önemli bir kısmını dinsel hikâye anlatıları oluşturmaktadır. Hikâye aracılığıyla bir değeri anlatmanın değerini toplumsal alanda ortaya çıkmasını ve benimsenmesini elverişli hale getirdiği söylenebilir. Bunun nedeni bu anlatıların söz konusu değerini türedi olmadığı ve tarihsel köklerinin olduğunun belirginleştirilmesidir. Bu nedendir ki Kur'an ayetlerinin önemli bir bölümünde geçmiş toplulukların yaşamları yer tutmaktadır. Bu kıssaların dinsel söylemin bir parçası olması, önceliklerden inananların üstün geldikleri ve vahyin muhataplarının

³⁵ Bkz. Abdülkâhir Tahir b. et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâb'u Usûli'd-Dîn*, İstanbul: Matbaatu't-Devle, 1928, 170; Velilerin kerametlerinin anlatıldığı menakıb türü bir eser olarak bkz. Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, Trc. Tahsin Yazıcı, İstanbul: MEB Yayınları, 1995.

³⁶ İsfehânî, *el-Müfredât*, 639.

³⁷ Allah'ın fazilet sahibi olması kendisinde olanı insanlara vermesi anlamındadır. Bu bağlamda bazı ayetlerde Allah'ın inananlara fazilet verdiği belirtilirken; diğer bazılarında Allah'ın insana fazilet indirdiği belirtilmektedir. Bu ayetler için bkz. Bakara 2/243, 251; Âlu İmrân 3/74, 152; Yûnus 10/60 vd.

³⁸ Âlu İmrân 3/73;

³⁹ Âlu İmrân 3/171, 174; Bakara 2/64; Nisâ 4/83, 113 vd.

da iman etmeleri durumunda galip geleceklerine motive olmalarını sağlamaktır. Dolayısıyla yaşanmış ve nihayete ermiş tecrübeler, yaşayanlar için model oluşturmaktadır ki bu model durumuna “güzel örneklik/*el-ustevu'n-hasene*” denilmektedir.

Tarihsel anlatımların belirli bir amacı olduğundan kötü örneklik teşkil eden anlatılar, toplumsal bilinçte varlığını sürdürmemekte ve yok olup gitmektedir. Ancak toplulukları hareket geçirecek bazı toplumsal tipler örnek olarak toplumsal bilinçte var olmaktadır. Sözgelimi her elçi geldiğinde onun karşısında bir inkarcı zalim bu hikayelerin olumsuz tiplerini oluşturmaktadır. Dinsel kıssalardaki bu olumsuz tipler, hak-batıl ve iyi-kötü gibi niteliklerin köklü olduğuna da atıfta bulunmaktadır. Ancak çağdaş dinsel söylemde hikâyeler Allah'ın gönderdiği elçilerin vahiy aracılığıyla anlatılan yaşamlarından olduğu gibi, asıl ve yoğunluklu olarak kişinin kendi benimsediği dinin ilkelerine sahip olanların menkabeleridir.

SONUÇ

Menâkıb ve mesâlib; bir kişi, topluluk, mekân, soy vs. övme ve kötüleme eylemine verilen isimlerdir. Övme ve yerme asıl olarak konu edinilen şeyin konumuna göre değişim göstermektedir. Meslebede konumun aşağısına indirgeme amaç edinilmekteyken, menkabede konumu pekiştirici anlatılar yer almaktadır. Bu eylem; karşıt tutumların sonucu olarak oluştuğundan birini anlamak diğerini de anlamayı ortaya çıkarmaktadır. Konuları dikkate alındığında meslebenin yani ayıpları ortaya koymanın menkabeden önce geliştiği söylenebilir. Çünkü meslebe olumsuz bir eylem ve menkabe de olumlu bir eylemdir. Çoğu kere olumsuz eylemler önce ortaya çıkar ve buna tepki olarak olumlama eylemi ortaya çıkmaktadır.

Meslebe ve menkabe kişilerle ilişkili olarak ortaya çıktığında söz konusu kişilerin yaşamlarından sonra ortaya çıkmıştır. Bu özellik, bir kişinin kendi yaşamından sonra başkaları tarafından ona yüklenen konumun lehinde ve aleyhinde söylentilerin ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Taraftarlar olumlu nitelikler yüklerken, karşıtlar olumsuz nitelikler yüklemektedirler. Bu nedenle de hakkında menkabe ve meselebe üretilen kişilerin konumlarını incelemek ve bu konuma uygun değerlendirmeler yapmak gerekmektedir.

Güncel olarak tarihsel kişiler hakkında meslebe anlatılarından çok menkabe anlatıları önce çıkmaktadır. Bu menkabelerin özellikle de mistik kimliği olanlar hakkında anlatılması, onların örnekliğini açıklamanın ötesinde, karizmatik kişiliğini pekiştirir niteliktedir. Bu karizmatik kişilikte de önemli öge, Allah'ın onun nedeniyle olaylardaki neden sonuç ilişkisini bozmasıdır. Ancak bu özellik, olguda olağanüstü olayları gerçekleştirmek imkan dahilinde olmadığından söylenceden öteye gitmemektedir.

Menkabe ve meslebe, tarihsel süreçte karşıt olgular olarak ortaya çıkmıştır ve çatışma temelinde gelişmiştir. Belirli yer ve zamana ait olgular özsel yer ve zamanın dışında çıkarılmaları durumunda özelliklerini yitirirler. Bu nedenle de belirli

yer zamana ait nitelemelerin güncel olarak söylemin bir elemanı olması olumsuz bir durumdur.

KAYNAKLAR

- Aşıkkutlu, Emin, "Cerh ve Ta'dil", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1983.
- Bağdâdî Abdulkâhîr, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânu'l-Firkati'n-Nâciyye*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- Bağdâdî, Abdulkâhîr Tahir b. et-Temîmî, *Kitâb'u Usûli'd-Dîn*, İstanbul: Matbaatu't-Devle, 1928.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîh*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsru'n-Nâsir, Beyrut: Dâr'u Tûki'n-Necât, h. 1422.
- Câhuz, Amr b. Bahr b. Mahbûb, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Beyrut: Dâr'u ve Mektebet'u Hilâl, h. 1423.
- Eflâki, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri*, Trc. Tahsin Yazıcı, İstanbul: MEB Yayınları, 1995.
- Eren, Hasan - Nevzat Gözaydın vd., *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Ezdî, Ebû Bekr Dirrid, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzi Münîr Baalebekî, Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1987.
- Ezherî Muhammed b. Ahmed b., *Tehzibu'l-Luğa*, thk. Muhammed Avad Murab, Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûnî- İbrâhîm Sâmirî, Mektebet'u Hilal, trs.
- Haytemî, İbn Hacer, *Mebleğü'l-Ereb'i fî Fahri'l-Arab'i*, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Tebyîn'u Kizbi'l-Müfterî fî mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eşârî*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'Arabî, h. 1404.
- İbn Asâkir, İbn Mansûr ed-Dîmeşki, *Kitâbu'l-Erbeîn fî Menâkib'i Ümmehâti'l-Mü'minin Rahmeturllahi Aleyhim Ecmeîn*, thk. Muhammed Mutîi el-Hâfız-Ğazve Bedîr, Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, h. 1406.
- İbn Fâris, Ahmed, *Mu'cem'u Mekâyisu'l-Luğa*, Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmet, *el-Fasl fî Milel ve'l Ehvâ ve'n Nihal*, Thk. Muhammed İbrâhîm Nasr- Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1986.
- İbn Kelbî, Ebu'l-Munzir Hişam b. Muhammed es-Sâib, *Mesâlibu'l-Arab'i vel-Acem'i*, thk. Necâh et-Tâi, Beyrut: Dâru'l-Hedy'i li İhyâi't-Turâs, 2008.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim Ali, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru's-Sadr, h. 1414.
- İbn Müberrred, Yusûf b. Hasan Abdulhâdî, *Cemu'l-Cuyûş ve'd-Desâkir Alâ İbn Asâkir*, thk. Muhammed Fevzi Hasan Sa'd, el-Câmiatu'l-İslamiyye vi Medîneti'l-Munevvere, h.1418.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmâîl, *el-Muhkem'u ve'l-Muhîtu'l-A'zâm*, thk. Abdulhâmid Handâvî, Beyrut: Dâru'l-Kututbi'l-İlmiyye, 2000.
- İsfehânî, Ebû Nâim Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Mısır: es-Seâde, 1974.
- İsfehânî, Râğîb, *el-Müfedât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, h.1412.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâle*, thk. Abdülkerim Abdulhalim-Mahmûd b. eş-Şerîf, Kahire: Dâru'l-Ma'rife, trs.

- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Taberî, Muhibbuddîn, *Kitâbu'r-Riyâdu'n-Nadare fî Menâkibi's-Şecere*, Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1996.
- Takiyuddin el-Makrîzî, *en-Niza' ve't-Teğâsum fî mâ beyne Beni Ümeyye ve Benî Hâşim*, thk. Hüseyin Mûnis, Kahire: Dâru'l-Marife, trs.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Menâkıbü'l-İmam Ebî Hanîfe ve Saâhibeyhi*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî- Ebû'l-Vefâ el-Afgâni, Haydarâbâd: Lecnet'u İhyâi'l-Meârifî'n--Numaniyye, 1409.

DİNİ SÖYLEMDE ELEŞTİRİ, ÜSLUP VE MEDYA

*Fikret KARAMAN**

Eleştiri

Eleştiri, güzeli, iyiyi, doğruyu, haklı olanı ortaya çıkararak yanlış önlemektir. Şu var ki eleştirinin hedefine ulaşması ve muhatap üzerinde etkili olması için usul, zaman ve ortamın uygunluğuna riayet edilmelidir. Çünkü sosyal anlamda toplumdaki aksaklıklar kültür, sanat, medeniyet gibi temel değerler objektif bir biçimde tartışıldıkça gerçekler ortaya çıkar. Cemil Meriç, eleştiriye şu basit örnekle açıklamıştır: “Tenkitçinin görevi iyi bir kitabı kötü kitaptan ayırmaktır”¹ Bu konuyu biraz daha açmak gerekirse eleştiri, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden, doğruyu yanlıştan ayırt ederek, sosyal olayları, sanata ilişkin eserleri ve toplumsal olguları bir bakıma adalet terazisine vurmaktır. Sonuçta ortaya çıkacak ve kamu vicdanının kabul edeceği; “aklın, bilginin ve zevk-i selimin sesi” olarak topluma yol gösterip rehberlik etmektir.

Buna göre, eleştiri yapanlarda da bazı özelliklerin bulunması gerekir. Bu eleştiri yapanların, niteliklerinin başında, samimiyet ve güzel ahlak gelir. Eleştiri sahibi, eleştiriye konu edilen problemi önce doğru tespit etmeli ondan sonra katkı veya tenkitte bulunmalıdır. Bu anlamda gerçek bilim insanı, haksızlığa karşı çıkarak “dur” diyebilmelidir. Sadece maziyi karalayarak “reddi mirasta” bulunmak çözümlü değildir. Zira maziyi okumadan gelecek inşa edilemez. Bu nedenle gerçek aydın, mazisine ihanet etmeden, geleceğe katkı sağlayan kimsedir. Hatta aydın gerektiğinde tartışır, fakat çağın ve kendi zaaflarının kurbanı olmamalıdır.

Az önce ifade edildiği üzere, eleştiri sahibi, güzeli çirkinden, iyiyi kötüden ayırt edecek bir yetenek ve sezgiyle olaya yaklaşmalıdır. İyi işiten bir kulağa, keskin bir göze, biçim ve içerik bakımından olaylara nüfuz edebilen bir kavrayışa sahip olmalıdır. Nitekim yazar Oscar Wilde de eleştiri hakkında; “o ince seçici ruh, neyi dâhil edip neyi dâhil etmeyeceğini belirleyen zarif hüner, eleştiri yeteneğinin en belirgin hâlidir”² diyor. Bu kabiliyet tıpkı sanat gibi doğuştan gelen, ama mutlaka bilgi, birikim ve yöntemle beslenmesi gereken bir yetenektir. Yine Wilde göre; “Eleştirinin olmadığı bir çağ ya sanatın kısırtısız durduğu, katı kurallarla sınırlandırılmış belli biçimdeki eserlerin kopyalandığı bir dönem ya da içinde hiç sanat barındırma-

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, fikret.karaman@inonu.edu.tr

¹ Cemil Meriç, Mağaradakiler, İletişim Yayınları, İstanbul, ts. 243.

² Oscar Wilde, Yalanın Yozlaşması, Nazey Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 104.

yan bir çağdır.”³ İşte bugün İslâm dünyasının en büyük sorunu da böyle bir eleştiriye dayalı tavrın; dolayısıyla gerçek anlamda entelektüel bir zümrenin bulunmamasıdır.⁴

Cedel veya Tartışma

Cedel, muhabata üstün gelmek amacıyla tartışmaktır. Cedel kelimesi Arapça kökenli bir kelime olup ipi güçlendirmek için bükmek anlamına gelmektedir. Çünkü tartışmacılardan her biri, kendi ipini büküp sağlamlaştırmaya (kendi düşüncesini üstün getirmeye) çalışır. Ya da kelimenin kök anlamı “Sura”dır. Güreşçilerden her biri rakibini yenmeye çalıştığı gibi, tartışmacılardan da her biri söz düellosunda rakibini yenmek ister. Hz. Nuh’un kavmi şöyle bir iddiada bulunmuştur: “*Dediler ki: “Ey Nuh, bizimle mücadele ettin. Hem bizimle mücadelede çok ileri gittin. Eğer doğrular- dan isen haydi bize, bizi tehdit ettiğin şeyi getir.”*⁵ Hz Lut (ve diğer peygamberlerin kendi kavimleriyle olan tartışmaları da bu kabildendir.⁶ Yeri gelmişken konu ile ilgili bakımından şu ayet ve hadis meallerine göz atalım:

*“İnsanlardan kimi var ki ne bilgisi, ne yol göstereni ve ne de aydınlatıcı bir kitabı olmadan Allah hakkında tartışır, durur.”*⁷ *“Allah kötü sözün açıkça söylemesini sevmez. Ancak haksızlığa uğrayan başka (o müstesnadır.)”*⁸ Hz. Peygamber (sav) de “İki çene kemiği arasındaki dilin korunmasını” öğütlemiştir.⁹ Bir başka hadiste ise, “Allah’a ve son güne iman eden hayır söylesin veya sussun. Allah’a ve son güne iman eden komşusuna eza etmesin. Allah’a ve son güne iman eden, konuğuna ikram etsin” buyurmuşlardır.¹⁰

Yine Hz. Peygamber (sav) bir defasında Muaz b. Cebeli devesinin terekesine almıştı. Ona “ey Muaz!” diye seslenmişti. Muaz: “Buyurun Ya Resulallah emrini dinliyorum” demişti. Bu karşılıklı hitap tarzı üç defa tekrar etti. “Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed O’nun resulü olduğuna şehadet eden kişi mutlaka cennete girer” buyurdu. Muaz “bunu insanlara haber vereyim mi?” dedi. “Haber verdiğin takdirde buna güvenirlir” buyurdu.¹¹ Bazen bir çift güzel söz düşmanları dost eder. Bir çift kötü söz de insanların kavgalarına neden olur. Yüce Allah söyle- necek söze dikkat edilmesini, insanları birbirine düşürecek ve yanlış anlamlara gelecek kaba ve çirkin sözlerden kaçınması istenmiştir.¹²

³ Oscar Wilde, Yalanın Yozlaşması, s. 106.

⁴ Alaattin Karaca, “Eleştiri Ahlakı, 25 Şubat”, Karar Gazetesi, 2019. 25.02.2019, Karar Gazetesi.

⁵ Hud/32), Hz. İbrahim (Hud/74.)

⁶ Süleyman Ateş, Kur’an Ansiklopedisi, 24/166.

⁷ Lokman,/20.

⁸ Nisa,4/148.

⁹ Buhari, Rikaak, 23.

¹⁰ Buhari, Rikaak, 23.

¹¹ Buhari, İlim, 50.

¹² Süleyman Ateş, Kur’an Ansiklopedisi, 7/46.

Bir zamanlar kalemi ve üslubu sert, aynı zamanda şiir, fikir ve edebi yönden güçlü olan rahmetli Necip Fazıl Kısakürek, eleştiriyi çok severdi. Yazılı ve sözlü ifadeleriyle muhataplarını tenkit etmekten çekinmezdi. Tasavvufla tanıştıktan sonra dozu daha da arttırmıştır. Örneğin İslam tarihçisi Muhammed Hamidullah'a, "Baidullah", modern ve çağdaş düşünceleriyle tanınan Mevdudiye "Merdudi", Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh gibi isimleri de "soytarı" gibi sıfatlarla anmıştır.¹³ Şüphesiz ki bu eleştirileri maksadını aşan bir eleştiri olarak kabul etmek gerekir.

Eleştiri Kültürü

Sosyal ilişkilerin ve hızlı iletişimin çok canlı olduğu bir çağda yaşıyoruz. Kişi bir düğmeye basmak suretiyle dünyada olup bitenleri masasına veya izlediği ekranına yansıtılabilmektedir. Böylece üzerinde yaşadığı dünyayı, çeşitli toplumları, çevreyi ve tabiatı tanıma fırsatını elde etmektedir. Artık insanın dünyada yalnız başına yaşaması, ihtiyaçlarını karşılaması ve çevresini imar etmesi mümkün değildir. Bu itibarla huzurlu bir ortamın hazırlanması için istifade edilebilecek en büyük nimetlerden biri de dil ve konuşma melekesinden yararlanmaktır. Çünkü insanın kendisini ifade etmesi ve çevresine uyum sağlaması ancak dil ve konuşma ile mümkündür. Nitekim Yüce Allah insana verilen değerleri hatırlatırken "*bir dil ve iki dudak vermedik mi?*"¹⁴ ayetiyle buna işaret etmiştir. Pratik hayatta da insan meramını ancak dil ile ifade edebilmektedir. Bazen daraldığı konularda konuşarak rahat bir nefes almaktadır. Sosyal hayata dair bütün işlemler ve şahitlikler yine dil ile yapılmaktadır. Hatta denir ki Allah, hikmeti gereği göz ve kulağı çift yaratmış, az ve öz konuşması için lisani tek yaratmıştır. Bu incelik, az konuşarak çok dinlemenin daha yararlı olduğu şeklinde de yorumlanmıştır. Diğer bir anlatımla faydasız ve boş işlerin bırakılarak az ve öz konuşulmasına işaret edilmiştir. Nitekim bir hadiste de "*kişinin başıboş ve dedikoduyu bırakması onun İslami anlayışının güzelliğindedir.*"¹⁵ Diye buyrulmuştur. Ayrıca yaratılıştaki dilin dudaklarının gerisinde tutulması da bir bakıma insanın öfkesini kontrol etmesi ve bağışlaması için olduğu söylenmiştir.¹⁶

Bununla birlikte insanların tek tip ve teslimiyetçi bir düzen içinde yaşamaları da fitrata uygun değildir. Tarih boyunca fert ve toplum, hak ve hukukunu arayamama, ararsa bile sonuca ulaşamama gibi problemlerle karşılaşmıştır. Hiçbir dönemde yönetenle yönetilen arasında tartışmalar eksik olmamıştır. Bu nedenle eleştiri kültürünün ilk kez Hz. Âdem (as) 'ın çocukları arasında başladığını ve insanlık tarihi ile eş değer bir geçmişi olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bütün olaylar göstermiştir ki, eleştiri olmazsa demokrasi ve sorumluluk da olmaz. Toplum katmanlarının arasındaki fark ancak doğru, haklı ve yerinde eleştirilerle

¹³ Mustafa Öztürk, Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? "İlahiyatın Adı ve Amaçları" makale, ENSAR, İstanbul, 2015, s.58.

¹⁴ Beled, 90/9.

¹⁵ Et-Tac, İslam Ve İman, 1.

¹⁶ Al-i İmran, 3/134.

kapatılabilir. Şu var ki eleştiri kültüründe sağduyu ile hareket etmenin önemi göz ardı edilmemelidir. Düşünen, araştıran ve toplumun yararına olan hususlar gündeme taşınmalıdır. Bu bağlamda toplumda “sosyal statü” sahibi olanların daha sorumlu ve dikkatli davranmaları gerektiği izahtan varestedir.

Yüce Allah, şeytana ve onun temsil ettiği haksızlığa körü körüne itaat edilmesini emretmiştir. Buna karşılık insanların, Allah’a yönelmeleri tavsiye edilerek sözlerin en güzeline uymaları hatırlatılmıştır. Bunu başaranlar Allah’ın doğru yola ilettiği kullar olarak müjdelenmiştir.¹⁷ Bir bakıma bal arısı, çiçekleri dolaşırken zararlı olanı bırakıp en iyisine yoğunlaşmış bal ürettiği gibi insanın da dine, akla ve fitrata aykırı düşen davranışlardan uzak durması istenmiştir. Her zaman iyilik kötülüğe tercih dilmiştir. Bilge insan İbn Fatık’ın dediği gibi kişi; “*sedeften inciyi, topraktan altını, söyleminden de hikmeti seçebilecek bir anlayışı yansıtmalıdır. Her insanın kusuru yanında mutlaka güzel yanları da vardır. Bir kişinin hata ve kusuru, onun var olan faziletlerinden yararlanmaya engel olmamalıdır.*”¹⁸ Şüphesiz ki önemli olan birey ve toplumun huzurudur. Bunun için Hz. Şit (as) ‘e atfedilen şu sözlere kulak vermek ne kadar güzeldir: “*Yaratamı tanımak, O’nun yeryüzünde halife kıldığı insana itaat etmek, ana, babaya saygılı olmak, gücü yettiğine iyilik etmek, fakirlere yardımcı olmak, gurbette olanı koruyup kollamak, doğru sözlü olmak ve adaletli olmak.*”¹⁹

İslam Dini ve Eleştiri

Hz. Peygamber (sav) ‘in yaşadığı ve vahyin nazil olduğu dönemde, iman eden sahabe büyük bir mutluluğa ermiştir. Bunlar her hususta Kur’an’ın hükmüne ve Resûlullah’ın sünnetine uymuşlardır. Kur’an ve sünnetin anlaşılmasında ihtilafa düştüklerinde Allah elçisi onlar için en büyük hakemdi. Bu husus Kur’an-ı Kerimde şöyle açıklanmıştır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah’a ve Resûlüne götürün (onların talimatına göre hareket edin); bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir.”²⁰

İslam’ın başlangıcındaki risalet nuru ve nebevi sohbetin bereketiyle inançlar sağlamdı. Müminler, sonrakiler gibi dini meselelerde tereddüt etmek yerine araştırarak vahyin haberine göre tereddütsüz tasdik ediyorlardı. Kader ve müteşabih (kapalı) konular, ayrışma nedeni olmamıştır. Çünkü Hz. Muhammed (sav) ortaya

¹⁷ Zümer, 39/17-18.

¹⁸ İbn-i Fatık, Muhtaru’s Hkem (Hikmetli Sözler), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, s.25.

¹⁹ İbn-i Fatık, Muhtaru’s Hikem (Hikmetli Sözler), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, s.25.

²⁰ Nisa;4/59.

çıkan her meseleyi açıklamış, gönülleri huzura ve sükûnete erdirmiştir. Medine'ye hicretten sonra, Müslümanların sayısı tedricen artmaya başlamış ve elde edilen topraklar daha da genişlemiştir. Bu büyümenin doğal bir sonucu olarak, çeşitli etnik gruptan muhtelif inanışa sahip pek çok insan, Müslümanların arasına katılmıştır. Bu durum insanlardaki soru sorma ve cevap alma merakını arttırmıştır. Hz. Peygamber hayatta olduğu sürece bu merakı giderme imkânı vardı. Çünkü sahabe-i kiram, pek çok konuyu camide, seyahat ve toplantı anında Resûlullah'a sormuş ve karşılığını da almıştır. Bu suretle merakları zail oluyor, kalpleri sükûnete eriyor, şüpheleri dağılıyor ve gönüllerine kâmil iman yerleşiyordu.²¹

Başka bir ayette de Yüce Allah peygamberleri kendi kavminin diliyle gönderdiğini açıklamıştır. Çünkü peygamberler ümmetlerini hidayet ve tevhide davet eden halkın dilini ve üslubunu bilmesi önem arz etmektedir. Aslında insanlık tarihi boyunca her insan birlikte yaşadığı toplumun dilini, örf, adet ve davranışlarını bilmesi gerekmektedir. Şimdi konu ile ilgili ayetin mealine birlikte bakalım:

“Biz her Peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın. Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir aziz ve hâkimdir. (İbrahim, 14/4)

Fahrettin Razi bu ayetin *“Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir.”* Kısmı ile ilgili sahabe arasında meydana gelen bir tartışmayı şöyle nakletmektedir. “Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer (ra), hidayet ve dalâlet konusunda tartışmışlardır. Hz. Ebu Bekir “hasenat Allah'tandır, seyyiat kendimizdendir. Hz. Ömer de her ikisinin Allah'tan olduğunu söylemiştir. Sahabenin bir kısmı Hz. Ebu Bekir'i bir kısmı ise Hz. Ömer'i desteklemiştir. Hz. Peygamber (sav) her ikisini dinledikten sonra İsrail, Cebrail ile Mikail arasında nasıl hakemlikte hükmetmişse ben de sizin aranızda öyle hüküm vereyim: Ey Ömer, Cebrail aynen senin söylediğin gibi, Ey Ebubekir Mikail de senin söylediğin gibi söylemişti. Bunun üzerine İsrail, bütün kaderin, onun hayrının ve şerrinin Allah'tan olduğuna hükmetti. İşte benim sizin aranızdaki hükmüm bu şekildedir.”²² İşte ashop arasındaki bu seviyeli tartışma Resulullah'ın veciz yaklaşımı ile sona erdirilmiştir.

Keza Hz. Muhammed (sav) 'in hastalığı anında başka bir tartışma daha yaşanmıştır. İslam tarihinde *“Kırtas Olayı”* olarak anılan bu olay şöyle gelişmiştir. Hz. Peygamber (sav) hastalığı ağırlaştığında; kendisine bir kalem ve kâğıt getirmesini istemiştir. Bunun gerekçesi, yazdıracağı bir mektupla insanların ihtilafa düşmelelerini önlemektir. Huzurda bulunanlardan bir kısmı, emrin yerine getirilmesini istemiştir. Fakat Hz. Ömer (r.a) 'in de içinde bulunduğu bir grup, bu sözlerin, hastalığın şiddeti ve ateşin yükselmiş olmasından dolayı söylenmiş olabileceğini düşünerek uygun görmemiş, Kur'an ve sünnetin kendilerine yeteceğini açıklamışlardır.

²¹ Abdullatif Harputi, Tenkihu'l Kalam Fi Akaid-i İslam, (Çev: F. Karaman) Kalam İlmine Giriş, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2017, s.13.

²² Fahreddin Razi, Er- Razi Fahreddin, *Tefstir-i Kebir*, Çev: Sadık Kılıç vd, Akçağ, İstanbul, 1988.

Resûlullah bu ihtilafı fark edince, “Beni rahat bırakın, yanımda tartışmayın”²³ buyurmuştur. Neticede kalem ve kâğıt getirilmemiş, vasiyet de yazılmamıştır. Daha sonra Şiiler bu olayı irdeleyecek, “eğer kâğıt, kalem getirilseydi, Hz Peygamber (sav), Hz. Ali’yi halife bıraktığını yazacaktı” şeklinde bir yorum yaparak onu kendi siyasal görüşlerine dayanak yapacaklardır.

Resulullah’ın vefatından sonra dört halife dönemi başlamıştır. Hadisi şerifte açıklandığı gibi, asırların en hayırlısı nübüvvet asrıdır. Daha sonra sırasıyla bu asra en yakın olan asırlardır: “Asırların en hayırlısı benim asrımdır. Sonra onu takip eden asır, sonra da, ondan sonra gelen asırdır.”²⁴ Görüldüğü üzere insanların en hayırlı olanları, asr-ı saadette yaşayanlardır. Sonra da sırasıyla onlara tabi olanlardır. Bunlar; Hz. Muhammed (sav) ‘in vefatından sonra kitap ve sünnet ışığında İslam’ın temel prensiplerini koruyanlardır. Bunların arasında Bedir, Uhud, ilk bey’ata katılanlar ve Hz. Peygamber (sav) tarafından Cennetle müjdelenenler de vardır. Bir bakıma onlar, sonraki nesillerin yolunu aydınlatmak üzere yükseklerde yakılan meşaleler gibidirler. İnsanlara hakkı ve doğru yolu göstermişlerdi. Kur’an-ı Kerim onların, bu özelliklerini şöyle açıklamıştır:

“Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin”. (Şura; 40/13) “Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah’ın yolundan ayırır. İşte sakınmanız için Allah size bunları emretti. (En’am; 6/153) “Onların arkasından gelenler şöyle dediler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir garaz ve kin bırakma!”²⁵

Bir hadis-i şerifte, İslam’ın temel prensiplerini ayakta tutan sahabe şöyle övülmüştür: “Ashabıma kötü söz söylemeyin! İçinizden biri uhud dağı kadar altın infak edecek olsa bile onların ne seviyesine ne de o seviyesinin yarısına erişebilir.”²⁶

Halifeler devrinde devam eden fetihlerle İslâm, kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu büyümenin doğal bir sonucu olarak Müslümanlar arasında farklı inanca meyleden unsurlar, ihtilaflar ve tartışmalar ortaya çıkmıştır. Hz. Muhammed (sav) ‘in hastalığı ve vefatı ile sahabe ve tabiîn döneminden itibaren karşılaşılan bu olaylara “ilk ihtilaflar ve tartışmalar” demek mümkündür.

İhtilaf ve Eleştirinin Nedeni

Az önce de açıklandığı üzere Hz. Muhammed (sav) ‘in vefatından sonra, yaşanan olaylar karşısında, insanların tutum, davranış ve algılamaları farklılaşmıştır. Giderek artan nifak, fitne ve fesat merkezli olaylar, din ve inanç konularından tamamen bağımsız kabul edilemezdi. Bu nedenle hicri birinci asırdan itibaren söz konusu olaylar ister istemez çevreye de yansımıştır. Özellikle halife seçimi, Hz.

²³ Buhari; Kısra ve Kayser, 3.

²⁴ Müslim, Fedailü’s-Sahabe, 51.

²⁵ Haşr; 59/10.

²⁶ Müslim; Fedailü’s-Sahabe, 54.

Osman'ın (öl.35/656) şehit edilmesi, Cemel Vakası ve Sıffin Savaşı, toplumu derinden etkilemiştir. Mevcut sıkıntılara ilave olarak bir de “*dinde katl olayı*” ve “*büyük günah*” problemi gündeme gelmiştir. Çünkü bu olayda öldüren de öldürülen de Müslümandı. Oysaki İslam'da öldürme eylemi büyük günahlardandır. Ayrıca bu gelişmelerin sonucu olarak iman, kaza, kader, insanın fiil ve iradesi de tartışmaya açılmıştır. Bu tartışmanın çıkmasında Suriye, İran, Irak ve Mısır gibi farklı coğrafyalardan İslam'a katılanların da etkileri olmuştur. Çünkü onlar Müslüman olmakla beraber eski din, kültür, örf ve adetlerini tamamıyla unutmuş değillerdi. Kader tartışmalarına açık olan eski din, kültür, örf ve adetler Müslümanların zihinlerini ve dolayısıyla hayatlarını derinden etkilemiştir.

Doğal olarak Müslümanlar, gelişen olayları ve ortaya çıkan problemi Kur'an ve sünnetin ışığında değerlendirerek çözmek istemişlerdir. Buna rağmen herkesin aynı safta yer alması mümkün olamamıştır. Bu doğal tartışma ve eleştiri itikadî mezheplerin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu gelişmeler dönemin şartlarından etkilenmiş ve bazı itikadî mezheplerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunların bir kısmı zamanla ortadan kalksa bile bir kısmı da taraftar bulmuş ve halen devam etmektedir. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemini yaşamış olan kelim âlimi merhum İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), İslam toplumunda ihtilafların ortaya çıkış nedenlerini biri genel, diğeri de özel olmak üzere iki sebebe bağlamıştır:

a) Genel sebep, İslam dininin, sosyal ve düşünce hürriyetine (hürriyet-i efkâr) önem veren bir din olmasıdır. Bu nedenle Müslümanlar, başlangıçtan itibaren bağımsızlığa, fikirlerini ve işlerini serbestçe ortaya koymaya alışmışlardır. Kral, padişah ve yöneticilerin huzurunda doğru bildiklerini serbestçe söylemekten çekinmemişlerdir. Kral ve idarecilerin heybetleri, onların fikirlerini açıklamaya mani olmamıştır. Kitap ve sünneti yorumlarken sadece taklit değil akıllarını da kullanmışlardır. Böylece Müslümanların muhakeme, araştırma, tartışma kabiliyetleri gelişmiş ve yetkilerini özgüvenle kullanmışlardır. Bu kabiliyete sahip olan herkes düşüncesini açıkça ifade etmiştir.

b) Özel sebep ise ya siyasi veya ilmidir. İslam sosyal amaçlı bir dindir. Güçlü bir hükümetin idaresinde güçlü bir toplum tesis eder. Sosyal başarı için tek siyaseti esas alır. Bireylerin ve toplumun hukukunu adaletli kanunların altında himaye eder. Çünkü İslam siyaseti adil olan siyasettir. Zulme dayalı bir siyaset değildir. İç siyasette itaat, dış siyasette ise büyüme ve gelişmeyi hedef alır. Zira esaret ve zillet İslam'ın ruhuna aykırıdır. İtaat ise mutlak değildir, sadece iyilikte ve meşru işlerin gerçekleşmesinde şarttır. Bu nedenle İslam, sağlıklı bir dünya siyaseti için, peygamberlere halef olmak üzere imamet (Devlet Başkanlığı) müessesesini zarurî görmüştür. Bu sayede Müslümanların hakları korunmuş ve adaleti sağlayan bir millet oluşmuştur.²⁷ Nitekim şu ayeti kerime de adaletli bir Müslüman toplumun

²⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Umran Yayınları, Ankara, 1981. s.107.

özelliğini bize açıklanmaktadır. “Yarattıklarımızdan, daima hakka ileten ve adaleti hak ile yerine getiren bir millet bulunur.”²⁸

Eleştiri ve Biat Kültürü

İslam toplumlarının tarihsel tecrübesi üzerinden değerlendirme yapıldığında zamanla eleştirel düşüncenin durakladığı veya yön değiştirdiği şeklinde güçlü bir kanaat oluşmuştur. Hz. Peygamber (sav) in vefatından sonra ortaya çıkan tartışmalar bu düşüncüyü desteklemektedir. Özellikle hadislerin toplanması sürecinde, taraflar sıhhati tartışmalı pek çok hadis üzerinden iktidar mücadelesi vermeyi tercih etmişlerdir. Maalesef İslam toplumunda Hz. Osman’ın şehit edilmesiyle başlayan kırılma, sadece Müslümanlar arasındaki kavgayı derinleştirmekle kalmamış aynı zamanda Hz. Peygambere isnat edilen hadisler kullanılarak mücadele adeta bir biat kampanyasına dönüştürülmüştür. Mesela Müslim’de de yer alan bir hadise göre Huzeyfe’ye Hz. Peygamber şöyle buyurmuş: “Emiri dinler ve itaat edersin. Sırtına vurulsa, malın alınsa dahi dinle ve itaat et.” Aynı şekilde İbn Sa’d’in naklettiğine göre de Hz. Peygamber “Kim biat etmeden ölürse müşrik olarak ölmüştür” buyurmuştur. Kuşkusuz bu biat kampanyası sadece Hz. Peygambere isnat edilmekle kalmamış, bazı sahabe de bu görüşe iştirak etmiştir.

Unutmayalım ki Kur’an, Hz. Peygamber’in “vahiy alan bir beşer” olduğunu değişik vesilelerle dile getirmiştir: “Ey peygamber! De ki o müşriklere: “Ben de sizin gibi bir insanım. Ancak şu var ki bana Allah tarafından ‘Sizin ilahınız/tanrınız bir tek ilah/tanrıdır’ diye vahyediliyor...”²⁹ Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere Hz. Peygamber (sav) istişareye ve eleştiriye önem vermiştir: “Vahiy dışı tasarruflarında Hz. Peygamber İslam cemaatiyle müşaverede bulunup onların makul teklifleriyle hareket etmiş ve bazı hadiseler vesilesiyle Müslümanlar tarafından tenkitlere maruz kaldığı anlar olmuştur. Bu keyfiyet, İslam’ın bünyesinde fikir hürriyetinin tabii bir neticesidir.”³⁰

Bugün İslam toplumlarında neden hukukun üstünlüğüne dayalı bir sistem inşa edilemediğini, neden hep özgürlük karşıtı otoriter rejimlerin kazandığını anlayabilmek için, galiba öncelikle beslediğimiz geleneksel İslam kültürünü sorgulamamız gerekiyor. Aslında, dinin bir bakıma araç olarak kullanıldığı hilafet ve saltanat kavgalarının dışına çıkarak, biraz olsun Hz. Peygamberin istişare ve eleştiriye açık olduğunu gösteren örnekler üzerinden bir okuma olursa günümüz İslam dünyasının eleştirel bakışa, ne kadar ihtiyacı olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Daha da önemlisi, insan hakları temeline dayalı bir demokratik sistemin esasını oluşturan hukukun üstünlüğü ve kuvvetler ayrılığı ilkelerinin halen yaşadığımız problemlerin

²⁸ A’raf, 5/181.

²⁹ Kehf, 18/110.

³⁰ Mehmed Said Hatiboğlu, “İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu” OTTO, Ankara, 2016, s. 75.

çözümünde ne kadar elzem olduğu gerçeğini daha sağlıklı bir şekilde anlamış oluruz.³¹

Entelektüel Düşünce

İlim insanların günümüzde en önemli sorunu, gerçek anlamda entelektüel ruha ve düşünceye yeterince sahip olamamalarıdır. Yahya Kemal'in ifadesiyle bunda, yönetimin "uysal ve uslu bende" isteğinin büyük payı vardır. Söz konusu egemen anlayış, aileden başlayarak, siyasete, bürokrasiye ve tüm topluma yayılmış, kişilik oluşumunu ve gelişimini baskılamıştır. Bu "sükût hâli" Cemil Meriç'in deyişiyle "kurulu düzeni savunmak" anlamına da gelir³² Oysa gerçek entelektüel "var olan durum" karşısında daimi bir muhalefet hâlinindedir. Kanaatimce ülkemizde entelektüel ruhun oluşmasındaki en büyük engel, Yahya Kemal'in işaret ettiği bu "bende" anlayışıdır. Çünkü sonuçta bürokraside, siyasette, sanatta, akademiye susarak bunu ikbale dönüştürmek isteyenler çoğunluktadır.³³

Cahillerle Tartışmak

İmam Gazâlî'ye ait olduğu ifade edilen şu söz hem anlamlı hem konumuzla ilgili olduğu için buraya almakta yarar vardır: "Cahillerle tartışmayın çünkü ben onları hiç yenedim" Zira cahil kelimesi genellikle âlim kelimesinin zıddı olarak kabul edilir. Oysa bu kelimenin türediği "chl" (cehl) kökü İslam öncesi Arap dilindeki kullanımlarına göre "hoyratlık, nobranlık, saldırganlık ve barbarlık" gibi manalara gelir. Dolayısıyla cahil nitelemesi, öncelikle problemlili, düşünceye kapalı ve saldırgan kimseyi işaret etmektedir. Buna göre cahilin karşıtı, âlimden ziyade ihtiyatlı, ağırbaşlı, ahlâklı ve medenî gibi anlamlar içeren bir kavramdır. Cehl ve cehalet kelimesinin bu anlamda kullanımı bazı ayetlerde de görülebilir. Mesela Furkan Suresinde Allah'ın has kullarının faziletli davranışları anlatılırken, "Onlar yeryüzünde ağırbaşlı şekilde yürürler, cahiller kendilerine sataşınca selâm diye karşılık verirler"³⁴ buyrulmuştur. Cahillerin sataşmaları cahiliye devrindeki Arapların kimi zaman şiddet de içeren nobranca davranışların karşılığını ifade etmektedir. Bu açıklamadan sonra İmam Gazâlî'ye nispet edilen "Cahillerle tartışmayın; çünkü ben hiç yenedim" sözü daha iyi anlaşılacaktır.³⁵

Halk Önünde Tartışmak

İnsanlar tarih boyunca düşüncelerini, bilgilerini, heyecanlarını açık hava tiyatrolarında, panayrlarda, meydanlarda ve salonlarda sözlü olarak paylaşmışlardır. Halkın huzurunda gerçekleştirilen bu söylemler bilimsel sınırı aşmadığı müddetçe hoş karşılanılmış ve toplumun heyecanına, hareketliliğine, gelişmesine vesile olmuş-

³¹ Mehmet Ocaktan, Karar Gazetesi, 11.03.2019.

³² Cemil Meriç, Mağaradakiler, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 254.

³³ Alaattin Karaca, Karar Gazetesi, İstanbul, 18.02.2019.

³⁴ Furkan, 25/63.

³⁵ Mustafa Öztürk, Karar, 29 Aralık 2018.

tur. Ne var ki halkın huzurundaki açıklamalar haksızlık, hakaret, yalan ve iftira sınırlarına vurdurulmamalıdır. Özellikle iddialarda zan ve şüphe de bulunmamalıdır. Nitekim Kur'an-ı Kerim gerçeğe dayanmayan içinde zan ve şüphe bulunan tartışmaları yasaklamıştır:

*“Ey iman edenler! Zannın çoğundan kaçının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Bir-birinizin kusurunu araştırmayın. Biriniz diğerini arkasından çekıştirmesin.”*³⁶ Diğer bir ayette ise işitilen haberin iyice araştırılması istenmektedir. Zira araştırılmadan, acele ve ön yargılı yaklaşımlar çoğu zaman telafisi güç olaylarla sonuçlanmıştır. Yüce Allah da tahkik edilmeden korku ve zan üzerine inşa edilen haberlerin dikkate alınmamasını emretmiştir: *“ Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz.”*³⁷ İslam bilginlerine göre; bu ayetin nüzul sebebi sahabeden, Velid b. Ukbe'nin zekât memuru olarak, beni Müstalik kabilesine gönderilmesi esnasında karşılaştığı olay gösterilmektedir. Ukbe bu kabilenin meskûn mahalline yaklaşıncı daha önceki ön yargıları ve korkuları ön plana çıkınca şüpheye kapılmış ve beni Müstalik kabilesinin irtidat etmiş gibi yanlış bir haberle Medine'ye geri dönmüştür. Olaydan haberdar olan Allah'ın elçisi durumu incelemek üzere Halid b. Velid'i görevlendirmiştir. Konuyu araştırmak üzere olay mahalline giden Halid, aksine yerleşim yerinde ezan okunduğunu ve büyük bir memnuniyetle karşılandığını, kimsenin zekâtını vermekten kaçınmadığını tespit ederek doğru haberle geri dönmüş muhtemel bir güç kullanma ihtimali de ortadan kalkmıştır.³⁸

Daha önce açıklandığı gibi rahmetli Necip Fazıl Kısakürek şiir ve edebiyatta güçlü bir insandı. Aynı oranda dili ve üslubu sertti. Kendisinin olduğu bir mecliste başkası haklı olamazdı. Söyleyeceğini halka açık alanlarda söylerdi. Ayrıca hiciv ve tartışmayı severdi. Özellikle tasavvufla tanıştıktan sonra belli çevrelere ve insanlara karşı daha da duyarlı hale gelmiştir. Örneğin doğu ve batıdaki ilmi gelişmeleri takip eden çağdaş bilim insanlarından Muhammed Hamidullah'a, “Baidullah”, Mevdudiye “Merdudi”, Cemaleddin Afgan ve Muhammed Abduh gibi isimlere ise, “soytarı” gibi sıfatları reva görmüştür.³⁹ Oysaki İslam bilim geleneğinde bu tür aşırılıkların yararlı olmadığı bir gerçektir. Uygun olan eleştiride tarafların birbirini dinlemesi ve cevap vermesidir. Bu mümkün olmadığı hallerde eleştirinin üslubu daha da önem kazanmaktadır.

³⁶ Hucurat, 49/12.

³⁷ Hucurat, 49/6.

³⁸ Ali Özek vd. Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.

³⁹ Mustafa Öztürk, Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? “İlahiyatın Adı ve Amaçları” makale, ENSAR, İstanbul, 2015, s.58.

Medya ve Eleştiri Ahlakı

Medya üzerinden eleştiri güçlü ve caydırıcı bir yöntemdir. Ancak bu yönetime başvurmadan önce insan hakları ve etik değerlerin dikkate alınması gerekir. Bu ilkelere bağlı kalınarak medya yoluyla yapıcı ve iyi niyetle yapılan eleştirilerin önemi tartışmasızdır. Çünkü yazılı, sözlü ve görsel basın toplumdaki sosyal hayatında büyük bir caydırıcılığı ve algı oluşturma gücü vardır. Bu nedenle medya normalde idari, askeri ve yargı erkinden sonra dördüncü kuvvet olarak ifade edilmekle beraber olağanüstü hallerde birinci kuvvet olarak rol üstlenmektedir. Özellikle hızlı iletişim, haberleşme ve sosyal medyanın hüküm sürdüğü çağımızda eleştiri ahlakı ve medya arasında yoğun bir ilişki ağı bulunmaktadır. Artık siyasi olaylar, ekonomik dengeler, iktidara ilişkin mücadeleler ve soğuk savaş taktikleri gibi dünya gündemini belirleyen gelişmelerin arka planında medya gücünün olduğu bilinen bir gerçektir. Peki, her geçen gün artarak devam eden medya operasyonları toplumları nasıl etkilemektedir? Medya üzerinden paylaşılan bilgilerin güvenilirliği hangi düzeydedir? Şimdi yer gelmişken bunları biraz daha açalım:

1- Medya denince ilk akla gelen yazılı, sözlü veya sosyal medya aracılığı ile yapılan paylaşımlardır. Bu bağlamda dergi, gazete ve kitap yolu ile kaynaklara dayalı bilimsel yöntemlerle hazırlanan metinler üzerinden yapılan eleştiriler kıymetlidir. Bunlara itibar etmek gerekir. Çünkü bu çeşit yayınlar genellikle bilimsel araştırmaya dayalı olup altında sorumluların imzaları bulunmaktadır. Bu itibarla yazılı metinler toplumun bilgi, düşünce ve kültürün oluşumunda önemli bir yer tutmaktadır. Hatta hür ve bağımsız çalışmalar, toplumların adalet, rekabet, çalışma ve kalkınmalarına pozitif katkı sağlar. Bilimsel yayınlarda tenkit, tashih ve görüş bildirmek son derece önemlidir. Çünkü ihtiyaç halinde karşı görüş de aynı yöntemlerle cevap verme fırsatını bulacaktır.

2- Serebest yazılar toplumun sosyal ahlakına şeffaf ve objektif davranışlarına güç katar. Buna karşılık rüşvet, yolsuzluk, haksızlık, şaibe, tarafgirlik ve eşitsizlik gibi olumsuz davranışları asgari düzeye çeker. Daha da önemlisi toplum katmanları arasında adalet, barış ve huzur yaygınlaşır. Bu itibarla tarihte iz bırakan milletlerin bilgi düzeyi demokrasiye bağlılıkları ve eleştiri kültürü gelişir.

3- Çağımızda çevremizi kuşatan ve algı oluşturmada önde gelen kuvvetlerden biri de sosyal medyadır. Bugün birçok organizasyon, isyan, yürüyüş, şiddet ve tahrikler söz konusu sosyal medya aracılığı düzenlenmektedir. Çoğu kez anlık mesaj, şifre, parola ve görüntülerle parlayan bu tür hareketler sağlam bir zemin üzerinden gelişmemektedir. Bilgi kirliliği ön plandadır. Kaos ve kargaşa üretilmektedir. Neyin istendiği veya neyin eleştirildiği çok bilinmez. Yakın geçmişte orta doğuda meydana gelen "*Arap baharı, İstanbul gezi olayları, Bugün Venezuela'da ortaya çıkan olaylar ile Fransa'daki sarı yelekliler*" hareketini buna örnek göstermek mümkündür.

4- İçinde yaşadığımız küreselleşme sürecinde gazete ve televizyonlar hızlı bir iletişim ağına sahiptir. Çok kolay yöntemlerle, yerel, bölgesel hatta uluslararası siyaseti, kültürü ve ekonomik hayatı etkilemektedirler. Bu rüzgârın etkisiyle bazen iktidarlar devrilir. Bazen de liderler iktidarlardan uzaklaştırılır veya itibarsızlaştırılır. Yakın tarih incelendiğinde de anlaşılacağı üzere 20. Yüzyılın ortalarından itibaren birçok oluşumun arka planında medya gücü olduğu anlaşılmıştır.

5- Yazılı ve görsel medya, ne yazık ki övme ve yerme eleştirisinde çoğunlukla ifrat ve tefriti tercih etmektedir. Özellikle haber değerini, okuyucu ve seyirci sayısını arttırmak, daha da önemlisi reklam gücünü yükseltmek adına birçok sorumluluk ilkesini hiçe saymaktadır. Bu uğurda nice insan hak, onur ve görevleri itibarıyla mağdur olmuştur. Çoğu zaman haber değeri olmayan magazin olaylar büyük başlıklar ve ilk sırada verilmektedir. Sosyolojik olarak toplum bu olaylardan etkilenmektedir.

6- Medya eleştirisinin bir yöntemi ise, karikatür, figür ve resimlerdir. Bazen sosyal medyada yer alan bir görüntü çok kısa sürede yayılmaktadır. İnsanların yüz yüze anlatamayacağı birçok ağır ve karmaşık konuyu bu yöntemle eleştirmek daha etkileyicidir. Üstelik insanlar bundan incinmez.

7- Eleştirinin ince ve esprilerle gündeme getirilmesinin diğer bir yöntemi ise, yazılı veya görsel medyada kısa film yahut komedi dilinin kullanılmasıdır. Bu hususta çok örnek verilebilir. Ülkemizde Anadolu Jet ile ilk uçuşlar başlatıldığında koltuklar oldukça dardı. Yolcular bu koltuklara alışık değildi. Bu eleştiriyi gündeme getirmek üzere bir komedi kahvede oturur, kalkınca arkasından dar ve küçük bir sandalye yapışık kalır. Bunu görenler oyuncuyu ikaz ediyorlar arkasında yapışmış koltuğu hatırlatıyorlar. O pişkince arkasına dönüp galiba "Anadolu Jet" in koltuğu yapışmış diyerek mizahi bir ifade ile cevap vermiştir.

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Yazımızın hacmi gereğince daha detayına girilmeyecektir. Görüldüğü üzere medya aracılığı ile yapılan eleştiri daha riskli ve sorumluluk gerektirmektedir. Uluorta yazılan bir haber veya bilgi denetimsiz olarak yayınlanması yazı ve fikir hürriyetiyle bağdaştırılmaz. Unutmayalım ki kişi hakları kutsaldır. Bu değerlere saygılı davranmayan toplumlar yalnız başlarına değil içinde buldukları gemi ile birlikte en büyük tehlikeyi yaşayacaklardır.

SONUÇ

Yapılan çalışmalarımızda görüldüğü üzere, eleştiri ahlaki ve kültürünün yeterince sosyal hayatımıza yansımadağı anlaşılmıştır. Bu olgunun sosyal, psikolojik, öz güven, örf ve adet gibi bazı sebeplerden kaynaklandığı söylenebilir. Her insan yaptığının doğru ve yararlı olduğuna dair bir ön yargıya sahiptir. Bu hususta öz güven söz konusudur. Çevresine göre alışa geldiği bir örf ve adet vardır. Daha da önemlisi her insan övülmeyi ve takdir edilmeyi beklemektedir. Bu duyguları taşıyan bir toplum tam gelişmiş sayılamaz. Hariçten gelecek eleştirileri de kabul etmesi beklenmez.

Eleştirinin hoşgörü ile karşılanması, bilgi ve kültürle yakından ilgilidir. Çünkü bilgi, kültür ve hoşgörü sahibi toplumlar eleştiriye önem verirler. Bunu bir tenkit ve küçük düşürme değil, katkı ve rehberlik olarak kabul ederler. Bunun İslam dinindeki karşılığı meşveret yahut istişaredir. Modern toplumlarda uygulanacak proje veya programlar bundan etkilenecek insanlarla istişare edilir. Görüş ve bilgi teatisinde bulunulur. Bazen bu tür yol haritaların daha açık ve belirleyici olması için oy bile kullanılarak çeşitli seçimler yapılmaktadır. Zira her seçim aynı zamanda çoğunluğun görüş ve düşüncelerini ifade etmektedir.

Son zamanlarda modern toplumlar yaptıkları faaliyetlerinin, girdi ve çıktılarının isabetli olup olmadığını görmek için serbest hatta ücretli denetimler talep etmektedirler. Bugün gelişmiş ülkeler, bilimsel, kültürel, siyaset, ekonomik yatırım, şirket yönetimi gibi belirleyici alanlarda eleştirileri gündeme getirecek denetim sistemleri araştırılmaktadır. Böylece eleştiri, beraberinde kalite ve başarıyı getirmektedir. Zira küreselleşen dünyamızda yenilikler ve başarılar ön plana çıkmaktadır. Aksi halde eleştiri olmadan başarı, kalite ve yenilikleri sürdürmek mümkün değildir.

KAYNAKLAR

Abdullatif Harputi, *Tenkihul Kalam Fi Akaid-i Ehli-l İslam*, (Çev: F. Karaman) Kalam İlmine Giriş, Çelik Yayınevi, İstanbul. 2017.

Ateş Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı, İstanbul, 1997.

Celaleddin Abdurrahman es-Süyuti, *Feydu'l Kadir Şerhu Camiü's-Sağir*, Darü'l Marife Beyrut,1972.

Ebi İsa Muhammed bin İsa bin Sure, *Sünen-i Tirmizi*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Ebu Abdullah Muhammed bin İsmail el- Buhari, *Sahih-i Buhari*, Darü İhyaü't-Türasi'l Arabi.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, 1992.

Fahreddin Razi, Er- Razi Fahreddin, *Tefsir-i Kebir*, Çev: Sadık Kılıç vd, Akçağ, İstanbul, 1988.

Hatiboğlu Mehmed Said, *"İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu"* OTTO, Ankara, 2016.

İbn-i Fatık, *Muhtarül-Hakem (Hikmetli Sözler)*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.

İmam Ebi'l- Hüseyin Müslim İbnü'l Hüccac el- Kuşeyri en- Niasburî, *Sahih-i Müslim*, Darü'l İhya'l-Türas Arabî, Beyrut, 1955.

İzmirli İsmail Hakla, *Yeni İlm-i Kalam*, Umran Yayınları, Ankara, 1981.

Karaca Alaattin, *"Eleştiri Ahlakı 25 Şubat "*, Karar Gazetesi, 2019.

Meriç Cemil, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, ty.

Ocaktan Mehmet, *Karar Gazetesi*, 11 Mart 2019.

Oscar Wilde, *Yalanın Yozlaşması*, Nazey Yayınevi, İstanbul, 2018.

Özek Ali vd. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.

Öztürk Mustafa, *Karar Gazetesi*, İstanbul, 12 Aralık, 2018.

Öztürk Mustafa, *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır?* "İlahiyatın Adı ve Amaçları" makale, ENSAR, İstanbul, 2015.

Sarıçam İbrahim Hz. *Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı

Yayımları, Ankara, 2003.

KERRÂMİYYE’NİN ANTROPOMORFİST ALLAH TASAVVURUNA FAHREDDİN RÂZÎ’NİN YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Abdullah ARCA*

GİRİŞ

Kerrâmiyye fırkası, ismini önderleri olan Ebu Abdullah Muhammed b. Kerrâm’dan (v.869) almıştır.¹ İbn Kerrâm yaklaşık olarak Hicri 190/806 yılında Sicistan bölgesinin Zerenc şehrine bağlı bir köyde doğmuştur.² İlk eğitimini kendi şehrinde alan İbn Kerrâm, daha sonra Horasan bölgesine gitmiştir. Nişabur’da Mürcî alimlerden zahid Ahmed b. Harb’den, Belh’te Mürci İbrahim b. Yusuf el-Makiyanî’den, Merv’de Ali b. Hucr’den ve Buhara’da Abdullah b. Malik b. Süleyman’dan ders almış, zühd ve takva konusunda Ahmed b. Harb’in tesiri altında kalmıştır.³ Bundan dolayı bazı kaynaklarda Mürcie’nin abidlerinden biri olarak zikredilmiştir.⁴ Abid ve zahid bir kişiliğe sahip olması insanların teveccühüne ve etrafında toplanmasına vesile olmuştur.

İbn Kerrâm, eğitimini tamamladıktan sonra bir müddet Sicistan’da yaşadı. Bu arada hadis rivayetine başladı. Ahmed b. Cüveybarî ve Muhammed b. Temim es-Suğdî’den hadis rivayetinde bulundu ki Zehebî ve İbn Hacer, kendisinin hadis rivayetinde bulunduğu bu iki şahsın yalancı olduklarını kaydetmiştir.⁵ İbn Kerrâm, Buhari’ye gönderdiği bir mektupta “İman artmaz eksilmez” şeklindeki bir hadisin sıhhat derecesi hakkında görüşünün ne olduğunu sorması üzerine Buhari, böyle bir hadisin olmadığını, böyle bir hadisi rivayet edenlerin şiddetli bir şekilde dövülmesi,

* Dr.Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam ABD., bilimuzmani@hotmail.com

¹ İbn Kesir, el-Hafız İmaddudin Ebu’l-Fida İsmail, *el-Bidaye ve’n-nihaye*, tah. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, (Mısır: Daru Hicr, 1997), 14:516 v

² Sem’ani, Ebu Sa’d Abdulkerim b Muhammed, *el-Ensab*, thk. Dr. Abdulfettah Muhammed Hulü, (Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, 1981), 10:375; Sönmez Kutlu, “*Muhammed b. Kerrâm*” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30:549.

³ İbn Asâkir, Ebu’l-Kasım Ali b. el-Hasan, *Tarihu medineti Dimeşk*, (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1995), 55:128. Kutlu, “*Muhammed b. Kerrâm*”, 30:549.

⁴ Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdullah, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-İber fi haberi men gaber*, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1985), 1:366; İbnu’l-İmad, Şihabuddin Ebu’l-Felah Abdulhayy, *Şezeratuz-zeheb fi ahbari men zeheb*, tah. Abdulkadir el-Arnaut, Mahmut el-Arnaut, (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1988), 3:247.

⁵ Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdullah, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizanul-itidal fi nakdi’r-rical*, (Beyrut: Daru’l-Marife, ts.) 4:21; Askalani, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Lisanul-mizan*, (Beyrut: Mektebetu’l-Metbuati’l-İslamiyye, 2006) 7:462.

ardından uzun süre hapsedilmesi gerektiğini yazıp mektubu ona geri göndermiştir.⁶

İbn Kerrâm'ın teccime dayanan Allah tasavvuru ve kalpte marifet olmasa da iman için ikrarı yeterli görmesi, dinde mübtedi' olarak görülmesine ve Sicistan valisi tarafından Garcistan'a⁷ sürgün edilmesine sebep oldu.⁸ İbn Kerrâm, Sicistan'dan çıkarıldıktan sonra düşüncelerini Gur, Garcistan ve Horasan'ın kırsal kesimlerinde köylüler arasında yaymaya devam etti. Garcistan'da bulunduğu sırada abid görünümlü olması hasebiyle pek çok kimse kendisine intisab etti. Bazı taraftarıyla birlikte Nişabur'a geldiğinde özellikle cahil ve ezilmiş köylüler onun fikirlerini kolayca benimsedi.⁹ Savunduğu görüşlerden dolayı Horasan valisi Muhammed b. Tahir'in huzurunda âlimler tarafından sorguya çekildi. İbn Kerrâm, savunduğu düşüncelerin, Allah'ın kendisine ilham ettiğini söylemesi üzerine vali tarafından Nişabur'da sekiz yıl boyunca hapsedildi.¹⁰ 865 yılında hapisten çıkınca Kudüs'e gitti. Dört yıl orada yaşadıkdan sonra da 869 yılında orada vefat etti.¹¹

Muhammed b. Kerrâm'ın reisi olduğu Kerrâmiyye mezhebi IX. yüzyılın sonlarından itibaren başta Horasan ve Mâverâünnehir olmak üzere Irak, Suriye, Hicaz ve Yemen gibi bölgelerde oldukça fazla taraftar toplamıştır. En güçlü oldukları yer Horasan ve Mâverâünnehir bölgesiydi. Kerrâmiyye, İbrâhim b. Muhâcir, İshak b. Mehmeşâz, oğlu Ebû Bekir ve Muhammed b. Heysam'ın katkılarıyla en güçlü dönemini yaşamıştır. Onların bu dönemdeki faaliyetlerinin önemli merkezi Nişâbur ve Gur'du. 980-81 yılında Sâmânî Devleti'nin valilerinden Ebü'l-Hasan Muhammed b. Sîmcür'un huzurunda Eş'arî Abdülkâhir el-Bağdâdî ile Kerrâmiyye'nin önde gelen âlimlerinden İbrâhim b. Muhâcir arasında Allah'a cisim denilip denilemeyeceği konusunda bir münazara yapılmıştır. Yine Gazneli Mahmud'un huzurunda Kerrâmîler ile Eş'arîler arasında birçok münazara düzenlenmiştir. Bunların en önemlileri, dönemin Kerrâmî âlimi Heysamiyye'nin kurucusu Muhammed b.

⁶ Zehebî, Mizanu'l-italid, 4:21.

⁷ Batıda Herat, doğuda Gur, kuzeyde Merv ve Güneyde Gazne ile çevrili bir yerdir.

⁸ Sübki, Tacuddin Ebu'n-Nasr Abdulvahab b. Ali, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-kübra*, tah. Abdulfettah Muhammed Hulu, Mahmud Muhammed et-Tanahi, (Kahire: Daru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.), 2: 304-306.

⁹ Sönmez Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", 30: 549.

¹⁰ Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Ahmed, *Tarihu'l-İslam ve vefayatu'l-meşayihî ve'l-e'lam*, tah. Dr. Ömer Abdusselam Tedmurî, (Beyrut: Daru't-Türasi'l-Arabî, 1992), 19:312; Sübki, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-kübra*, 2: 304; Askalanî, *Lisanu'l-mizan*, 7:462. Taraftarları, İbn Kerrâm'ın tutuklanmasını müneccimlerin verdiği bilgiye dayandırmışlardır. Onlara göre müneccimler Tahirî devletinin yıkılmasına Sicistan'lı bir şahın sebep olacağını haber vermişlerdir. İbn Kerrâm da Sicistan'dan gelip Nişabur'a yerleşince Tahirî devletinin yıkılmasına sebep olan kişinin o olduğu zannedilmiş ve tutuklanmıştır. Ancak sahih olan görüş şudur ki, İbn Kerrâm'ın imanı sadece kavil/söz olarak kabul etmesi, Allah'ı arş üzerinde olan bir cisim gibi görmesi ve daha başka fasid fikirlere sahip olması onun hapse girmesinde etkili olmuştur. Bk. Süheyr Muhammed Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimin mezhebu'l-Kerrâmiyye*, (Mısır: Camiatu'l-Ezher, 1971), 57-58.

¹¹ İbn Asâkir, Tarihu medineti-Dımeşk, 55:130.

Heysam ile Eş'arî âlimi İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyîni arasında gerçekleşenlerdir. Nişâbur ve Beyhak'ta 1095 yılında Kerrâmîler ile Hanefî ve Şâfiîler arasında karışıklık ortaya çıkmış, Mehmeşâz'ın soyundan gelen Kerrâmîlerin liderinin öldürülmesi ve medreselerinin tahrip edilmesiyle onların buradaki güçleri sona ermiştir.¹²

1.Kerrâmiyye'nin Allah Tasavvuru

Muhammed b. Kerrâm Allah hakkında tecsim düşüncesini benimsemiştir. Ona göre mabudunun bir cismi, sınırı, altında bir sonu ve bir yönü vardır ki, buradan arşa mülaki olur.¹³ Bağdâdî (v.429/1037) ve İsferâyîni'ye (v.406/1016) göre bu görüş, Seneviyye'nin (düalistlerin) görüşüne benzemektedir. Çünkü onların "nur" dedikleri mabudları, "zulmet"le karşılaştığı yönde son bulur.¹⁴ İbn Kerrâm, bize kadar ulaşmamış olan *Kitabu Azabi'l-Kabr* adlı eserinin giriş bölümünde mabudu hakkında "Muhakkak ki Allah, zatı itibariyle birdir ve tek cevherdir. Üst taraftan arşa temas etmektedir"¹⁵ demek suretiyle Allah'ı cevher olarak vasıflandırmıştır. Ancak Kerrâmiyye mensupları Allah için cevher lafzını kullanmazlar. Onlar cevher lafzı yerine cisim lafzını kullanmayı tercih ederler.¹⁶ İbn Kerrâm mabudunun arş üzerinde bulunduğunu, zatı itibariyle yukarıda olduğunu belirterek onun hakkında yer değiştirmeyi, bir halden başka bir hale geçişi ve aşağı inmeyi caiz görmüştür.¹⁷ İbn Kerrâm Allah'ı ağırlıklı da vasıflandırmıştır. Yukarıda ismi zikredilen eserinde "Gökler yarıldığı zaman"¹⁸ ayetinin tefsirini şu şekilde yapmıştır: "Gökler kendi üzerindeki Rahmân'ın ağırlığından yarılr." Yine aynı kitabında Allah hakkında bir bölüm açmış ve "*Babu Fi Keyfuyetillahi Azze ve Celle*"¹⁹ başlığını kullanmıştır ki ne Mu'tezile'den ne de Ehl-i Sünnetten hiç bir âlim Allah hakkında böyle bir başlık kullanmayı uygun görmemiştir.

Kerrâmiyye mensupları Allah'ın arşa istivâ etmesinin keyfiyeti hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bazıları Allah'ın, arşın bazı parçaları üzerinde bulunduğunu iddia ederken, bazıları arşı tamamen doldurduğunu söylemiştir. Onlara göre Allah, arşa temas ettiği yerde ne arşın dışına taşar ne de arşa herhangi bir şey ondan fazla kalır. Dolayısıyla O'nun genişliği arşın genişliği kadardır. Sonraki

¹² İbn'ül-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kamil fi't-tarih*, 1. Baskı, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987),8:506; Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", (Ankara: TDV. Yayınları, 2002), 25:294

¹³ Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed *el-Farku beyne'l-F-firak ve beyanu firketi'n-naciyeti minhum*, (Kahire: Mektebetu İbn Sinâ, ts), 189.

¹⁴ Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-F-firak*, 189; İsferâyîni, Ebu İshak Rûknüddin İbrahim b. Muhammed, *et-Tabsir, fi'd-din ve temyizi'l-firakati'n-naciyeti ani'l-firaki'l-halikin*, tah. Kemal Yusuf el-Hût, (Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1983), 111.

¹⁵ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, tah. Ali Emir Mehna-Ali Hasan Gafur, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1998), 1:124.

¹⁶ İsferâyîni, *et-Tabsir, fi'd-din*, 112.

¹⁷ Şehristânî, *el-Milel* 1:124.

¹⁸ İnfîtâr, 82/1.

¹⁹ Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-firak*, 192.

Kerrâmîler ise Allah'ın yön itibariyle üstte ve arşın hizasında bulunduğunu ileri sürmüştür.²⁰ Kerrâmîyye'nin Abidiyye fırkasına mensup olanlar "Allah ile arş arasında öyle bir mesafe ve uzaklık vardır ki, cevherlerle doldurulması durumunda ancak birleşebilir" demiştir. Kerrâmîyye'nin mütekellimi olan Muhammed b. Heysam ise Allah ile arş arasında sonsuz bir mesafe bulunduğunu ve Allah'ın ezeli olarak âlemden farklı olduğunu ifade etmiş, Allah için mekân tutmayı ve arşın hizasında bulunmayı reddetmiş ancak fevkiyeti kabul etmiştir.²¹

Kerrâmîyye'nin çoğunluğu Allah için cisim lafzını kullanmıştır. Cisim lafzıyla, Allah'ın zatiyla kaim olduğunu kastettiklerini, çünkü kendi düşüncelerine göre cismin tanımının bu şekilde olduğunu belirtmişlerdir. Kendi nefisleriyle kaim olan iki şey hakkındaki hükümlerini buna dayandırarak, bu iki şeyin birbirleriyle ya yakın (mütecavir) veya birbirinden uzak ve ayrı (mütebayin) olduklarını söylemişlerdir. Bazıları yakınlığı arşla birliktelik olarak, bazıları da ayrılık olarak kabul etmiştir. Bazen de şöyle demişlerdir: "Ya her iki mevcuttan biri diğeriyle ilişkilidir. Tıpkı cevherle birlikte araz gibi. Ya da onun bir cihetindedir. Allah araz değildir. Çünkü kendi nefsiyle kaimdir. Bu durumda âlemin bir cihetinde bulunması zorunlu olmaktadır. Sonra cihetlerin en yükseği ve en şerefli üst cihet olduğuna göre Allah üst cihettedir ve buradan görülecektir."²²

Son olarak Bağdadî'nin aktardığına göre Kerrâmîyye'nin şeyhlerinden olan İbrahim b. Muhacir, kendisinden önce kimsenin söylemediği bir düşünceyi dile getirmiştir. O, Allah'ın isimlerinin hepsinin O'nda olan arazlar olduğunu, aynı şekilde her müsemmanın isminin de onda araz olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Allah ismi, kadim olan bir cisimde yerleşmiş olan arazdır. Rahmân başka bir arazdır. Rahim üçüncü arazdır, Hâlık dördüncü arazdır. Böylece Allah'ın bütün isimleri arazdır ve her bir isim diğerinden farklıdır. Örneğin Allah ismi Rahmân isminden ayrıdır. Rahmân ismi rahim isminden ayrıdır. Rahim ismi de hâlık isminden ayrıdır. Bağdadî, bu kişiyle Samanî ordusu komutanı Ebu'l-Hasan Muhammed b. İbrahim'in huzurunda münazara yaptığını kendisini ilzam edip şöyle demek durumunda bıraktığını ifade etmiştir: "Mabud kadim cisimdeki bir arazdır. Ben de araza değil cisme ibadet ediyorum."²³

2. Fahreddin Râzî'nin Kerrâmîlerle Münasebeti

Râzî, kelim, felsefe ve tefsir ilmi başta olmak üzere birçok alanda eserler yazan önemli bir İslam âlimidir. Gençliğinden itibaren ilim elde etmek amacıyla çok şehirlere yolculuk yapmıştır. Simnan, Merağ, Horasan, Maverannahir, Harizm, Buhara, Semerkant, Serahs, Herat, Bamiyan, Tus, ve Gazne onun ilim için gittiği

²⁰ Şehristânî, *el-Milel*, 124-125; Bağdadî, *el-Farku Beyne'l-Firak*, 192.

²¹ Şehristânî, *el-Milel*, 1:125.

²² Şehristânî, *el-Milel*, 1:125.

²³ Bağdadî, *el-Farku beyne'l-firak*, 197.

şehirlereindir.²⁴ Râzî, bu şehirlerde teşbih düşüncesine sahip olduğunu düşündüğü Kerrâmiyye ve Hanbelîlerle, ta'til düşüncesini savunan Mu'tezile'yle, Şia mensuplarıyla ve Maturidî kelimacılarla çeşitli konularda ilmi münazaralar yapmış, onların görüşlerini eleştirmiştir. *el-Münazarat* adlı eserinde yolculuk yaptığı bazı şehirlerdeki ilim adamlarıyla münazaralar yaptığını, onlara akli ve nakli delillerle doyurucu cevaplar verdiğini, oradaki halkın ilmini takdir ettiklerini, kendisine ilgi gösterdiklerini ve güzel bir şekilde ağırladıklarını kaydetmiştir.²⁵

Râzî, Allah hakkında tenzih akidesine sahiptir. O, mahlûkata ait olan tüm sıfatları Allah'tan nefyetmiştir. Yazmış olduğu *Esasû't-Takdis fi İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde Kerrâmiyye gibi teşbih ve tecsim düşüncesine sahip olan mezhepleri, görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Râzî bu eserinde ilk olarak Allah'ın varlığının ispatının gerekliliğini ortaya koyduktan sonra, O'nun benzerinin olmadığını, cisim olmadığını ve bir mekânda bulunmadığını akli ve nakli delillerle ispat etmeye çalışmıştır. Eserinin ikinci bölümünde ise, Kur'an'da ve hadislerde geçen bütün haberi sıfatları ele alarak onları Kur'an'ın muhtevasına uygun olarak tevil etmiştir. Fahreddin Râzî'nin tevil anlayışının ve bu konudaki hassasiyetinin anlaşılması için kaynaklarımızda geçen bir olaya değinmekte yarar vardır.

İslam Tarihinin bazı kaynakları Hicri 595 senesinde Horasan'da meydana gelen bir olaydan söz ederler ve bu olayın ortaya çıkmasının müsebbibi olarak da Fahreddin Râzî'yi gösterirler. Zehebî ve İbnu'l-İmad eserlerinde bu olayın baş sorumlusu olarak Râzî'yi gösterip "Fitnetu Fahrüddin Râzî" tabirini kullanmışlardır.²⁶ İbni Kesir ve İbnu'l-Esir ise Horasan'da büyük bir fitnenin vuku bulduğunu ve bu fitnenin sebebinin de Râzî olduğunu zikretmişlerdir.²⁷ Bu kaynakların belirttiğine göre olay şu şekilde gerçekleşmiştir:

Fahreddin Râzî, Gazne hükümdarı sultan Giyaseddin el-Gurî'nin yanına gelmişti. Giyaseddin ona ikramda bulunmuş, Herat şehrinde ders vermesi için ona bir medrese yaptırmıştı. Gurluların çoğu Kerrâmî oldukları için Eş'arî ekolünden olan Râzî'den hoşlanmadılar. Sultanın kendisine yakınlık göstermesi de onların çok ağırlarına gitti. Bundan dolayı onu hükümdarın yanından uzaklaştırmak istediler.

²⁴ Râzî'nin yaptığı geziler için bkz. Râzî, Fahreddin, Muhamed, b. Ömer. *el-Münazarat*, Tah. Arif Tamir, 1. Baskı, (Beirut: Muessesetu İzzuddin, 1992) İbnu'l-Kiftî, Cemaleddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf, *Tarihu'l-Hükema*, (Berlin: 1908), 313 vd.; İbn Ebi Usaybia, Muvaffikuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Kasım, *Uyunu'l-Enba Fi Tabakati'l-Etibba*, (Kahire: Matbaatu'l-Vehbiyye, 1883), 2: 23 vd; İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed, *Vefayatu'l-a'yan ve ebnau ebnai'z-zaman* Tah. Dr. İhsan Abbas, (Beirut: Daru Sadr, ts.), 4:250; Süleyman Uludağ, *Fahreddin Razi*, Türk Büyüklere/132, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 5 vd.

²⁵ Bkz. Râzî, *el-Münazarat*, 103; Uludağ, *Fahreddin Razi*, 6.

²⁶ Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihu'l-İslam ve vefayatu'l-meşahiri ve'l-a'lam*, tah. Dr. Ömer Abdusselam Tadmuri, 1.Baskı, (Beirut: Daru't-Turasi'l-Arabi, 1997), 42: 22; İbni İmad, Şihabuddin Ebu'l-Felah Abdulhayy. *Şezeratuz-zeheb fi ahbari men zeheb*, tah. Abdulkadir el-Arnaut, Mahmut el-Arnaut, (Beirut: Daru İbn Kesir, 1988), 4: 521.

²⁷ İbni Kesir, *el-Bidaye ven-Nihaye*, 16: 688; İbnu'l-Esir, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed, *el-Kamil fi't-tarih*, tas. Muhammed Yusuf Dekkak, (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 10: 262.

Onun için Hanefî ve Kerrâmî fakihlerinden bir topluluk ile Şafiîler'den bir grup âlimi bir araya getirdiler. Şeyh İbn Kudve olarak bilinen, Kerrâmîler arasında büyük itibar sahibi saygın bir şahsiyet olan Kadı Mecdüddin Abdulmecid b. Ömer de bu toplantıda hazır bulundu. Kendisi, Kerrâmîyye mezhebine mensuptu. İbni Heysam'a da intisabı vardı. Râzî ile münazara yaptı. İkisi de münazaranın usulü dışına çıkıp birbirlerine hakaret etmeye başladılar. Ertesi gün halk büyük camide toplandı. Vaizin biri kalkıp konuşmaya başladı ve şöyle dedi: "Ey insanlar! Bizler ancak bizce Rasûlullah'tan sabit ve sahih olarak geldiğine inandığımız hadisleri kabul ederiz. Aristoteles'in ilmine, İbn Sina'nın küfür dolu sözlerine, Farabî'nin felsefesine ve Râzî'nin karıştırarak ortaya çıkardığı iddialarına gelince, biz bunları bilmeyiz ve söylemeyiz. Bizim bilip söylediğimiz şey, sadece Allah'ın kitabı ve Resulünün sünnetidir. Peki, dün Allah'ın dinini ve Resulünün sünnetini savunan bir İslâm âlimine delilsiz konuşan biri tarafından ne diye sövülüp hakaret edilmişti?" Vaizin bu konuşması üzerine oradaki halk bağırma ve ağlamaya başladı. Kerrâmîler de ağlayıp yardım istediler. Her taraftan insanlar Râzî'ye saldırmaya başladılar. Neredeyse onu öldüreceklerdi. Bu hususta halkın ileri gelenlerinden bir grup da onlara yardımcı oldu. Durumu ve olup bitenleri sultana anlattılar. Sultan askerlerini halka gönderip onları yatıştırdı ve Râzî'yi ülkesinden çıkarma sözünü verdi. Horasan'dan çıkarılan Râzî de Herat'a dönmek zorunda kaldı.²⁸ İşte bu nedenle Râzî'nin kalbi Kerrâmîler'e karşı öfkeyle dolup taşıtı. Onlara olan düşmanlığını her yerde ve mekânda dile getirmeğe başladı.²⁹

Tarih kitaplarımızın bir kısmı her ne kadar bu olayın müsebbibi olarak Râzî'yi göstermiş olsalar da bize göre bu olayı büyütüp bu hale gelmesine sebep olanlar Kerrâmîlerdir. Çünkü sultanın, tenzih akidesini savunan birine yakınlık duyup ona ikramda bulunması ve Herat'ta onun için bir medrese yaptırması Kerrâmîlerin ağırlarına gitmişti. Bununla birlikte Râzî, onların sahip olduğu görüşleri eleştiren biriydi. Râzî, sürekli olarak teşbih ve tecsim düşüncesini eleştiriyor, bu düşüncenin yanlışlığını delillerle ortaya koyuyordu. Bu sebeple Kerrâmîler, Râzî'nin Horasan'a gelmesini, orada kalmasını ve düşüncelerini orada yaymasını istemiyorlardı. Bunun neticesinde halkı galeyana getirerek ve de hükümdarın yanında onu kıymetten düşürerek şehirden gönderilmesini sağladılar.

Tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren Kerrâmîler, Allah hakkındaki teşbih ve tecsim anlayışlarından dolayı Ehl-i Sünnet âlimlerinin haklı eleştirilerine maruz kalmışlardır. Bundan dolayı her fırsatta Ehl-i Sünnet âlimlerine karşı kin ve düşmanlık beslemekten geri durmamışlardır. Râzî ile yaptıkları ilmi münazarada onunla baş edemedikleri için ondan nefret etmiş, ona karşı kin beslemiş ve yaşadığı şehirden onu kovmuşlardır. Hatta bazı kaynaklarda Râzî'nin Kerrâmîler tarafından

²⁸ Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 42: 22; İbnu'l-Esir, *el-Kamil*, 10: 262.

²⁹ İbni Kesir, *el-Bidaye ven-nihaye*, 16: 688.

zehirlendiği ve bu sebeple de öldüğü kaydedilmiştir.³⁰ Yine Râzî'nin ölüm haberini alan Kerrâmîlerin büyük sevinç duydukları belirtilmiştir.³¹ İbn Hallikân, Râzî vefat edince gündüzün sonlarına doğru vasiyet edildiği yere gömüldüğünü kaydetmiştir.³² İbnu'l-Kıftî ise halkın onun cesedini mezardan çıkarıp parçalamasından korkulduğu için Râzî'nin Herat'ta evinde gömüldüğünü belirtmiştir.³³ Tüm bu bilgiler Râzî'nin onlara öfke duyup kin ve düşmanlık beslemesinden ziyade Kerrâmîlerin, Râzî'nin eleştirilerine karşı tahammüllerinin olmadığını ortaya koymaktadır. Bazı kaynaklarda Râzî'nin Kerrâmîler tarafından zehirlendiğinin iddia edilmesi, yine Râzî'nin ölüm haberini aldıklarında sevinç çığlıklarını atmaları onların kin ve düşmanlık beslemede Râzî'den çok daha ilerde olduklarını göstermektedir.

3. Kerrâmiyye'nin Allah Tasavvuruna Râzî'nin Yönelttiği Eleştiriler

Râzî'nin Kerrâmiyye'yi eleştirdiği konulara geçmeden önce eleştiri kavramına kısaca değinmek gerekir. Eleştiri, bir insanı, bir konuyu, bir yapıtı veya bir düşünceyi inceleyip doğru ve yanlış yönlerini ortaya çıkarma faaliyetidir. Eleştiride amaç, doğru ve isabetli olanı ortaya koymak, yanlış ve eksik olanın yanlışlığını ve eksikliğini göstermektir. Eleştiri amaç itibarıyla yapıcı ve yıkıcı olmak üzere iki kısma ayrılır. Yapıcı eleştirilerde amaç, eleştirilen veya tartışılan bir düşünceye dair doğru ve gerçek olanın ortaya konulması iken, yıkıcı eleştiride amaç, tartışılan ve eleştirilen düşünce hakkında doğru ve gerçek olanın ne olduğunu ortaya koymak değildir. Tam aksine tartışılan düşüncenin bütünüyle tutarsız ve geçersiz olduğunu iddia edip onu iptal etme ve çürütme yoluna gitmektir. Dolayısıyla yıkıcı eleştirilerde amaç, üzüm yemekten ziyade, bağcıyı dövmektir.³⁴

Eleştirinin bir zaruret olduğunu, eleştiri olmadan doğruya ulaşmanın kolay olmadığını burada belirtmemiz gerekir. İnsanın var olduğu ve zihni faaliyetlerin özgür olduğu her yerde mutlaka eleştiri de var olmuştur. Özgürlüğün sınırlandığı zamanlarda bile eleştiri, yine bir şekilde kendine yol bulmuştur. Özgür eleştiri açısından İslam tarihine bakılacak olursa, özellikle ilk dönemlerde Müslümanlar arasındaki fikirsel eleştirinin, hiç de azımsanmayacak bir düzeyde olduğu görülecektir.³⁵

³⁰ Subkî, *Tabakatü's-Şafiyye*, 8: 86; İbnu'l-Kıftî, Cemaleddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf, *Tarihu'l-hükema*. (Berlin: 1908), 314; Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek, *Kitabu'l-vafi bil-vefayat*, tah. Ahmet Arnavut, Mustafa Turki, (Beyrut: Darul-İhyai't-Turasi'l-İlmiyye, 2000), 6:181; Yafii, el-İmam Ebu Muhammed Abdullah b. Es'ad. *Mir'atu'l-cinan ve ibretu'l-yekzan*. (Beyrut: Daru'l-Kutub'l-İlmiyye, 1997), 6: 8.

³¹ İbni Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, 17:12; Uludağ, Fahreddin Râzî, 10.

³² İbni Hallikan, *Vefayatu'l-a'yan*, 4: 252.

³³ İbnu'l-Kıftî, *Tarihu'l-hükema*, 314.

³⁴ Ali Durusoy, *Gazzâlî'nin Bir Bilim Olarak Metafiziğe Yönelttiği Eleştirilerin Eleştirisi*, 900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî, (İstanbul: MÜİF. Yayınları, 2011), 730.

³⁵ Kemal Sandıkçı, *Eleştiride Ölçü ve Üslup Meselemiz, II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 451.

Eleştiri gereklidir. Eleştiri olmazsa birçok şey tabulaşır. Bir kısım insanlar ve onların düşünceleri kutsallık zırhına bürünür. Eleştiri olmazsa, özgür düşünce olmaz, tefekkür olmaz, fikri gelişme olmaz. Eleştiri olmazsa doğru bilgiyle yanlış bilgiyi birbirinden ayırt etmek zorlaşır. Eleştiri olmazsa ilmin, düşüncenin ve medeniyetin ilerleyişi göz ardı edilir. Yine eleştiri olmazsa İslam tarihinde görülen fikir ayrılıklarını, mezhep farklılıklarını izah edemeyiz. Bir Müslüman ilim adamı için eleştiri, sadece bir hak değil, aynı zamanda dini bir sorumluluktur. “Sizden kim bir münkeri görürse onu eliyle değiştirsin. Buna gücü yetmezse diliyle, buna da gücü yetmezse kalbiyle” hadisi, bu sorumluluğu ifade etmektedir.³⁶ Sonuç itibarıyla her İslam âlimi kendi bilgisi ölçüsünce münker gördüğü, yanlış veya eksik gördüğü şeyleri düzeltmek adına eleştiri yapmakla yükümlüdür.

Fahreddin Râzî'nin Kerramiye'ye yaptığı eleştiriler, yukarıda eleştiri kavramıyla ilgili olarak değindiğimiz temel düşünceleri barındırmaktadır. Buna göre Râzî'nin, Kerrâmî düşüncenin Allah tasavvuru ve bunun doğuracağı sonuçlara dair kaygıları, onu Kerrâmî düşüncüyü sistematik bir eleştiriye tabi tutmaya sevk etmiştir. Bu aşamada Râzî'nin eleştirilerini belirli başlıklar altında ele almakta yarar vardır.

3.1. Allah'ı Cisim olarak İsimlendirmeleri

Kerrâmîlerin çoğunluğu Allah için cisim lafzını kullanmışlardır. Onlar, cismi kendi nefsiyle kaim olan şey olarak tarif etmişlerdir. Onlara göre, Allah kendi nefsiyle kaim olduğuna göre O'na cisim denilme noktasında herhangi bir beis yoktur.³⁷ Râzî, Allah'a cisim ismini veren Kerrâmîleri eleştirmiş, iddialarını hem nakli hem de akli delillerle çürütmüş, böylece Allah'ı, cisim olarak nitelendirilmekten tenzih etmiştir.

Râzî'ye göre Allah'ın cisim olmadığını nakli delillerinden birisi İhlâs suresidir. Çünkü tefsir kaynaklarında geçtiğine göre Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e (sav) rabbinin mahiyetini, vasıf ve niteliklerini sormaları üzerine Allah ihlâs sure-sini onların sorularına cevap olarak indirdi.

Râzî, surede geçen ehad/bir lafzının cismaniyeti nefy ettiğine delalet ettiğini söyler. Çünkü cisim mürekkebdir ve en az iki cüzden meydana gelmiştir. Bu ise “ehad” lafzına zıt bir husustur. Zira “ehad” lafzı “bir”in mübalağa sigası olması hasebiyle bir olmayan her şeyi kapsamının dışında bırakmaktadır. Aynı surede Allah hakkında cismaniyeti nefy eden lafızlardan biri de “Allah Sameddir”³⁸ ayetindeki “samed” kelimesidir. Bu sözcüğün anlamı ihtiyaçlar için başvurulmuş efendi, büyük demektir. Dolayısıyla “samed” lafzı bu mana ile Allah'ın cisim olmadığına şu yönlerden delalet etmektedir:

³⁶ Sandıkçı, Eleştiride Ölçü ve Üslup Meselemiz, 451 vd.

³⁷ Râzî, el-Metalibu'l-Aliye, 2:17.

³⁸ İhlâs, 112/2.

1-Cisimler mürekkebdir, mürekkebe olan her şey de kendi cüzlerinin her birine muhtaçtır. Muhtaç olan başkasından müstağni olmadığına göre onun mutlak samed, yani her şeyin mercii ve başvurma kaynağı olması düşünülemez. Hâlbuki “Allah gani (müstağni) sizler ise fakirsiniz. (muhtaçsınız)”³⁹ ayetinde belirtildiği gibi Allah hiçbir şeye muhtaç değildir.

2-Allah uzuv ve organlardan mürekkebe olsaydı görmek için gözlere, iş yapmak için ellere, yürümek için de ayaklara muhtaç olurdu. Böyle bir durum ise mutlak samed vasfına aykırıdır.

Râzî'nin kullandığı ikinci delil, “Hiçbir şey O'nun misli değildir”⁴⁰ ayetidir. Râzî'ye göre Allah cisim olsaydı diğer cisimlere benzerdi. Çünkü cisimler mahiyet bakımından birbirine benzemektedirler. Bu durumda da ayette bir çelişki söz konusu olurdu.

Râzî'nin ortaya koyduğu üçüncü delil ise “Allah, hâlık, bari ve musavvir”⁴¹ ayetidir. Bu ayetin konuya delaleti ise şu şekildedir. “Hâlık” ismi lügatte “mukaddir” yani takdir eden, miktarı tayin eden demektir. Durum böyle olduğuna göre Allah cisim olsaydı sınırlı olurdu, sınırlı olunca da belli bir miktarla vasıflı olurdu. Hâlbuki yukarıdaki ayette Allah kendisinin bütün miktarları takdir ve tayin ettiğini söylediğine göre bu durumda kendi miktarını da takdir ve tayin etmesi gerekirdi. Bu ise muhal bir durumdur. Çünkü O'nun miktarının olması, aynı zamanda sınırlı olmasını ve de bir şeklinin olmasını beraberinde getirmektedir. Allah kendisini “musavvir” suretleri şekillendiren olarak vasıfladığına göre, kendi suretini de şekillendirmesi gerekir ki bu durum aklın bedahetiyle muhaldir. Bu muhallerin zorunlu olarak ortaya çıkmaması için O'nun suret ve cismaniyetten münezzehe olması vacip olmaktadır.⁴²

Râzî, “O'nu ilim ile ihata edemezler”⁴³, “Gözler O'nu idrak edemez”⁴⁴ ayetlerini de delil olarak kullanır. Râzî, bu ayetlerin Allah'ı şekil ve suretten münezzehe olduğuna delalet ettiğini söyler. Çünkü Allah şekil ve surete sahip olsaydı ilim O'nu ihata eder, gözler de O'nu idrak ederdi. Hâlbuki ayet bu hususları nefy etmektedir.⁴⁵

Râzî'nin, Allah'ı cisim olarak isimlendirmenin imkânsızlığını ortaya koyan akli delillerin bir kaçı da şu şekildedir:

³⁹ Muhammed, 47/38.

⁴⁰ Şuara, 26/23.

⁴¹ Haşr, 59/24.

⁴² Râzî, Fahreddin, *Esasu't-takdis fi ilmi'l-kelam*. (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi'l-Sikafiyeye, 1995), 25-28; *el-Metalibu'l-aliye*, 2: 17-22.

⁴³ Tâha, 20/110

⁴⁴ En'am, 6/103

⁴⁵ Râzî, Fahreddin, *Esasu't-takdis fi ilmi'l-kelam*, 30-31.

Birinci Delil: Cisimler mahiyet bakımından benzerdirler. Durum böyle olunca cisimlerden her birinin diğeri için de var olabilen özellikleri taşıyabilmesi gerekir. Bu takdirde Allah'ın ilmi, ezeliği, kudreti ve varlığının zorunlu olması gibi özellikleri mümkün li-zatıhi mertebesine düşer. Bu durumda zikri geçen sıfatların oluşumu için başka bir faile ihtiyaç duyulur ki vacibu'l-vücut olan zat için böyle bir durum muhaldir.⁴⁶

İkinci Delil: Cisimler sonradan meydana gelmiştir. Sonradan meydana gelenin bir muhdisin/neydana getiricisinin olması, bu muhdisin de cisim veya cismiyet özelliğinin olmaması lazımdır. Aksi takdirde kendi kendisini meydana getirmiş olur ki bu da muhaldir. Bununla beraber kâinatın ilahının kadim ve ezeli olması zorunlu olduğundan O'nun cisim olması imkânsızdır.⁴⁷

Üçüncü Delil: Allah cisim olsa, cismiyet bakımından diğer cisimlerle eşit olur. Eğer başka bir yönden onlardan farklı olmadığı takdirde varlığı sonradan olanlara benzer. Bu durumda cisimlerin hâdis ve mümkün olmalarıyla, Allah'ın hudûsu ve imkânı ya da O'nun kîdemiyle cisimlerin de kîdemi ortaya çıkar ki, bunların hepsi batıldır. Başka bir itibarla onlardan farklı olduğu takdirde ise zatında terkinin meydana gelmesi kaçınılmaz olur. Hâlbuki vacibu'l-vücut olanın zatında terkinin olması muhaldir.⁴⁸

3.2. Allah'ı Cevher Olarak isimlendirmeleri

Kerrâmîler cevherin kendi kendine kaim olan, başkasına muhtaç olmayan anlamından hareketle Allah'a cevher denilebileceğini söylemişlerdir. Nitekim İbn Kerrâm Allah hakkında "Muhakkak ki Allah, zatı itibariyle birdir ve tek cevherdir" görüşünü ortaya koymuştur. İbn Kerrâm'ın Allah hakkında cevher lafzını kullanma konusunda herhangi bir sakınca görmemesi Râzî tarafından eleştirilmesine sebep olmuştur.

Râzî, Allah için cevher lafzını kullanmamıştır. Mana itibariyle cevher lafzının Allah hakkında kullanılmasını uygun görmesine karşın lafzın kullanılmasını sakıncalı görmüştür. Çünkü Allah hakkında ne Kur'an'da ne de hadislerde bu lafız geçmemiştir. Allah'ın isimleri tevkifi olduğu için bu lafzın Allah'a isim olarak verilmesi ona göre caiz değildir.⁴⁹

⁴⁶ Râzî, *Meâlimu usulî'd-din*, tah. Taha Abdurrauf Sa'd, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 41-42. Râzî, *el-Mebahisu'l-meşrikiyye*. Muhammed Muttasım Billah el-Bağdâdî, 1. Baskı, (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1990), 2: 479.

⁴⁷ Râzî, *Meâlimu usulî'd-din*, 41-42.

⁴⁸ Râzî, *el-Mesailu'l-hamsun fi usulî'd-din*, tah. Ahmed Hicazi es-Saka, 2. Baskı, (Kahire: Daru'l-Cil, Mektebetu's-Sekafi, 1990), 33; Muhassalu efkari'l mütekaddimine ve'l-müteahhirine mine'l-ulemai ve'l-hükemai ve'l-mütekellimin, (Mısır: Mektebetu Külliyyati'l-Ezheriyye, ts.), 155; Râzî, *Meâlimu usulî'd-din*, 41-42.

⁴⁹ Râzî, *el-Mesailu'l-hamsun*, 35.

Râzî'ye göre cevher dört farklı anlamda kullanılmıştır. Birincisi cevher-i ferde olduğu gibi bölünme kabul etmeyen mütehayyiz olmasıdır. Cevherlerin hepsi birbirine benzediği için onlardan biri zatı itibarıyla zorunlu varlık olup kadim olduğunda hepsinin de aynı şekilde olması gerekir. Bu durumda birden çok kadimin varlığı söz konusu olur ki bu, muhaldir. İkincisi, arazların kendisine eklendiği şeydir. Vacibu'l-vücut olanın tüm sıfatlarıyla beraber vacibu'l-vücut olması, herhangi bir şeyin kendisine eklenememesi ve zatında bir değişikliğin meydana gelmemesi zorunlu olduğundan dolayı cevherin bu anlamıyla Allah hakkında kullanılması batıldır. Üçüncüsü, kendisine bir şey izafe edilen ve bu terkitten üçüncü bir şeyin hâsıl olmasıdır. Bu da Allah için muhaldir. Çünkü cevhere eklenen arazla beraber ortaya çıkan üçüncü şey, cevherin kendi nefsiyle mütehayyiz olmasına bağlıdır. Dördüncüsü, bir mahalde olmaksızın ayanlarda bulunan mahiyettir. Bu tarif ancak vücudu mahiyetinden ayrı olan şeyler için doğru olabilir. Hâlbuki (Râzî'ye göre) Allah'ın vücudu mahiyetinin aynasıdır.⁵⁰

Râzî, *Mealim* adlı eserinde de cevherden kast edilen mananın ya bölünemeyen mütehayyiz olan şey, ya da mahalden müstağni olan şey olduğunu, birinci anlamın Allah hakkında kullanılmasının iki yönden imkânsız olduğunu söyler.

1-Cisimlerin hudûsu hakkında zikredilen deliller mütehayyiz olan tüm şeyler için de aynen geçerlidir. Buna göre bütün cevherler sonradan meydana gelmiştir. Allah ise sonradan meydan gelmediğine göre O'nun cevher olması mümkün değildir.

2-Cevher-i ferdi kabul etmeyenler her mütehayyiz olanın sağının solundan, önünün arkasından ayrı olduğunu söylerler. Bu durumda olan her nesne bölünebilen olur. Bölünebilen ise asla zatiyla zorunlu varlık olamaz. Râzî, "mahalden müstağni olan şey" şeklinde cevhere verilen ikinci anlamın mana itibarıyla Allah hakkında uygun olduğunu bu durumda ihtilafın sadece lafızda olduğunu ifade etmekle⁵¹ birlikte yine de Kur'an ve hadislerde geçmediği için cevher lafzının Allah için kullanımını caiz görmemiştir.

3.3. Allah'a Mekân ve Cihet İsnad Etmeleri

Kerrâmiyye mensupları Allah'ın arşta olduğunu, arşa üst taraftan mülaki olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca Allah için fevkiyyeti, intikali ve nüzülü caiz görmüşlerdir. Kerrâmîler, bu görüşlerinin doğruluğuna Allah'ın, âlemi zatının dışında yaratmasını, Allah'ın ahirette görülmesini ve de dua ederken ellerin yukarıya doğru kaldırılmasını delil olarak göstermişlerdir. Râzî ise Kerrâmîlerin, iddialarının doğruluğunu kanıtlamak için getirdikleri delilleri kat'i deliller seviyesinde görmemiş, ortaya koyduğu akli ve nakli delillerle onları çürütmeye çalışmıştır.⁵²

⁵⁰ Râzî, el-Metalibu'l-aliye, 2:23.

⁵¹ Râzî, Mealimu usuli'd-din, 42-43.

⁵² Râzî, el-Metalibu'l-aliye, 2: 42; Esasu't-takdis, 56-67, 62-64.

Râzî, Allah'ın arşa istivâ etmesi meselesinde Kerrâmiyye'nin delil olarak sunduğu ayet ve hadislerin zahirlerinden, Allah'ın kastının kendisine yön isnad etmek olmadığını dolayısıyla bu ayet ve hadislerin, zahirî anlamlarının dışında Allah'ın şanına layık olan başka manalara hamledilmesi gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda onların iddialarının yanlışlığını ortaya koymak için aşağıdaki delilleri getirir.⁵³

1- Bir mekânla, bir mahalle ya da bir cihetle ilişkili olan her şey bölünebilen özelliğine sahiptir. Bölünebilen ise zatı itibariyle zorunlu varlık olmaz. Allah'ın zatı gereği zorunlu varlık olduğu sabit olduğuna göre O'nun cihetten ve mekândan münezzehtir olması gereklidir.⁵⁴

2- Eğer Allah bir mekânda olsa ya tüm taraflarıyla sonsuzdur ya da tüm taraflarıyla sonludur. Yahut bazı tarafları sonlu bazı tarafları ise sonsuzdur. Birincisi yanlıştır. Çünkü bu durumda O'nun varlığı sair eşyaya karışmış olur ki Allah bundan beridir. İkincisi de yanlıştır. Aksi halde tüm taraflardan daha az ya da daha çok olmayıp belli bir miktarda olması bir muhassısa/belirleyiciye ihtiyacı doğurur ki bu, hâdis olmayı gerekli kılar. Üçüncüsü de yanlıştır. Çünkü sonlu olan taraf mahiyet bakımından ya sonsuz olan tarafa müsavidir ya da değildir. Eğer müsavi olursa her iki taraf da sonlu olmuş olur. Zira mahiyette müsavi olan iki şeyin hükümde de müsavi olmaları gerekir. Eğer sonlu taraf sonsuz tarafla müsavi değilse bu durumda Allah'ın zatının cüzlerden mürekkebe, ve muhtelif olması gerekir. Böyle olan her varlıkta ayrışma, birleşme ve zeval bulma durumları caiz olur. Bu hallerin kendisi için caiz olduğu her şey ise muhdestir, mahlûktur.⁵⁵

3- Âlem küre şeklindedir. Eğer Allah bir tarafın üstünde bulunsa kendisinden yüksek tarafta olan kısımların altında kalmış olur. Eğer tüm tarafları kuşatsa bunun anlamı, âlemin ilahının yeri kuşatan feleklerden bir felek olduğunu söylemek olur ki hiçbir Müslüman rabbi için bunu söylemez.⁵⁶

4- "Kullarım beni senden sorarlarsa, şüphesiz ki ben onlara yakınum. Bana dua edenin duasına icabet ederim"⁵⁷ ayetinin zahiri Allah'ın arşta olmadığını göstermektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber'e (sav) "söyle Rabbin yakın ise O'na alçak sesle dua edelim. Uzak ise O'nu yüksek sesle çağıralım" denilmiştir. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu ayeti indirmiştir. Bu ayetin zahirine göre Allah arşta ya da gökte olsaydı O'nun kullarına yakın olduğunu söylemek doğru olmazdı.⁵⁸

⁵³ Râzî, *Esasu't-takdis*, 116-117.

⁵⁴ Râzî, *Mesailu'l-hamsun*, 36.

⁵⁵ Râzî, *Mesailu'l-hamsun*, 36; *Mealimu usuli'd-din*, 43-44.

⁵⁶ Râzî, *Mealimu usuli'd-din*, 44.

⁵⁷ *Bakara*, 2/186.

⁵⁸ Râzî, *Esasu't-takdis*, 31.

5- "De ki göklerde ve yerde olanlar kimindir? De ki hepsi Allah'ındır."⁵⁹ "Gece ve gündüzün içinde olanlar Allah'ındır"⁶⁰ ayetlerinden ilki mekân içinde olan bütün şeylerin, ikincisi de zaman içinde olan bütün şeylerin Allah'ın mülkü olduğunu bildirmektedir. Böylelikle bu iki ayet zaman, mekân ve bu ikisiyle ilgili olan her şeyin Allah'ın mülkü ve mahlûku olduğuna delalet etmekle beraber Allah'ın kendisini zaman ve mekân içinde olmaktan tenzih ettiğine delil teşkil etmektedir.⁶¹

6- "O'nun vechinden başka her şey helak olacaktır" ayetinin zahir manası arşın, bütün mekân ve cihetlerin ve de onların içinde olan varlıkların hepsinin yok olacağını sadece veçhinin/zatının baki kalacağını ifade etmektedir. Bu durumda Allah'ın şu anda bir cihette bulunması imkânsız olmaktadır. Aksi halde cihetler ve mekânlar fena bulduğu zaman zatının da fena bulması gerekir.⁶²

7- "Nerede olursanız O sizinle beraberdir."⁶³ "Kullarım beni senden soracak olurlarsa şüphesiz ben onlara yakıным"⁶⁴ ayetlerinin zahiri anlamları Allah'ın cihet ve mekân bakımından kullarıyla beraber olduğunu ve onlara yakın olduğunu ifade etmektedir ki, bu da Allah'ın arş üzerinde yerleşmiş olduğunu nefyetmektedir.⁶⁵

Râzî, Allah'ın mekân ve cihetten, arşa yerleşmekten münezzeh olduğunu nakli ve akli delillerle ortaya koyduktan sonra Allah hakkında "istivâ" lafzının artık zahiri manasında kullanılmasının imkânsız olduğunu, bu lafzın Allah'ın şanına layık olacak bir manaya hamledilmesinin gerekli olduğunu savunur. İstivânın farklı tevillerini nakleden Râzî, "istivâ"ya tam ve kâmil bir kudretle mülk ve melekûtunun durumlarını idare etmek manası verildiğinde problemin çözüleceğini ve tüm itirazların ortadan kalkacağını belirtmektedir.⁶⁶

3.4. Havâdisin Allah'ın Zatında Yer Edindiğini İddia Etmeleri

Kerrâmiyye mensupları Allah'ın zatının havâdis/yaratılmışlar için mahal/yer teşkil ettiğini iddia etmişlerdir. Allah'ın zatında geçmiş ve gelecek olaylardan haber verme, peygamberlere indirilen kitaplar, kıssalar, va'd ve va'id, hükümler, gözle görülmesi ve duyulması imkân dâhilinde olan şeyler gibi yaratılmış nesnel bulunmaktadır.⁶⁷ Onlara göre, mabudlarının zatında birçok araz meydana geldikten sonra ancak âlemde cisim ve araz meydana gelebilir. Bu arazlardan biri, onun bu hâdisi meydana getiren iradesidir. Diğer bir araz ise meydana getireceğini bildiği

⁵⁹ En'âm, 6/12.

⁶⁰ En'âm, 6/13.

⁶¹ Râzî, Esasu't-takdis, 32.

⁶² Râzî, Esasu't-takdis, 32.

⁶³ Hadid, 57/4.

⁶⁴ Bakara, 2/186.

⁶⁵ Râzî, Esasu't-takdis, 119.

⁶⁶ Râzî, *Mefatihul-gayb tefsiru'l-kebir*, (Beirut: Daru'l-Fikr, 1981), 24: 107 vd; Esasu't-takdis, 120-121.

⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1:126.

hal üzerinde bu hâdise “ol” demesidir. Bu söz birden çok harften oluşmaktadır ve bu sözdeki her harf mabudda hâdis olan bir arazdır. Başka bir araz da zatında meydana gelen ve hâdisi kendisiyle gördüğü rü'yettir/görüşür. Eğer bu görme zatında meydana gelmeseydi bu hâdisi göremezdi. Diğer bir araz da işitilen cinsten olan hâdisleri işitmesidir.⁶⁸

Kerrâmîler, mabudlarının zatında birçok araz meydana gelmedikçe âlemde hiçbir şeyin yok olamayacağını da ileri sürmüşlerdir. Bu arazlardan biri yok olmasını irade ettiği şey için “yok ol” ya da “fena bul” demesidir. Bu söz de haddi zatında harflerden müteşekkildir ve her bir harf mabudun zatında hâdis olan arazdır. Böylece ilahın zatında meydana gelen havâdis onlara göre âlemin cisim ve arazlarından kat kat fazladır.⁶⁹

Râzî, Kerrâmîlerin Allah hakkındaki bu iddialarının yanlış olduğunu, havâdisin Allah'ın zatında meydana gelmesinin imkânsız olduğunu belirtir. Râzî'nin düşünce sisteminde sonradan olanlara kabil olanın, onlardan beri olması imkânsızdır. Bu durumda Allah'ın zatının havâdisle mahal olması mümkün ise zatın sonradan meydana gelenler gibi hâdis olması gerekir. Allah hakkında bu husus muhal olduğuna göre O'nun zatının havâdisle mahal olması da muhal olmaktadır. Râzî, bu görüşünü desteklemek için aşağıdaki delilleri getirmiştir.⁷⁰

Birinci delil: Cisimler hâdisleri kabul ederler. Aynı zamanda cisimlerin hâdis olması da zorunludur. Oysaki Allah'ın hâdis olması imkânsızdır, o halde Allah'ın hâdis olan özellikleri kabul etmesinin imkânsızlığı da zorunlu olmaktadır. Dolayısıyla zatında havâdisi kabul edenle kıdemi birleştirmek muhaldir. Bu durum böylece sabit olunca, bir şey eğer kendi zatında havâdisin meydana gelmesini kabul ediyorsa bu özelliğin (havâdisi kabul etme özelliğinin) aynı zamanda zatından ayrılması imkânsız olan bir özelliğin olması gereklidir. Çünkü böyle olmadığı takdirde bu özellik, zatının arazlarından olur. Dolayısıyla hâdisleri kabul eden, hâdis olmaksızın beri olamaz. Hâdislerden beri olamayan ise kat'i delillerle kendisi hâdis olur.⁷¹

İkinci delil: Allah'ın havâdisle vasıflanması sahih olmuş olsaydı bu sıhhatin, zatın mahiyetinin levazımından/gerekerinden olması gerekirdi. Bu durumda ise bu sıhhatin ezelde var olmasının zorunluluğu ortaya çıkardı ki bu imkânsızdır. Çünkü ezelde onunla vasıflanmasının mümkün olması onun varlığının (havâdisin) ezelde mevcut olabilirliliğine bağlıdır ki bu muhaldir. Çünkü ezeliyyet evveliyetin nefyin-

⁶⁸ Bağdâdi, *el-Fark beyne'l-firak*, 190-191.

⁶⁹ Bağdâdi, *el-Fark beyne'l-firak*, 191.

⁷⁰ Bkz. Râzî, *el-Muhassal*, 158; *Mealim*, 45; *el-Erbain fi usulî'd-din*, tkd. ve tah. Ahmet Hicazi es-Saka, (Kahire: Mektebetu Kulliyatu'l-Ezherriyeye, 1986), 1: 68; *İtikadatu fireki'l-müslimin ve'l-müşrikin*, (Kahire: Mektebetu Kulliyati'l-Ezherriyeye, 1978), 101.

⁷¹ Râzî, *Mealim*, 45-46.

den/olmamasından, hudûs ise öncesinin sabit olmasından ibarettir. Dolayısıyla ezeliyyet ile hudûsu bir araya getirmek mümkün değildir.⁷²

Üçüncü delil: Allah'ın zatiyla kaim olan her bir sıfat, ya kemal sıfatlardandır ya da değildir. Eğer kemal sıfatlardan ise onun hâdis olması mümkün değildir. Çünkü aksi halde Allah'ın zatının kemal sıfatların bir kısmından yoksun olması gerekir. Kemal sıfatlardan birinden yoksun olan ise eksiktir. Hâlbuki ümmetin icma'ıyla sabittir ki Allah için noksanlık imkânsızdır. Eğer kemal sıfatlardan değilse Allah'ın zatının onunla vasıflanması müstehildir. Çünkü Allah'ın sıfatlarının tamamının kemal sıfatlardan olduğu konusunda ümmet görüş birliği içindedir. Kemal sıfatlardan olmayan bir sıfatın varlığını Allah'ın zâtı için kabul etmek ümmetin icma'ını delmek anlamına gelir ki bu durum caiz değildir. Durum bu şekilde sabit olduktan sonra havâdisin Allah'ın zatında meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü havâdise mahal olma vasfı mükemmellik bildiren sıfatlardan biri değildir. Bu durumda Allah'ın onunla vasıflanması imkânsız olmaktadır.⁷³

Son olarak Râzî, Hz. İbrahim'in (a.s) Kur'an'da zikredilen "batanları sevmem"⁷⁴ sözünü dilbilimsel bir yaklaşımla bu mevzuya delil olarak kullanır ve "uful (batmak) " kelimesinin anlamı üzerinde durur. "Uful" sözcüğü anlam itibariyle bir şeyin ortaya çıktıktan sonra batıp kaybolmasından, görülmez hale gelmesinden ibarettir. Dolayısıyla "uful" sözcüğü hudûsu, sonradan meydana gelişi ifade etmektedir ve bu, herkesin anlayabileceği açık bir husustur. Râzî, buradan hareketle âyette geçen "batanları sevmem"⁷⁵ ifadesinin Kerrâmiyye fırkasının iddia ettiği gibi Allah'ın, hadis olan sıfatlar için bir mahal teşkil etmediğine delalet ettiğini beyan eder. Çünkü böyle olmadığı takdirde Allah değişken bir varlık olur ve O'nun için "uful" söz konusu olurdu ki bu, imkânsızdır.⁷⁶

3.5. Sem' ve Basar Sıfatlarını İlim Sıfatı Üzerinde Zaid Sıfatlar Olarak Kabul Etmeleri

Kerrâmiyye fırkası Allah'ın sem' ve basar sıfatları hakkında kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Onlardan bazıları Mu'tezile'nin bu iki sıfat hakkındaki görüşlerine benzer görüşler benimseyip sem' ve basar sıfatlarını Allah'ın işitilen ve görülen şeyleri idrak etmesi olarak nitelendirdiler. Bu görüş, işitilen ve görülen şeylerin mevcut olmadıkları sürece Allah'ın bu iki sıfata vasıflanamayacağını ifade etmektedir. Bazıları da sem' ve basarı, Allah'ın işitmeye ve görmeye kudreti olarak gördüler. Onlara göre Allah işitilen ve görülen şeylerle semi' ve basir değildir. Bilakis O'nun, işitmesi ve görmesi kudretidir. Bazıları da sem' ve basar sıfatlarını Eş'ariler gibi

⁷² Râzî, el-Muhassal, trc. 161.

⁷³ Râzî, *Nihayetu'l-ukul, fi dirayeti'l-usul*, tah. Said Abdullatif Fude, 1. Baskı, (Beyrut: Daru'd-Dehain, 2015), 3: 189-190.

⁷⁴ En'am, 6/76.

⁷⁵ En'am, 6/76.

⁷⁶ Râzî, *Mefatihul-gayb*, 13:55-59.

Allah'ın ezeli iki sıfatı olarak kabul etmişlerdir.⁷⁷ İlk iki görüşü savunan Kerrâmîler Allah'ın sem' ve basar sıfatlarını müstakil sıfatlar olarak görmedikleri için Râzî'nin eleştirilerine maruz kalmışlardır. Râzî, Kerrâmîlerin bu iki sıfat hakkındaki yanlışlıklarını akli ve nakli delillerle açıklamaya etmeye çalışmıştır.

Râzî, işitme ve görme sıfatlarının kemal sıfatlar olduğunu ifade eder. Zira bu iki sıfatın zıtları olan duymama ve görmeme eksiklik ve noksanlık bildirir. Hâlbuki Allah eksiklikten ve noksanlıktan münezzehtir. Ayrıca Allah'ın hayy olması O'nun işitme ve görme sıfatlarıyla nitelenmesini gerekli kılmaktadır. Çünkü hayy olan bir varlığın bu iki sıfata sahip olmaması onun için eksikliktir. Malumdur ki işiten, gören ve konuşan; sağır, kör ve dilsizlere göre daha mükemmel bir varlıktır. Dolayısıyla Allah bu sıfatlarla vasıflanmış olmazsa, bu iki sıfata sahip olan kullarının O'ndan daha mükemmel olması gerekir ki bu imkânsızdır. Bu izahlar, Allah'ın sem' ve basar sıfatlarının varlığını ve Allah'ın bu sıfatlarla nitelenmesinin zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır.⁷⁸

Râzî, sem' ve basar sıfatlarının sübutuna delalet eden nakli deliller de ortaya koymuştur. Kur'an'da "O, işitendir, görendir,"⁷⁹ "Şüphesiz ben sizinle beraberim işitir ve görürüm,"⁸⁰ "Gözler onu idrak edemez ancak O, gözleri idrak eder"⁸¹ gibi Allah'ın işitmesinden ve görmesinden bahseden çok fazla ayet mevcuttur. Râzî'ye göre Kur'an ve hadislerde bu iki sıfat hakkındaki nasların çokluğu onların ilim sıfatından ayrı müstakil sıfatlar olduğunu ve Allah'ın da o sıfatlarla muttasıf olduğunu ispat etmektedir.⁸²

SONUÇ

Kerrâmiyye fırkası ayet ve hâdislerin zahirlerine dayanarak Allah hakkında tecsim düşüncesini savunmuştur. Allah'ın arşa istivâsını lafzî manada anlamış, Allah hakkında fevkiyeti, tahavvülü ve nüzülü caiz görmüştür. Kerrâmiyye Allah hakkındaki bu düşüncelerinden dolayı İslam dünyasında tenzih akidesini savunan âlimlerce sürekli olarak eleştirilmiştir.

Kerrâmiyye'nin sahip olduğu antropomorfist Allah tasavvurunu eleştiren âlimlerden biri de Fahreddin Râzî'dir. Râzî, her ortamda Kerrâmîlerin Allah tasavvuru hakkındaki yanlış düşüncelerini dile getirmekten çekinmemiştir. Onlarla yaptığı münazaralarda tecsimci görüşlerini eleştirmekten geri durmamıştır. Bundan dolayı Kerrâmîler Râzî'den hoşlanmamış, halkı ona karşı galeyana getirmiş ve ilim öğretmek için bulunduğu şehirden kovmuşlardır.

⁷⁷ Süheyr Muhammed Muhtar, *et-Tecsim*, 222-223.

⁷⁸ Râzî, *Nihayetu'l-Ukul*, 2: 413-414; el-Muhassal, 171; el-Erbain, 1: 239; el-Mesailu'l-Hamsun, 48.

⁷⁹ Şuarâ, 26/220

⁸⁰ Taha, 20/46.

⁸¹ En'am, 6/103.

⁸² Râzî, *İslam İnançının Ana Konuları Mealimu Usulid'din*, çev. Nadim Macit, (1996: İhtar Yayıncılık, Erzurum),55.

Râzî'nin tenzih akidesinde Allah, mahlûkattan hiçbir şeye benzemez. O'na cisim, cevher gibi isimlerin verilmesi doğru değildir. Bir mekânda değildir, havadisler O'nun zatında meydana gelmezler. İnme, yukarda olma, yer değiştirme gibi cisimlere ait olan özelliklerin hakiki manada O'nun için kullanılması imkânsızdır. Kemal sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan münezzehtir. Râzî, hayat, ilim, irade, kudret, kelim, sem', basar gibi Allah'ın zatî sıfatlarından bahseden nasların zahirî anlamlarının dışındaki manalara haml edilmesine karşı çıkarken zahirî anlamı itibariyle teşbih ve teccimi andıran bütün haberî sıfatların Allah'ın yüceliğine yakışır bir şekilde tevîl edilmesi gerektiğini savunmuştur.

KAYNAKLAR

- Askalani, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Lisanu'l-mizan*. Beyrut: Mektebetu'l-Metbuati'l-İslamiyye, 2006.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- el-Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed. *el-Farku beyne'l-F-firak ve beyanu firketi'n-naciyeti minhum*. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.
- Cürcanî, eş-Şerif Ali b. Muhammed. *Kitabu't-Tarifât*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Durusoy, Ali. *Gazzâlî'nin Bir Bilim Olarak Metafizîğe Yöneltiği Eleştirilerin Eleştirisi 900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî*. İstanbul: MÜİF. Yayınları, 2011.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan. *Tarihu medineti Dimeşk*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebi Usaybia, Muvaffikuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. el-Kasım. *Uyunu'l-enba fi tabakati'l-etibba*. Kahire: Matbaatu'l-Vehbiyye, 1883.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed. *Vefayatu'l-ayan ve ebnav ebnav-zaman*. Tah. Dr. İhsan Abbas, Beyrut: Daru Sadr, ts.
- İbn'ül-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kamil fi't-tarih*. 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-İmad, Şihabuddin Ebu'l-Felah Abdulhayy. *Şezeratuz-zeheb fi ahbari men zeheb*. Tah. Abdulkadir el-Arnaut, Mahmut el-Arnaut, Beyrut: Daru İbn Kesir, 1988.
- İbn Kesir, el-Hafız İmaddudin Ebu'l-Fida İsmail. *el-Bidaye ve'n-nihaye*. Tah. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki, Mısır: Daru Hicr, 1997.
- İbnu'l-Kiftî, Cemaleddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf. *Tarihu'l-hükema*. Berlin: 1908.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin. *Kitabu's-Şifa Metafizik*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- İsferayîni, Ebu İshak Rûknüddin İbrahim b. Muhammed. *et-Tabsir, fi'd-din ve temyizi'l-firakati'n-naciyeti ani'l-firaki'l-halikîn*. Tah. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut: Alemlü'l-Kutub, 1983.
- Kutlu, Sönmez. "Muhammed b. Kerrâm" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 2005, 30:549.
- Râzî, Fahreddin, Muhamed b. Ömer. *el-Erbain fi usuli'd-din*. Tkd. ve Tah. Ahmet Hicazi es-Saka, Kahire: Mektebetu Kulliyatu'l-Ezherriyye, 1986.
- Esasu't-takdis fi ilmi'l-kelam*. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi'l-Sikafiyye, 1995.
- Allah'ın Aşkını, Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam*. Çev. İbrahim Coşkun, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

FAHREDDİN RÂZÎ'NİN YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

İtikadatu fireki'l-müslimin ve'l-müşrikin. Kahire: Mektebetu Kulliyati'l-Ezheriyye, 1978.

el-İşaretu fi ilmi'l-kelam. Mısır: el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu Li't-Turasi, 2009.

Meâlimu usuli'd-din. Tah. Taha Abdurrauf Sa'd, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

İslam İnancının Ana Konuları, Mealimu Usuli'd-Din. Çev. Nadim Macit, Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996.

el-Mebahisu'l-meşrikiyye. Muhammed Muttasım Billah el-Bağdadi, 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1990.

Mefatihü'l-gayb tefsiru'l-kebir. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.

el-Mesailü'l-hamsun fi usuli'd-din. Tah. Ahmed Hicazi es-Saka, 2. Baskı, Kahire: Daru'l-Cil, Mektebetu's-Sekafi, 1990.

el-Metalibu'l-aliye mine'l-ilmil'ilahiyeye. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1999.

Muhassalu efkari'l mütekaddimine ve'l-müteahhirine mine'l-ulemai ve'l-hükemai ve'l-mütekellimin. Mısır: Mektebetu Külliyati'l-Ezheriyye, ts.

Kelama Giriş el-Muhassal. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

el-Münazarat. Tah. Arif Tamir, 1. Baskı, Beyrut: Muessesetu İzzuddin, 1992.

Nihayetu'l-ukul, fi dirayeti'l-usul. Tah. Said Abdullatif Fude, 1. Baskı, Beyrut: Daru'd-Dehain, 2015.

Safedi, Salahuddin Halil b. Aybek. *Kitabu'l-vafi bil-vefayat*. Tah. Ahmet Arnavut, Mustafa Turki, Beyrut: Darul-İhyai't-Turasi'l-İlmiyye, 2000.

Sandıkçı Kemal. *Eleştiride Ölçü ve Üslup Meselemiz, II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Sem'ani, Ebu Sa'd Abdulkarim b Muhammed. *el-Ensab*. Tah. Dr. Abdulfettah Muhammed Hulü, Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, 1981.

Sübkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvahab b. Ali b. Abdulkafi. *Tabakatu's-şafiiyeti'l-kübra*. Tah. Mahmud Muhammed Tenahi, Abdulfettah Muhammed el-Hulü, Mısır: Daru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyya, 1918.

Süheyr Muhammed Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimin mezhebu'l-Kerrâmiyye*, Mısır: Camiatu'l-Ezher, 1971.

Şehristâni, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkarim. *el-Milel ve'n-nihal*. Tah. Ali Emir Mehna-Ali Hasan Gafur, Beyrut: Daru'l-Marife, 1998.

Uludağ, Süleyman. *Fahreddin Razi*. Türk Büyüklere/132, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

Yafii, el-İmam Ebu Muhammed Abdullah b. Es'ad. *Mir'atu'l-cinan ve ibretü'l-yekzan*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdullah, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fi haberi men gaber*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

Mizanu'l-itidal fi nakdi'r-rical. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.

Tarihu'l-İslam ve Vefayatu'l-Meşahiri ve'l-A'lam. Tah. Dr. Ömer Abdusselam Tadmuri, 1. Baskı, Beyrut: Daru't-Turasi'l-Arabi, 1997.

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE KELÂM İLMİNE YÖNELTİLEN BAŞLICA TENKİDLER

Hilmi KARAĞAÇ*

GİRİŞ

Müslümanlar tarafından kurulan ve geliştirilen özgün dini bilimlerden birisi de Kelâm'dır. Kelâm ilmi belirli tarihi, kültürel, entelektüel, sosyal, siyasal, ekonomik ve dini koşullarda ortaya çıkmış, gelişmiş; yine belirli koşullarda olgunlaşma, gerileme, kısırlaşma, taklit, taassup ve çöküş süreçlerine maruz kalmıştır. Kelâm, İslâm dininin iman ve eyleme ilişkin esaslarını, Kur'ân'dan hareketle belirleyen, bunları aklen temellendiren, sistemli hale getiren, karşıt fikirlere karşı güçlendiren ve savunan bir bilimdir.¹ Kelâm ilminin savunmacı niteliği ve cedeli yöntemi kullanması ele aldığı ve önemseyerek öncelik verdiği konuların, kullanılan usul ve dilin değişiklik arzetmesini gerekli kılar. Örneğin, Kelâm ilminin tarihi sürecine bakıldığında mütekaddimün dönemi ile müteahhirün dönemi konu, kavram, amaç, sistem ve metod bakımından farklılıklar arzeder.

Her disiplinde görülebileceği üzere kelâm ilmine yönelik çeşitli yaklaşımlar mevcuttur. Bunların bir kısmı kelâmı gerekli ve zorunlu bir ilim, bazıları ise gereksiz, anlamsız ve zararlı bir ilim olarak görürler. Hatta onun bir ilim olarak bile kabul edilemeyeceğini iddia edenler de bulunmaktadır. Sergilenen diğer bir yaklaşım da kelâmın önemi ve gerekliliğini kabul etmekle birlikte kelimcilerin sergiledikleri tutuma, kullandıkları terminoloji ve metodoloji ile ulaştıkları neticelere bakarak kelâmı ve kelimcileri tenkid etme şeklindedir.

Kelâm gerek konusu gerekse metodolojisinden yola çıkılarak *eşrefu'l-ulûm*, *ilmu usûlü'd-dîn*, *ilm-i a'la*, *re's-i ulûm* ve *reisu'l-ulûm* olarak nitelenmiştir.

Gazzâlî'ye göre diğer bütün ilimlere nispetle kelâm ilmi, asl ve en üstün konumdadır. Çünkü kelâm bütün dini ilimlerin temel esaslarının ispatını üstlenmiştir. Bu nedenle diğer dini ilimler kelâma nispetle cüzidir.²

* Doç.Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikadi İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı, hlm.karaagac@gmail.com, ORCID: orcid.org/0000-0002-7733-6341

¹ Kazanç, Fethi Kerim, "Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2007), sy.24-25 s.181.

² Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Mustasfâ mine'l-usûl*, Matbaatü'l-emiriyye, Mısır,1322, c.I, s.5.

Kâdî Beyzâvî ise kelâm ilminin derecesini şu cümlelerle ifade eder: “Kelâm: konu bakımından ilimlerin en yücesi; usul ve furû itibarıyla en doğrusu; hüccet ve delil yönüyle en güçlüsü; yöntem ve kanıtlama bakımından en yüksek olanı; el-Ceberût’un örtülerinden el-Lâhût’un esrarını açığa çıkarmayı tekeffül eden, mele-kûtun gayblarına ve mülkün müşahedelerine muttali kılan, risalet ve hidayet için seçilenlerle dalâlet ve kötülüğü tabiat haline getirenleri ayırt eden, adalet ve hüküm gününde saïdlerle şakîlerin ebediyet yurdundaki hallerini açığa çıkaran, şeriatın kaidelerinin kaynağı ve esası; dinin şiar ve alametlerinin başı ve başkanı olan ilimdir.”³

Kelâm ilmi başlangıçtan itibaren değişime açık, dinamik ve canlı bir yapıya sahip olmuştur ve olmalıdır. Çünkü kelâm ilminin konusunun bir kısmını zaman ve zeminin ihtiyaçları, inanç hususunda ortaya çıkan şüpheler ve her devrin İslam inanç esaslarına muhalif düşünce akımları oluşturur. Dolayısıyla kelâm, gayesini gerçekleştirebilmek için güncelliği devamlı bir şekilde muhafaza etmelidir. Fakat bu durum bir bütün olarak geçmişi kutsayanlarda kelâmı mezmum bir alan olarak telakki etmelerine neden olmuştur. Diğer yandan kelâmın tarihi serüveni içerisinde zamanla dogmatik bir yapıya bürünerek donuklaşması ve ilerleyen süreçlerde bazı kelâmî ekol mensuplarında görülen mezhep taassubu kelâmın ve kelimcilerin kendilerinden beklenen misyonu icra edemedikleri tenkidine yol açmıştır.

Kelâm’ın Zemmi

Yermek, kınamak, kötölemek, çekiştirmek anlamlarına gelen zemm bir şeyi değersiz kılarak kötölemek ve gözden düşürmek demektir. Değer biçme niteliğine sahip olması nedeniyle zemmin epistemolojik bir yapısı yoktur. Bu yapıyla zemm, hata ve yanlışları ortaya koyarak bir şeyi düzeltmeyi amaçlayan eleştiri ve tenkidden farklıdır.⁴ Kelâm ilminin zemmedilmesi hadisesine ise hicri ikinci asrın yarısından itibaren rastlanır. İlk asırlardan itibaren İslam düşüncesinde ortaya çıkan ve zamanla karşılıklı kutuplaşmaya varan ehl-i hadis-ehl-i rey fikri çatışması kelâma yönelik yergi ve zemmin başlamasına neden olmuştur. Kendisini hak ve hakikatin temsilcisi olarak gören ehl-i hadis, ehl-i bidat olarak nitelendirdiği rey taraftarlarını özellikle de kelâmı ve kelimcileri zemmetmeye girişmiştir.

Kelâm ilminin teşekkül dönemi olan hicri ikinci asırda İslam düşüncesinde iki farklı bakış açısı ve bu bakış açısına dayalı iki fikri gruptan bahsedilebilir: Ehl-i hadis ve Ehl-i re’y.

³ Kâdî Beyzâvî, Ebû Saïd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâli’u’l-envâr (Kelâm Metafizigi)*. çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 22.

⁴ Muhit Mert, “Kelâm İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, (2001), sy.14/1 s.194.

Ehl-i hadis/Ehl-i eser, Müslüman toplumun karşılaştığı her sorunun çözümünün Kitap, sünnet ve bu iki kaynağa bağlı olan ilk nesillerin uygulamalarında olduğunu savunur. Onlara göre, naslarda hakkında hüküm bulunan meselelerde nassa tabi olunmalı, naslarda hükmü bulunmayan meselelerde sükut ve tavakkuf tercih edilmeli ya da bu meselelere meşgul olmaktan kaçınılmalıdır. Dini, nakilden ibaret gören bu yaklaşımda halef olarak kabul edilen sonrakilerin görevi selefin yolunu izlemek olarak tespit edilmiş, selefin yolunu izlemeyerek akla ve re'ye tabi olanlar ehl-i bidat olarak nitelendirilmiştir. Bu tasavvurda ilim hadis, âlim ise muhaddis demektir.

Ehl-i Re'y ise Müslüman toplumun karşılaştığı sorunların çözümünün naslarla birlikte nazar, istidlâl (akıl yürütme) ve içtihatlarla mümkün olduğunu savunanlardır. Müslümanların kısa bir sürede büyük bir coğrafyaya hükmetmeleri onları daha önce haberdar olmadıkları farklı kültür ve inanç gruplarıyla karşılaştırmış ve bunun neticesinde çözümünü doğrudan nakilde bulamayacakları yeni problemlerle yüze getirmiştir. Dolayısıyla bunlarla mücadele edebilmek, problemlerin üstesinden gelebilmek ve hâsil olan şüpheleri bertaraf edebilmek için re'y ve nazara ihtiyaç gündün güne artmıştır.

İlk üç asırda nakilcilerden oluşan Ehl-i hadis kendilerini Ehl-i sünnet olarak, akıl ve re'ye başvuranları ise Ehl-i bid'at olarak nitelendirdiler. Bu süreçte re'y tarafında yer alan kelimciler ve onların oluşturduğu itikadi ekoller Ehl-i bid'at kategorisinde telakki edilerek nakilciler tarafından zemmedildi. Kaderiyye, Mu'tezile, Cebriyye, Cehmiyye, Müşebbihe, Mücessime, Mürcie ve Şia gibi Kelâm ekolleri özelinde bütün kelimciler ve kelâm ilmine yönelik yoğun bir kınama ve ötekileştirmeye rastlanır. Kelâm, ilk itikadi ihtilaflar ile bu ihtilaflar etrafında teşekkül eden itikadi grupların özellikle de Mu'tezile'nin gayretleriyle teşekkül eden bir ilim olduğundan tüm bunlara yönelik yapılan tenkid ve zemm kelâmı ve kelimcileri zemm şeklinde ifadesini bulmuştur. Bazı Mu'tezile kelimcilerinin kendi dönemlerindeki siyasetin gücünü kullanarak bir takım kelami meseleler üzerinden ehl-i hadis taraftarlarına uyguladıkları kısa süreli mihne, sonraki dönemlerde kelâma ve kelimcilerle yönelik yergiyi artırıcı bir unsur olmuştur.⁵ Ehl-i hadisin yergisine karşılık olarak kelimcilerin onlara yönelttikleri tenkid ve zemm bu karşıtlığı körükleyen diğer bir unsurdur.

Kelimciler ehl-i hadisi, yalan ve mütenakız rivayetlerde bulunarak Müslümanların ihtilafına ve fırkalaşmasına sebebiyet vermek, teşbihi rivayetlerle Allah'a iftirada bulunmak, makul olmayan rivayetlerde bulunarak insanların İslam'dan uzaklaşmasına ve şüpheye düşmelerine neden olmak, rivayet ettikleri şeylerin mahiyetlerini bilmeden rivayet etmekle itham etmişlerdir.⁶

⁵ Mert, "Kelâm İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma", s.199.

⁶ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, Daru'l-Beşir, Amman, 2004, s.91-120.

Hicri üçüncü asrın sonu ve dördüncü asrın başlarında içinde yetiştiği Mu'tezili düşünceden ayrılarak Ehl-i hadisin itikadını kelâmi yöntemle izah etmeyi ve savunmayı amaçlayan ve kendine yeni bir yol çizen Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ile birlikte kelâm karşıtlığında bir azalma görülür. Buna göre yerilen kelâm, ehl-i bid'atın kelâmıdır. Ehl-i hadisin itikadi esaslarını savunan Ehl-i sünnet kelâmı ise mezmum olmadığı gibi aksine meşru görülerek övgüyü hak etmektedir. Bununla birlikte Selefi-Hanbeli cenahta yine kelâmın zemmine devam edilmektedir.

Kaynaklar incelendiğinde kelâma yöneltilen zemmin gerekçeleri olarak zikredilen hususlar şunlardır:

Akla fazla değer verilmesi suretiyle nasların ve selevin yolunun terkedilmesi

Kelâm ilmi, dini nasslara dayanmakla birlikte akıl yürütme ve akli istidlali esas alan, akli önceleyen ve nakli akıl süzgecinden geçirerek değerlendiren bir ilim dalıdır. Ehl-i hadis'e göre ise özellikle de itikadi meselelerde hakikati elde edebilmenin yolu Kur'an ve sünnete teslim olmaktır. Kur'an ve sünnetin ötesine gitme eğilimi gösteren her türlü çaba dindışı, bid'at ve mezmumdur. Akılın misyonu ise rivayeti anlama ve ondan hüküm istinbat etmektir. Kelâm ilmi de akla bunun ötesinde işlevsel bir fonksiyon yüklediği için zemmedilmelidir.

Kelâma karşı sergilediği sert muhalefet ile bilinen Ahmed b. Hanbel'i bu davranışa sevkeden husus kelâm ilminin kullandığı akli yöntemdir. Ona göre kelâm alimleri isabetli konuşmalar da kelâm ile iştigalden alıkonulmalıydılar. Çünkü Allah'ın isimleri ve sıfatları konusuna dalmak selev tarafından nehyedilmiştir. Onların bu konularda isabet etme olasılıkları bulunmakla birlikte yanılabilme ihtimalleri daha fazladır. Kelamcılar itikadi konularda akla dayandıkları için akıl bu alanda şaşırabilir. Çünkü akıl tek başına kurtuluşu bulamaz, delalete düşebilir. Öyleyse ondan uzak durmak gerekmektedir.⁷

İbn Teymiyye'ye göre Felsefeciler, Mu'tezile ve Eş'ariler akide konusunda akıl ve nakil çatıştığı zaman akılın öncelenmesi gerektiği yolundaki genel prensipleri nedeniyle haktan uzaklaşmışlardır. Akidevi meselelerde akıllarını hakem yaparak naslara karşı gerekli özeni göstermemişlerdir. Ona göre akılın nakle öncelenmesi Kur'an'a ve sünnete hürmetsizliktir.⁸ Selevten hiç kimse nassa karşı bu hürmetsizliği yapmadığından akli önceleyenler nasslarla birlikte selevin yolundan ayrılmışlardır.

Kelamcılara yöneltilen benzer bir eleştiriyi Ebu Hayyan et-Tevhidi'de görmekteyiz. Ona göre kelamcılar her şeyin bilgisine akılla ulaşabileceklerini zannetmekte, teslimiyet içinde olmaları gereken konuları bile akıllarıyla açıklamaya çalışmakta-

⁷ Erkol, Ahmet, *Kelâm İlmi'ne Yöneltilen Eleştiriler (Selev Alimleri ve Gazzâlî Örneği)*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s.60.

⁸ İbn Teymiyye, Ebu'l- Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*. thk.M. Reşad Salim. Riyad, 1991, c.V, s.258; Aydın, Hüseyin, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâm ve Kelâmçılar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2003), sy.7/1 s.228.

dırlar. O bu hususu: “Allah hakkında sanki O’nun mülküne ortakmış gibi faraziyelerde bulunuyor, kendisinin nasıl bir halde bulunduğunu ve kendisinin nasıl kontrol edileceğini bilmeden nasıl ve niçini soruyorlar. Sanki kendisi Rab.” şeklinde ifade etmektedir. et-Tevhidi, kelamcıların akla tabi oldukları zannında ya da iddialarında da yanıldıklarını ileri sürer. Ona göre kelamcılar her ne kadar akla tabi olduklarını iddia etseler de aslında onlar akla değil de nefislerinin heva ve heveslerine uymaktadırlar.⁹ Akıl diye zannettikleri şey hevaları, taassupları ve taklitçilikleridir. Bu taassup kelamcıları akıl almaz şeyler söylemeye ve hayret edilecek işler yapmaya sevk etmektedir.¹⁰

Yabancı kültürlerle etkileşim, felsefenin metot ve literatürünün kullanılması:

Halife Me’mun döneminde gerçekleştirilen tercüme faaliyetleriyle birlikte Yunan felsefesinin İslam düşüncesine aktarılması kelâmcıların akli izahları ile felsefenin ortak bir zeminde buluşması sonucunu doğurdu. Ebu’l-Huzeyl el-Allaf, İbrahim en-Nazzâm ve Cahız gibi Mu’tezile kelamcıları bu aktarmayla gelen felsefi mirası öğrenen, kısmen tenkid eden kısmen de benimseyen, akli ve felsefi izahlara da başvuran öncül isimlerdir.

Felsefi terminoloji ve metodolojinin benimsenerek kullanılması ve İslam düşüncesine dahil edilmesi, nakilden başkasını kabule yanaşmayan ehl-i hadis tarafından hoş karşılanmadığı gibi aksine mücadele edilmesi gereken bir uğraşı olarak görüldü. Bu bağlamda en büyük tepki Yunan felsefesi ile diğer inanç ve düşünce gruplarıyla irtibatları nedeniyle Kelâma ve kelamcılara gösterildi. Kelâm karşıtlığıyla maruf olan İmam Şâfiî’ye nisbet edilen “İnsanların cehalet ve ihtilafa düşmelerinin yegane sebebi Arapça’yı bırakıp Aristo’nun diline temayül etmeleridir.”¹¹ sözü onun bu karşıtlığını ve kelâma karşı sergilediği mücadeleyi anlaşılır kılmaktadır.¹²

Kelâmın İslam akaidini ifsad edeceği, insanları ihtilafa, sapıklığa ve küfre sevkedeceği endişesi:

Kelamcıların ayetlerin tefsirinde te’vil yoluna gitmesi, zayıf ve ahad haberleri hüccet olarak kabul etmeyerek reddetmeleri ehl-i hadisi nasslarda varid olan ve seleften intikal eden İslam akaidinin ifsad edileceği endişesine sevk etmiştir. Bu endişenin onları kelamcılarla mücadeleye ve halkı onların telkinlerinden kurtarmak için kelâmı ve kelamcıları zemme yönelttiği görülür.

⁹ et-Tevhidi, Ebu Hayyân, *el-Besâir ve’z-Zehâir*, Beyrut, 2010, c.III, s.16-18; Delen, Halime, *Ebü Hayyân et-Tevhidi’nin Kelâmçılara Yönelttiği Eleştiriler*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s.90.

¹⁰ et-Tevhidi, Ebu Hayyân, *el-Mükâbesât*, Mısır, 1929, s.237; Delen, *et-Tevhidi’nin Kelâmçılara Yönelttiği Eleştiriler*, s.117.

¹¹ Suyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddin, *Savnü’l-mantık ve’l-kelem*, thk. Ali Sami Neşşâr, İhyâü Turâsî’l-İslâmi, Kahire, 1970, s.48.

¹² Erkol, Ahmet, “İmam Şâfiî’nin Kelâm Karşıtlığı ve Nedenleri Üzerine”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu (1-9 Mayıs 2010)*, ed. Mehmet Bilen, 366-377, Kent Işıkları Yayınları, İstanbul, 2012, s.368.

et-Tevhîdî'ye göre şeriatın erkânıyla ilgili meseleler kelimcilerin görüşlerine göre çözülsüydi şeriatın geriye ancak üçte biri kalırdı. Din hakkında tartışan kişinin yakine ve sağlam metinlere çok ihtiyacı vardır. Ancak kelimciler sağlam olan metinlerden daha çok kaçmaktadırlar. Onlar her şeyin bilgisine kıyas ve rey ile ulaşmaya çalışmaktadırlar.¹³

Netice itibariyle Selefiyye ayet, hadis ve ilk üç nesilden nakledilen rivayetlerin dışında kalan fikirleri, bilgileri ve görüşleri mutlak olarak ilim saymamakta, bunları bidat ve dalalet olarak görmektedir.¹⁴ Bu bağlamda nakli ikinci plana indirgeyerek aklı esas alan, selevin ilgilenmediği hususlarla meşgul olup te'vile dayanan ve yabancı düşüncelerden etkilenen bir yöntem zemmedilmeli ve ondan uzak durulmalıdır. Bu nedenle kelâm ilmine yönelik şiddetli bir karşıtlık söz konusudur. Bazı Selef âlimlerinden yapılan nakiller bunu gösterir:

Döneminin bütün itikadi problemleriyle ilgilenerek görüşler ortaya koyan ve kendisine bu hususlarda eserler nispet edilen Ebu Hanife (150/767) 'nin çevresindekileri kelâm ile iştigalden menettiği¹⁵ ve “*son iki yıl olmasaydı Numan helak olurdu*” dediği nakledilmiştir.¹⁶

Ebu Hanife'nin öğrencisi Ebu Yusuf (182/798): “*Her kim dini kelâm yoluyla talep eden zındıklaşır.*”¹⁷

İmam Malik (179/795): “*Dini kelâm yoluyla talep eden zındıklaşır.*”¹⁸

İmam Malik kendisine Kur'an hakkında soru sorana: “*Sen herhalde Amr b. Ubeydin adamlarındansın. Allah Amr'a lanet etsin. O kelâm diye bir bidat çıkardı. Eğer kelâm bir ilim olsaydı sahabe ve tabiin ahkam ve şeriatlerden bahsettiği gibi ondan konuşturlardı. Kelâm batıldır.*” diyerek karşılık vermiştir.¹⁹

İmam Şafi (150-204): “*İnsanlar kelâm ilminin zararlarını bilmiş olsalardı aslandan kaçır gibi ondan kaçarlardı.*”²⁰

¹³ et-Tevhîdî, el-Besâir ve'z-Zehâir, c.I, s.87-88; Delen, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Kelâmçılara Yönelttiği Eleştiriler, s.92.

¹⁴ Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1994, s.50.

¹⁵ Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saade*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut,1985, c.II, s.135.

¹⁶ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s.44.

¹⁷ İbn Asakir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan, *Tebyinü Kizbi'l-Müfteri*, Dimeşk,1347, s.333-334; Taşköprizâde, *Miftâhu's-saade*, c.II, s.141.

¹⁸ Koçyiğit, Talat, *Hadiscilerle Kelâmçılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV. Yayınları, Ankara, 1989, s.254.

¹⁹ Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelâmçılar Arasındaki Münakaşalar*, s.254.

²⁰ İbn Asakir, *Tebyinü Kizbi'l-Müfteri*, s.336; Herevî, Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed, *Zemmü'l-Kelam ve Ehlihi*, Mektebetü gurebau'l-eseriyye, Ürdün, ty. c.IV, s.303; İbn Abdilber, Ebu Amr Yusuf, *Câmiu Beyani'l-İlim ve Fadlihi*, Daru İbn Cevzi, Riyad, 1994, s.941.

İmam Şafi: “Şirkin dışında Allah’ın nehyettiği bütün şeylerle imtihana çekilmek, kelâm ile imtihan olunmaktan daha hayırlıdır.”²¹

İmam Şâfiî: “Kelamcılar sopa ile dövülmeli, develerinin üzerine baş aşağı ters bindirilerek toplum içerisinde “kitap ve sünneti bırakıp da kelâm ile uğraşanların cezası budur.” nidalarıyla dolaştırılmalıdır.”²²

İmam Şâfiî: “Bir kimsenin şirk dışında Allah’ın yasakladığı şeylere müptela olması kelâma müptela olmasından iyidir. Kelamcılardan öyle şeyler duydum ki bir Müslümanın öyle şeyler söyleyeceğini zannetmem.”²³

İmam Şafiî: “Bir adam ilmi kitaplarının başkasına verilmesini vasiyet etse ve bu kitapların arasında kelâm kitapları da olsa, kelâm ilim olmadığından onlar vasiyetin kapsamına girmez.”²⁴

Ahmed b.Hanbel: “Kelâm ile uğraşanların iflah olması ebediyyen imkansızdır. Kelâm ile uğraşan hiçbir kimse yoktur ki kalbinde hastalık bulunmasın.”²⁵

İbn Kudame: “Kelamcıların ulemadan sayılamayacağında icma vardır. Onlar asla iflah olmazlar. Tövbeye davet edilmelidirler ve kanları helaldir.”²⁶

Selef âlimleri tarafından kaleme alınan eserlerdeki müstakil bölümlerde kelâm zemmedilmekle birlikte özellikle bu hususta kaleme alınan eserler bulunmaktadır.

Ebu’l-Fazl er-Râzî (371/454) *Ehadîs fi Zemmi’l-kelâm ve ehlihi*, (hocası Ebu Abdurrahman Muhammed b. El-Hüseyn es-Sülemî (330-412/941-1021) ‘nin günümüze ulaşmayan *er-Reddü alâ ehli’l-kelâm* adlı eserinin ihtisarıdır). Ebu İsmail el-Herevi (396-481), *Zemmü’l-kelâm ve ehlihi*, İbn Kudâme el-Makdisi’nin *Tahrimü’n-Nazar fi Kütübi ehli’l-kelâm* adlı eserler bunlardandır.²⁷

Kelâmın Tenkidi

Tenkid, bir insanı, bir eseri, bir konuyu doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme işidir. Terim olarak bir şeyi kıymeti nokta-i nazarından tedkik etmek, bir düşüncenin, bir eserin, bir yargının doğruluk veya yanlışlığını ortaya koymak ve gerçek değerini belirtmek için onu incelemek, tenkid etmek de-

²¹ İbn Asakir, *Tebyinü Kizbi’l-Müfteri*, s.335-337.

²² İbn Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman, *Telbîsu İblîs*, Dâru’l-Kalem, Beyrut, 1403, s.81; Herevî, *Zemmü’l-Kelam*, ty. c.IV, s.294-295.

²³ İbn Asakir, *Tebyinü Kizbi’l-Müfteri*, s.335; Herevî, *Zemmü’l-Kelam*, ty. c.IV, s.354.

²⁴ Herevî, *Zemmü’l-Kelam*, ty. c.IV, s.298.

²⁵ Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâu ulümü’d-dîn*, çev. Ahmed Serdaroglu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1974, c.I, s.240; İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin el-Makdisi, *Tahrimü’n-Nazar fi Kütübi ehli’l-kelâm*, Daru alam el-kütüb, Riyad, 1990, s.41; Taşköprizâde, *Miftâhu’s-saade*, c.II, s.138.

²⁶ İbn Kudâme, *Tahrimü’n-Nazar fi Kütübi ehli’l-kelâm*, s.65.

²⁷ Bulut, Zübeyir, “Selefilğin Kelâm İlmine Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği”, *Tarihte ve Günümüzde Seleflik Milletlerarası İlmî Toplantı* (08-10 Kasım 2013). İstanbul: s.306-310.

mektir.²⁸ Kelâm ilmi birçok âlim tarafından önemi ve gerekliliği vurgulanmakla birlikte aynı zamanda çeşitli eleştiri ve tenkidlere maruz kalmıştır.

Kelâma yöneltilen tenkitleri maddeler halinde sıralarsak:

Cedel yönteminin kullanılması:

Cedel, bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatıdır. Doğruluğu kabul edilen bir düşüncenin savunulmasını amaçlayan cedelde hedef muhalifi susturmak ve onu konuşamaz hale getirerek kendi görüşünü ona kabul ettirmektir. İslam inanç esaslarını savunma görevini üstlenen kelâm ilminde ilk dönemlerden itibaren cedele sıkça başvurulur. Cedeli kullanmaları nedeniyle kalamcılar tenkid edilmiştir. Buna göre kalamcılar cedeli hakikati ortaya çıkarmak için değil övgü ya da üstünlük elde etmek için kullanmaktadır.

et-Tevhîdî'ye göre kalamcılar dine yardım ettikleri iddiasında bulunsalar da aslında insanları itmi'nan ve yakîn derecesinden uzaklaştırmaktadırlar. Savunmadaki temel hedef İslam dinini deliller ile destelemek iken kalamcılarının savunmalarındaki amaç hasmı susturarak konuşamaz hale getirmektir. Ona göre kullanılan cedel metodunda ileri sürülen deliller insanları sahip oldukları düşünce ve şüphelerinden uzaklaştırmamakta ve din hakkında kısır kavgaların dönüp dolaşmasına sebep olmaktadır. et-Tevhîdî, cedele dayanması sebebiyle kelâmın içi boş bir ilim olduğunu söylemektedir. Ona göre kelâm hiçbir esası olmayan, hiçbir dayanağı bulunmayan ve ona tabi olanları bedbaht hallere düşüren bir ilimdir.²⁹

“Yemin ederim ki cedel ashabının ve bela ehlinin yoluna başvurarak nefsinin itmi'nana, kalbini yakîne ulaştırmayı ve gönül huzuruna kavuşmayı talep eden kişi işte bu belaya müstehak olur ve bu bedbaht hal onu kuşatır. Kelâmın tamamı cedelden, savunmadan, hileden, vehme düşürmekten, teşbihten, sözleri süsleyerek batılı hak göstermekten, ince sözler söylemekten, lafları çevirmekten, oyun kurmaktan, düzenbazlıktan ibarettir. Kelâm özü olmayan kabuk, ürün elde edilmeyen toprak, aydınlatması olmayan yol, metinsiz isnad, meyvesiz yapraktır. Kelâm ilminin başında olan kişi sefih, ortasında olan kişi şüpheli ve usta olan kişi ise itham edicidir.³⁰

Kelamcılarının inanç esaslarını cedeli yönetime dayandırdıkları için eleştiren diğer bir isim Gazzâlî'dir. Gazzâlî, sahabe ve selef döneminde fıkah ilminin incelikleri çok iyi bilinmesine rağmen hilâf ve cedel ilminin bilinmediğini ve bu ilimle meşgul olunmadığını ifade eder. Ona göre cedel ile sadece şöhret sahibi olmak isteyenler meşgul olur. Kelamcılarının akidesi cedele dayandığı için rüzgarın önünde sağa sola yalpa yapan ipe benzer. Cedelden uzak olan avamın imanı ise hiçbir şeyin hareket ettirmediği bir sağlamlıktadır. Bundan dolayı avamın akidesine şüphe karışacağı

²⁸ Mert, “Kelâm İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma”, s.194.

²⁹ Delen, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Kelâmçılara Yönelttiği Eleştiriler, s.113.

³⁰ et-Tevhîdî, Ebu Hayyân, *el-Mükâbesât*, s.194.

korkusuyla kelâmi delilleri ve mantık yollarını öğretmemek ve kullanmamak gerektiğini söylemektedir. Buna karşın avama Kur'an'ın ihtiva ettiği açık ve anlaşılır delillerin sunulması yeterlidir.³¹

Gazzâlî'ye göre kelimacılar, düşüncelerini ispatlamada gösterdikleri aşırı hırs, karşılardakileri tahkir etmeleri ve inatları sebebiyle çoğu zaman istediklerinin tersinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermişlerdir. Bundan dolayı Gazzâlî, barındırdığı fitne nedeniyle iki durum dışında Kelâm ile uğraşmanın uygun olmadığı düşüncesindedir. İlki şüphelere kapılarak ancak kelâm ile bunlardan kurtulabilecek kişi, diğeri ise kâmil akıl ve dinde rusuh sahibi olup zındıkları, bidatçileri ve şüphelere düşen hastaları tedavi etmek amacıyla bu ilmi tahsil edecek kişidir.³²

İbn Rüşd, kelâm ilminin kullandığı cedel yönteminin kişiyi hakka ve doğruya iletemeyeceği düşüncesini sıklıkla dile getirmiştir. Ona göre İslam dünyasında fırkaların ve farklılaşmaların temel nedenlerinden biri kelimacıların kullandıkları cedel yöntemidir. Yöntemin doğasında mevcut olan taraftarlık anlayışı, hasmane tutum, hakkın üstün gelmesinden ziyade, her bir fırkanın kendi düşüncesini ege-men kılma çabası Müslümanları bir birine düşürmüş, onların her birisinin diğeri sapıklıkla itham etmesine ve hatta kimi zaman küfürle nitelemesine de yol açmış olduğunu belirtmiştir.³³

Kıyasu'l-gaib ale'ş-şahid yönteminin kullanılması:

Kıyasu'l-gaib ale'ş-şahid, duyular ötesi bilinmeyen bir mesele hakkında duyular dâhilinde bulunan diğeri bir meseleye benzetme yapmak suretiyle hüküm vermek demektir. Bu yöntem Müttekaddimûn dönemi kelimacılarının en önemli istidlâl yöntemlerindedir. Mütteahhirûn dönemi kelimacıları tarafından da tenkid edilen bu yöntem, filozofların kelâmı tenkid nedenleri arasındadır.

İbn Rüşd'e göre, diğeri bilim alanlarında kıyasın kullanılması bir zorunluluk iken kelâmda bu yöntemin kullanılması ciddi sorunlar doğurur. Gayb âlemi ile şahadet âleminin her birisinin kendisine has bir doğası mevcuttur. Her bir alanın kendi içerisinde ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğinden ikisi arasında kıyasa başvurulması doğru olmaz.³⁴

³¹ Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed *İlcâmü'l-avâm an ilmi kelâm*, thk. Safvet Cevdet Ahmet. Daru'l-harem li't-turâs, Kahire,2002, s.90; a.mlf, *İhyâu ulûmu'd-din*, c.I, s.237-238

³² Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zenadka*, thk. Muhammed Bicu, Kahire, 1993, s.78.

³³ Erkol, Ahmet, "Felsefeden Kelama Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Kelâm Karşıtlığı", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, (2009), sy.1, s.44.

³⁴ Erkol, "İbn Rüşd'ün Kelâm Karşıtlığı", s.30.

Te'vili kullanmaları

Te'vil; nasslarda geçen bir lafza bir delile dayanarak ilk bakışta anlaşılan anlamın değilde muhtemel başka bir anlamın verilmesi demektir. Özellikle haberi sıfatların anlaşılması ve yorumlanmasında kelamcıların te'vile başvurdukları görülür. Bu durum kelâm ilminin tenkid edilmesine neden olmuştur.

İbn Rüşd, kelamcıları te'vili kullanmış olmak ve yapılan bu te'vili de halka indirmiş olmakla eleştirir. Ona göre halkın te'vil ile karşı karşıya getirilmesi, onların anlayamayacakları metinlerle yüz yüze gelmelerine ve bunun sonucunda da sapıtmalarına ve hatta küfre düşmelerine neden olabilir.³⁵

İbn Rüşd'e göre halk çoğunluğu bir tarafa, cedel ehli olanlara bile te'vilin açılmaması gerekmektedir. Bu te'villerden herhangi birisi ehil olmayanlara açılacak olursa, onlar ortak bilgilerden yoksun oldukları için bu açıklama hem açıklayanları, hem de kendilerine açıklananları küfre götürür. Bunun sebebi şudur: Bu te'vilden maksat, zâhirin iptal edilip te'vil edilen anlamın ispat edilmesidir. Zâhir ehli olan birisinin yanında bu zâhir olan anlam iptal edilir de yapılan te'vil de kendisine kabul ettirilmezse bu onu küfre götürür. Bu nedenle Gazzâlî'nin yaptığı şekilde te'vilin halka açıklanmaması ve içinde te'villerin yapıldığı kitapların da halka verilmemesi gerekir.³⁶ Mu'tezile ve Eş'ariler, ayet ve hadisleri te'vil etmiş ve bu te'villerini halka açıklamışlardır. Böylelikle halkı düşmanlık, kin ve nefret içerisine sokmuşlar, şeriati paralayarak halkı parampaçça edip fırkalara bölmüşlerdir.³⁷

Kendini güncelleyemeyerek çağın gerisinde kalması ve İşlevselliğini yitirmesi:

Diğer inanç grupları ile İslam dünyası içerisinde meydana gelen itikadi hususlardaki şüphe ve problemlere karşı İslam inanç esaslarını müdafaa eden kelâm ilminde konular *mesâil* ve *vesâil* olmak üzere ikiye ayrılır.

Kelâmda *mesâil* bu ilmin maksatları (makâsîd/bilinmesi amaçlanan problemler) demektir. Mesâili temellendirmek için ihtiyaç duyulan bilgilere *vesâil* adı verilir ki bunlar daha çok delil olarak kullanılır. Tarihi süreçte değişikliğe uğramayan ve nasslarda yer alan temel meseleler doğrudan doğruya kelâm ilminin ana konularını teşkil eder. Buna karşılık içtimaî, siyasî ve kültürel şartların etkisiyle bu ilme dâhil edilen ikinci derecedeki meseleler ise etkilendiği şartların değişmesiyle değişebilir. Kelâmın aslı mesâilini İslâm dininde kesin nasslarla sabit olan iman, ibadet ve amel alanına ilişkin ana ilkeler oluşturur. Bunlar kıyamete kadar değişmeyecek olan esaslardır. Bu mesâili temellendirmeye yarayan her türlü beşerî bilgi vesâil konumunda olup kelâmın ilgi alanına girer, ancak vesâil kelâmın temel muhtevasının

³⁵ Erkol, "İbn Rüşd'ün Kelâm Karşıtlığı", s.31.

³⁶ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, *Faslü'l-Makâl*, çev. Bekir Karlıhağa, İşaret Yayınları, İstanbul,1992, s.105.

³⁷ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s.110.

dışında kalır. Çünkü vesâil gelişen ve değişen bilgilere paralel olarak değişir, yerine yeni vesâil oluşturulur.³⁸

Kelâm, vesâilleriyle birlikte geçmişin bir dönemine sabitlenerek donuklaştığı, geçmişin tekrarından öte gidemediği ve günceli yakalayamadığı gibi gerekçelerle tenkid edilmiştir.

Buna göre kelâm ilminin ele aldığı konular geçmişte problem olarak ortaya çıkmış, tartışılmış, cevaplar verilmiş, bugün ise gündemimizde olmayan konulardır. Kelamcı bir yandan eski konuları, eski yöntemlerle, eski kavramları kullanarak bu gün karşısında bulunmayan muhaliflerine karşı savunurken, diğer yandan güncel itikadi problemlere çözüm üretememekte ya da bu hususta yetersiz kalmaktadır.

Hasan Hanefî'nin ifadesiyle kelâm ilmi, tehdit oluşturan şüphelere karşı koymak için "tevhid" ve "tenzih" esaslarını savunmayı amaçlayarak ortaya çıkmıştır. Kelâm ilmi, tabiat felsefesiyle Yunan kültürüne; *Vahdaniyyet* sıfatının ispatıyla Hıristiyan ve Düalistlere; Tenzih akidesiyle eski inançlardaki teşbih ve antropomorfist anlayışlara; *Muhalefetu'n li'l-havâdis* ile Panteist ve Materyalist yaklaşımlara; *Kıdem ve Beka* sıfatlarıyla, Yunan kültüründeki maddenin ezeliyeti ve evrenin öncesiz olduğu görüşlerine; *yeniden diriliş* ile Hint kültüründeki tenasühe karşı geliştirilmiş karşıt teorilerdir. Kadim kültürün bu yapısal konu çerçevesi, günümüz dünya koşullarında kesinlikle değişikliğe uğramıştır: örneğin Yunan kültürü bugün hepimizin bildiği sömürgeci Batı kültürüne dönüşmüştür. Kelâm ilmî ile uğraşan ilim adamlarının yeni Kelâm ilmi adına yeni bir tanım veya bir hedef, yeni bir muhteva ve metodoloji geliştirmeleri gerekirdi. Tehdit değişmiş ancak savunma aynı kalmıştır. Kelamcılar yeni tehditlere karşı yeni savunma stratejileri oluşturamamışlardır.³⁹

Dinin duygusal yönünün ihmal edildiği

İman konularını nasslar ve aklın verileriyle ispat eden kelâm bilginleri, inanç argümanlarını sınırlı ölçüdeki rasyonel bağlamda ele almakla birlikte, insanın duygusal yapısını göz ardı etmeleri nedeniyle tenkid edilmiştir.⁴⁰ Özellikle muhalif fikirleri çürütmek amacıyla kullandıkları cedeli yöntem ile istidlallerinde akla büyük önem vermeleri imanın kalbi ve psikolojik boyutunun ikinci planda kalmasına neden olmuştur.

³⁸ Baloğlu, Adnan Bülent, "Mesâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.29, s. 264-265, TDV Yayınları, Ankara, 2004.

³⁹ Hanefi, Hasan, *Humumu'l-fikr ve'l-vatan*, Daru'l-bekâ, Kahire, 1998, s.77-78.

⁴⁰ Biçer, Ramazan, "Kelâm Metodolojisine Getirilen Bir Eleştirinin Analizi: Kelâmi Düşüncede Gönül Boyutu Eksikliği", *EKEV Akademi Dergisi*, (2004), sy.19, s.61.

SONUÇ

Kelâm; Allah'ın zât ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete dair konulardan, mebd ve mead itibarıyla yaratılmışların hallerinden İslam kanunu üzere bahseden ilimdir. İtikadi konuları ele alması nedeniyle kelâm *aslu'l-ulûm* ve *eşrefu'l-ulûm* olarak nitelenir. Bununla birlikte kelimcilerin Asr-ı Saadette olmayan hususlarla meşgul olması ve akla fazla değer vererek onu nassa öncelemesi Ehl-i Hadis/Eser tarafından kelâmın kaçınılması ve uzak durulması gereken zararlı bir alan olarak vasıflandırılmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Selef âlimlerinden kelâm karşıtı bir çok rivayet nakledilmiştir. Fakat Kelâmı mezzum olarak addeden bu nakillerin epistemolojik bir katkısından bahsedilemez.

Diğer taraftan özellikle filozof ve mutasavvıflar kelâmın kadrini ifade etmekle birlikte kelâmı ve kelimcileri metodoloji ve içerik açısından tenkit etmişlerdir. Yapılan bu tenkitleri kelimcilerin yöntem olarak cedel ve kıyası kullanmaları, te'vile başvurmaları, kelâmın kendini güncelleyemeyerek çağın gerisinde kalması, işlevselliğini yitirmesi ve kelimcilerin dinin duygusal boyutunu ihmal etmeleri olarak sıralamak mümkündür. Netice itibarıyla Kelâm ilmi bir yandan güncel meselelerle iştigal ederek seleften naklolunan sahih akideyi bozmakla diğer yandan ise geçmişin bir dönemini kutsal addederek taklide düşmek ve günceli yakalayamamakla tenkid edilmiştir.

KAYNAKLAR

- Aydın, Hüseyin, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâm ve Kelâmcılar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2003), sy.7/1, s. 211-233.
- Baloğlu, Adnan Bülent, "Mesâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.29, s.264-265, TDV. Yayınları, Ankara,2004.
- Biçer, Ramazan, "Kelâm Metodolojisine Getirilen Bir Eleştirinin Analizi: Kelâmî Düşüncede Gönül Boyutu Eksikliği", *EKEV Akademi Dergisi*, (2004), sy.19 57-76.
- Bulut, Zübeyir, "Selefilik Kelâm İlmine Getirdiği Eleştiriler: İbn Teymiyye Örneği", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası İlmî Toplantı* (08-10 Kasım 2013), İstanbul, s. 283-340.
- Delen, Halime, *Ebü Hayyân et-Tevhîdî'nin Kelâmcılara Yönelttiği Eleştiriler*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Erkol, Ahmet, "Felsefeden Kelama Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Kelâm Karşıtlığı", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, (2009), sy.1, s.24-44.
- , *Kelâm İlmi'ne Yöneltilen Eleştiriler (Selef Alimleri ve Gazzâlî Örneği)*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- , "İmam Şâfiî'nin Kelâm Karşıtlığı ve Nedenleri Üzerine", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu (1-9 Mayıs 2010)*, ed. Mehmet Bilen, 366-377, Kent Işıkları Yayınları, İstanbul,2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zenadika*, thk. Muhammed Bicu, Kahire, 1993.
- , *İhyâu ulûmü'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul,1974.
- , *İlcâmü'l-avâm an ilmi kelâm*, thk. Safvet Cevdet Ahmet, Daru'l-harem li't-turâs, Kahire, 2002.

- , *el-Mustasfâ mine'l-usûl*, Matbaatü'l-emiriyye, Mısır, 1322.
- Hanefi, Hasan, *Humumu'l-fıkr ve'l-vatan*, Daru'l-bekâ, Kahire,1998.
- Herevi, Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed, *Zemmü'l-Kelam ve Ehlihi*, Mektebetü gurebaü'l-eseriyye, Ürdün, ty.
- İbn Abdilber, Ebu Amr Yusuf, *Câmiu Beyani'l-İlim ve Fadlihi*, Daru İbn Cevzi, Riyad, 1994.
- İbn Asakir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan, *Tebyinü Kizbi'l-Müfteri*, Dimeşk,1347.
- İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Telbîsu İblîs*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1403.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakuddin el-Makdisi, *Tahrimu'n-Nazar fi Kütübi ehli'l-kelâm*, Daru 'alam el-kütüb, Riyad, 1990.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, Daru'l-Beşir, Amman, 2004.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed. *Faslü'l-Makâl*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.
- İbn Teymiyye, Ebu'l- Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Der'u Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk.M. Reşad Salim, Riyad, 1991.
- Kâdi Beyzâvî, Ebü Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâli'u'l-envâr (Kelâm Metafizîği)*. çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim, "Klasik Kelâmi Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2007), sy. 24-25, s.177-226.
- Koçyiğit, Talat, *Hadiscilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV. Yayınları, Ankara, 1989.
- el-Makdisi, İbn Kudâme, *Tahrimu'n-nazar fi kütübi'l-kelâm*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Said. Riyad,1990.
- Mert, Muhit, "Kelâm İlminin Zemmi Üzerine Bir Araştırma", *İslami Araştırmalar Dergisi*, (2001), sy.14/1 s.194-206.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddin, *Savnü'l-mantık ve'l-kelâm*, thk. Ali Sami Neşşâr, İhyâü Turâsi'l-İslâmi, Kahire,1970.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saade*, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut,1985.
- et-Tevhidî, Ebu Hayyân, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, Beyrut, 2010.
- , *el-Mükâbesât*, Mısır, 1929.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergah Yayınları, İstanbul,1994.

TEKFİR VE TE'VİL ARASINA SIKIŞTIRILMIŞ DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜ SERÜVENİMİZ

Namık Kemal OKUMUŞ*

1- Eleştiri, Te'vil ve Tekfir Sürecinin Doğal Yapısı

Eleştiri kelimesi sözlükte: “bir insanı, bir eseri, bir konuyu doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme işi, tenkit, kritik” anlamlarına gelmektedir. Felsefî manada ise, “özellikle bilginin temellerini ve doğruluk durumunu inceleme, sınamaya ve yargılama” demektir.¹ Bu yönüyle eleştiri işi, daha iyinin bulunması adına ortaya konulan çabaya işaret eder. Hatta daha doğruyu göstermek için yola çıkan bu işlemin hiçbir yerinde tehdit ve hakaret, şiddet ve dışlama ile iftira ve suçlama görülemez. Görülür ise bu işe de eleştiri denilemez.

Nitekim Ebû Hanife, ‘Fıkhü'l-Ekber’ adındaki eserinde bu yaklaşımı şöyle ifade etmektedir: “Bir Müslümanı-helâl saymaması kaydıyla- büyük günâhlardan birini işlemesinden dolayı kâfir saymayız. Bu durumdaki bir kimseden ‘iman’ ismini/vasfını kaldırmayız, ona ‘gerçek anlamda mü'min’ deriz. [Buna göre] Bir mü'minin kâfir olmamakla beraber günahkâr (fâsık) olması mümkündür. Ancak günâhlar mü'mine (hiç) zarar vermez’ de demeyiz...”² Reyci ve akılcı fıkhın kurucularından olan Ebû Hanife'nin bizzat kendi yaşamı bu ilkenin ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Mamafih daha kendi döneminde ve kendi öğrencileri nezdinde bazı fikirlerinden ötürü küfürle suçlanan, hatta tövbe etmesi beklenen büyük İmam, tekfirciliğin en şiddetlisine mâruz kalmakla yetinmemiş, bu konuda en ağır faturaları da üstlenmiştir. Bütün yaşamı tek tipçi, dışlayıcı ve siyasal zihnin tekeline verilmiş olan güç-hakikat ilişkisine karşı duran Ebû Hanife, gerektiğinde ilim adamının şahsiyetini zedeleyen ve ilmî değerleri siyasal erkin/gücün hizmetine verecek olan bütün otoriter/siyasal isteklere karşı durmuş ve bu sayede hem şahsî ve hem de ilmî bağımsızlığını koruyabilmiştir. Hayatın cilvesine bakın ki, iktidarların dinsel tasarruf ve tahriflerine karşı dik duruşunu elden bırakmayan İmam Azam, ötekinin yaşam hakkını elinden alan tekfir konusunu büsbütün hayatın dışına atmak isterken, aynı silahla kendisi vurulmuş gibidir.

* Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, namikkemal.okumus@erdogan.edu.tr

¹ *Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara 2011, s. 786.

² Ebû Hanife, *Fıkh-ı Ekber*, s. 56.

2-Kardeşliğimize Zarar Veren Geleneksel Manzara

'Mihne süreci' denilince Müslümanlar arasında genel olarak 9. Yüzyılda yaşanmış olan ve merkezinde o dönemin siyasal otoritesi olan Abbasiler'in bazı yöneticileriyle iş tutmak durumunda kalan Bağdat Mu'tezile geleneğinin bazı kişileri anlaşılırsa da,³ tarihte yaşanmış olan 'mihne/baskı/eziyet/işkence'⁴ süreçlerinin

³ Tarihsel olarak, 'Kur'an'ın yaratılması mihnesi' olarak bilinen bu konunun özü, Abbasi halifelerinden olan Me'mün, Mu'tasım ve Vâsık zamanında devlet ve onun 'i'tizal' ideolojisine karşı çıkmış ve özellikle Kur'an'ın yaratılması' görüşünü benimsemesi dolayısıyla bu düşünce sahipleriyle mücadele eden ve de karalamaya çalışan bir topluluğun mücadelesinden ibarettir. (Câbirî, *age*, s. 67, 86). Bunların temel amaçlarından bazıları yakından bilirse de, esas düşüncelerinin ezeli yazgının olduğu şeklindeki kabulleri olduğu açıkça görülmektedir. Ancak devrin oldukça güçlü bir düşünsel problemi olmakla kalmayıp, bunun yanında siyasal duruşları da belirginleştiren bir tavır alışı evrilen bu konu, tarafların sert ve tavizsiz tutumları nedeniyle çokça canın yandığı ve de akabinde telef olduğu yıkıcı bir sürece dönüşmüştür. O kadar ki, Mu'tezile düşüncesine yakın olmakla kalmayıp devlet kadroların da bu düşünce mensuplarından seçen Abbasi halifesi Me'mün, atadığı yöneticilerden görevdeki kadıların huzurunda toplayıp Mu'tezili görüşler üzerinden sorgulama yapması/imtihana çekmesini bile istemiştir. Bu sorgulama işi yani birisini karşısına alıp imtihana tabi tutma veya ikna etmeye çalışma süreci olarak bilinen 'mihne' neticesinde, Mu'tezili görüşleri benimsemeyenlerin görevden alındığı ve bir daha göreve atanmadığı bilinmektedir. Halife Me'mün'un kendisi Yahya b. Main'in de aralarında bulunduğu 6 kişiyi halku'l-Kur'an konusunda sorguladığı ve bu kişilerin takiyeye yaparak kurtulduğu söylenmektedir. Ancak Ahmed Emin'in de *Duha'l-İslâm*'ında büyük bir isabetle ifade etmiş olduğu gibi bu dönemde 'hükümet partisi'ne dönüşen Mu'tezile'nin (Bkz. Câbirî, *age*, s. 117), devletin güç ve otoritesini kullanarak selefi eğilim sahipleri üzerinde terör estirdiği bu dönemde, onların görüşlerine muhalif tavır takınan Ahmed b. Hanbel (ö. 855) zincire vurularak hapsedilmiş, işkenceye tabi tutulmuş, halife el-Mu'tasım zamanında ise yine hapiste kaçmı cesasına çarptırılmıştır. Ayrıca bu sürede evinde zorunlu ikamete mecbur bırakılmıştır. Vâsık döneminde ise halife ölünceye kadar namaz ve diğer işler için dışarı çıkmamıştır. (Bkz. Kara, *age*, s. 30, 31, 33, Câbirî, *age*, s. 108, 109). Bu dönemde ayrıca çağın önemli ve de etkin hadis imamlarından olan Ali b. el-Medîni, ayağında ağır prangalarla sekiz ay karanlık bir evde hapsedilmiştir. Ancak baskılara karşı güçlü bir direniş göstermeyecek savunduğu fikrinden dönmüştür. Başlangıçta bunun gibi olup da görüşlerinden dönmeyenlerden bir diğeri olan Nuaym b. Hammâd da görüşünde ısrar edince ölünceye kadar Samarra'da hapsedilmiş ve prangalarla sürüklenerek bir kuyuya atılmıştır. Ebû Yakub el-Büveyti ise, görüşünde ısrar ettiğinden dolayı zindanda prangalar içinde vefat edinceye kadar Bağdat'ta hapsedilmiştir. Nihayet İbn A'yün el-Mısri de ölünceye kadar imtihan edilmiş ve hapsedilmiştir. (Câbirî, *age*, s. 108). Vâsık döneminin bilinen en güçlü mihnesinin muhatabı yine hadis ricâlerinden birisi olan Ahmed b. Nasır el-Huzâî'dir. Onun yaşadığı mihne çok çetin geçmiş ve halifenin huzurunda sorgulandıktan sonra tövbeye yanaşmamış fikrinden dönmeyince de kâfir ilen edilmiş ve akabinde boynu vurulup kafası koparıldıktan sonra karnı da yarılarak öldürülmüş ve cesedi bir hayvanın üzerine ters bindirilerek taşınmıştır. Bununla da kalınmayıp kendisi isyancı olarak suçlandı için cesedi orada asılmış ve günlerce sergilenmiştir. Daha sonra Vâsık karşıtı bir darbe planında olduğu öne sürülen devrimci fakih Huzâî'nin kesik başı sadece Vâsık, beş yıl gibi uzun bir zaman sergilenmiş ve halka açık bir çadırda muhafaza edilen başın kulağına şunların yazılı olduğu bir levha asılmıştır: 'Bu, Allah'ın, mü'minlerin emiri Abdullah Harun el-İmam Vâsık Billah eliyle öldürdüğü Ahmed b. Nasır b. Mâlik isimli kâfir, müşrik ve sapkının başıdır.' Düşünce özgürlüğünün en büyük düşmanlarından olan halife Vâsık'ın yaptıklarının bununla kalmadığı, fikrinden dönenleri dinarla ödüllendirdiği de bilinmektedir. (Câbirî, *age*, ss. 110-112, 145). Görüldüğü gibi muhaliflerine karşı oldukça acımasız ve de zâlim olan halifeler hangi ekolde olsun dinin kendilerini aklama adına, yaptıkları zulümleri Yüce Allah'ın tercihi olarak sunmaktadır. Dinin siyasetçiler nezdinde nasıl da hoyratça kullanılıp rakiplerini susturan bir araca dönüştüğüne dair yaşanmış kötü örneklerden olan bu uygulamalar, esasında büyük bir

sadece bu olaydan mütevellit olmadığını bilmesi gerekmektedir. Nitekim 11. Yüzyılda Hanefîliği açıkça kayıran Selçuklular'ın lideri Tuğrul ve itikatta Mu'tezilî olduğu konusunda bütün kaynakların ittifak etmiş olduğu veziri Kündürî'nin emriyle 445/1053'de Nişabur'da Eş'arîlere karşı uygulanmaya başlanan mihnet/baskı ve eziyet büyük bir mezhebî taassubun izlerini taşır. Bundan önce Bağdat'ta Şiiler ve Sünnîler arasında sık sık iç kargaşa/fitne çıktığı biliniyordu.⁵ Ancak mezhebî

zulum olarak kayıtlara geçmelidir. Dönemin nihayete ermesi ancak halife Mütevekkil'in iş başına gelmesi ve halk ile âlimlerin Mu'tezile'yi terk edip hadis âlimleri ile Ehl-i Sünnet'in yoluna gitmeleri ve hapistekilerin affı yolunda çıkardığı genelge sayesinde olmuştur. (Bkz. Kara, *age*, s. 33-34). Bu durumun bütünüyle siyasal bir tercih olduğunu ve de Mütevekkil'in kelâmî problemlerde taraf olmasına bağlı bir husus olmadığını da unutmamalıyız. Zira Mütevekkil, göz hapsi kaldırılan İbn Hanbel'in yeniden halkın içine çıkıp, vaazlara başladığını duyunca bundan hiç hoşlanmamış ve ona bir kez daha evinden ayrılmamasını Cuma namazlarına ve de cemaate çıkmamasını aksi takdirde Vâsık döneminde başına geleceklere yeniden gelebileceğini söylemiştir. Daha sonra da bu emrinden vaz geçmiştir. (Câbirî, *age*, s. 150). Yine halife Mütevekkil, iş başına gelmiş mehne sürecinin baş aktörü olmakla kalmayıp baskı ve sorgulamaları yapmakta olan devrin siyasilerinin akıl hocası konumunda bulunan Mu'tezilî Kâdi Ahmed b. Ebû Duâd'ın oğlu Muhammed'i yüksek mahkeme üyeliği olan divan-ı mezâlim'den azletmiş ve ardından da onu ve kardeşlerini tutuklamış hatta babasının emlakını da haczetmiştir. Mütevekkil ayrıca, Hüseyin b. Ali'nin kabri ve etrafındaki ev ve meskenlerin yıkılmasını, kabir yerinin ekilip dikilmesi ve sulanmasını ve insanların oraya gitmelerinin engellenmesini emretmiştir. Bu yasağın başladığı üç gece sonra kabirde görülenlerin hapsedileceğini de devrin emniyet müdürü ilan etmiştir. Aynı Mütevekkil, Zimmiler ile Müslümanların evlerinin birbirlerinden ayrılması için Zimmilerin evlerinin kapılarına ahşaptan şeytan figürlerinin çakılmasını emretmiştir. (Câbirî, *age*, ss. 145-147).

4 Müslüman tarihte yaşanmış olan hangi mihne olursa olsun, her iki tarafın arkasında duran siyasal gücün yaptığı şey siyasî çıkar için dinden faydalanmaktan başka bir şey değildir. Onlara göre bu konu, tabiatıyla dinî bir yaklaşım değil, rakiplerini bertaraf etmenin güçlü bir aletidir. Bu durum, ayırım yapmadan diyebiliriz ki 'Mu'tezile mihnesi için de geçerlidir, 'Hanbeli mihnesi' için de aynen geçerlidir. Görüldüğü kadarıyla bu gibi dönemlerdeki çekişme esasında siyasiydi ve çekişmenin göbeğine yerleştirilmiş olan 'kader' düşüncesi burada kurban seçilmiş gibidir. İlginç bir şekilde, çekişmenin baş aktörü olan Me'mûn, Mu'tezile'nin kader görüşünü kabul etmediği için eleştirilmiştir. Onların asıl derdi, halku'l-Kur'an konusunda olduğu gibi kendi uygulamalarını kabul etmeyenlerin Emevîleri aklama girişimine katkı sunmaları endişesiydi. Bu sebeple Emevîlerin doğal muhalifleri konumunda olan Hariciler, Mu'tezile, Şia, Mürcie ve Kaderiyye'ye daha yakın durmayı tercih etmişlerdir. Aynı şekilde Ebû Hanife, Zeydiyye ve Rafiziler de Emevî yönetiminin muhalifiydi ve onların savunmuş olduğu 'Kur'an'ın yaratılması' fikri, muhalif bir parola gibi Emevî karşıtlığının açık bir ifadesiydi. Emevîler'e göre de bunu savunanlar kendilerinin açık ve doğal muhalifi hatta düşmanlarıydı. Hâsıl-ı kelâm, her iki dönemde de bu dayatmaya karşı duranları 'halk muhalefeti' olarak görülmesi gerekmektedir. (Bkz. Câbirî, *age*, s. 130, 135, 144).

5 Peacock, *age*, s. 118; Kara, *age*, ss. 237-240. Tarihsel olarak Sünnî-Şii mücadelesinin oldukça çetin geçtiğini biliyoruz. Buna örnek olarak önemli Şii kelâmcılarından İbnü'l-Muallim, Sünnî-Eş'arî kelâmcısı el-Bâkallânî için taraftarlarına, 'Şeytan geliyor' demiştir. Hakaret sözünü işiten Bâkallânî de bunun üzerine, 'Biz şeytanları kâfirlerin üzerine gönderdik' (Meryem, 19/83) âyetiyle cevap verdikten sonra onlardan uzaklaşmıştır. Ayrıca Hatib el-Bağdadi, Besâsiri fitnessi dolayısıyla çıktığı Bağdat'tan Fatimîlerin hâkimiyeti altında bulunan Dimaşk'a gittiğinde yaptığı bazı faaliyetler ve okuttuğu eserlerden dolayı Şiilerin öfkesini çekmiş, müezzinin okuduğu Şii ezanın farklı okunmasına itirazı ise bardağı taşıran son damla olduğunda şehrin valisine şikâyet edilince Şii vali onu öldürmek istemiştir. Bağdadi, ancak dostu ve mezhebî yakınlığı bulunan şehrin Sünnî emniyet müdürü sayesinde hayatta kalmış ve şehri terk etmek zorunda bırakılmıştır. Sonuçta, eğer ki Dimaşk'ta Bağdadi öldürülürse Irak'ta Şiilerin öldürüleceği gerekçesiyle kurtarılan Bağdadi, fikirleri yüzünden gelip çattığı ölümün ucunda ancak sürgünle kurtulabilmiştir. Bunun yanında

taassup⁶ ve ötekini tekfir etme, düşmanlık besleme Şii-Sünnî çatışmasına özgü bir tutum değildir. Dün olduğu gibi bugün de Mezhep kavgalarının ardında ve mezhep kavgaları olarak görülen şeyler de toplumsal ve siyasal gerilim ve gerginlikten kaynaklanmaktaydı.⁷ O dönemden beridir siyasal iktidarların medrese açmasına neden olan en temel eğilimlerden birisi de toplumsal düzeni sağlama ve mezhepler arasındaki denge isteğidir denilebilir. Her devirde bu çeşit dinsel yapılardan kendi bürokratını yetiştiren siyasal iktidarlar toplumsal düzeni sağlamıştır. Tarihsel olarak devletin dinsel kurumları işletmesi, esasında güvenlik endişesinin izalesiyle ilgili bir yaklaşımdır. Kitleleri harekete geçiren din gibi etkin bir olgunun başıboş bırakılarak siyasal erkin ilgi alanının dışına çıkması söz konusu bile edilemez. O nedenle dün olduğu gibi bugün de dinsel yapıları resmî kurum olarak tarif eden bazı devletler, açtıkları okul ve kurdukları dinsel kurumlar sayesinde bu yapıyı kontrol edip muhtemel tehlikeyi önlemek istemişlerdir. Ülkemizde Diyanet'in bir fonksiyonunun da bu olması ve güvenlik noktasında Genelkurmay ile eşit addedilmesinin nedeni de budur. O amaçla 'halk dindarlığı'nı önceleyen her devlet hutbelerine bile karışmakta, bu yapılardan nasıl bir bürokrat çıkacağını dahi hesap etmektedir.

Hangi dönem ve devir olursa olsun fanatik din adamlarının kontrol ettiği kitelerin ötekini ortadan kaldırmak istediği zamanlarda sıklıkla başvurdukları araç olan tekfircilik, toplumsal barışı yok eden tehlikeli bir tercih durumudur. O nedenle aklı başında ve halkının refah ve sükûnunu isteyen devletler, bu tercihin kullanılmasını pek istemezler. Onlar için kullanışlı olan durum, hangi mezhep olursa olsun halkın güvenliğini tehlikeye düşürmeyen bir dindarlık anlayışının tesisidir. Sünnî dediğimiz devlet yapılarında bu kullanışlı tercihin daha sıklıkla kullanılır olması, yönettikleri halkın yaşam beklentisine oldukça saygı duyan idarî bir kadrolarının olmasındandır. Yönettikleri şehirlerde halkın eğilimine son derece özen gösteren ve bazen farklı şehirlerde farklı kadılar atayan Selçuklular bile, bu dinsel zihin yapısından yani kendisi gibi olmayanları (Eş'arileri) tekfir ederek karşılıklı olarak kâfir ilan etmelerinden son derece çekmiş bulunmaktadır. Mesela 11. yüz-

1057 yılında Sünnî kesim tarafından Şii âlim olan Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Kerh'teki evi yağmalanmış, kitapları ve diğer eserleri yakılmış ve evini terk etmek zorunda bırakılmıştır. (Kara, *age*, ss. 216-218).

⁶ Yapılan eleştirinin küfür ve hakarete dönüştüğüne bir örnek olması bakımından Eş'arî ve Şafii âlim olan Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin şöyle söylediği nakledilir: "*Kerrâmiyye'nin rezaletleri sayısız ve çok uzundur.*" (Bkz. Kara, *age*, s. 46). Aynı şekilde XII. Yüzyılda Şehristânî de onlar için: "*cahil sefihler grubu*" demektedir. (Kara, *age*, s. 319). Aynı dönemde Hanbelîler ile Eş'arîler birbirlerini itikadî sapıklıkla itham etmişlerdir. Mesela X. Asrın ikinci yarısında Hanbelî fakihî ve muhaddis olan İbnu Batta (ö. 997) 'ya göre Mu'tezile ile Eş'arîler 'sapkın mütekellimler' zümresindedir. Ayrıca onları halku'l-Kur'an konusundaki yaklaşımları sebebiyle tekfir de etmiştir. Bu dönemde karşılıklı tekfir süreci devam etmiş ve Mu'tezilîler de özellikle sıfatlar konusunda Mücessime ve Müşebbihelikle itham ettikleri Hanbelîleri aynı şekilde tekfir etmişlerdir. (Bkz. Kara, *age*, s. 48, 308).

⁷ Peacock, *age*, s. 119.

yılda Eş'ariler ile Hanbelîler arasında büyük kavga yaşanmış,⁸ bu kavgayı yatıştır-
maya çalışan Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk,⁹ Hanbelîler ile Eş'ariler arasındaki
anlaşmazlıkları yatıştırmaya çalışırken, Bağdat'ın önde gelen Hanbelîlerinden eş-
Şerif Ebû Ca'fer, kendisine şöyle diyordu: “ (Sulh mü? Hangi sulh?!) Bu durumda
aramızda barış olamaz. Barış/sulh, ancak din dışı görevler, velâyet, borç, mülk/dünyevî
mallar ya da miras kavgası yapanlar arasında sağlanabilir. Ama o insanlar (Eş'ariler),
bizim kâfir olduğumuzu, biz de bizim inandığımıza inanmayanların kâfir olduğunu iddia
ediyoruz. Onun için aramızda nasıl barış olabilir?”¹⁰

Tekfircilik eğilimi, Hanbelîler ile Sufiler arasında oldukça yoğun bir şekilde ya-
şanmıştır. Mesela o dönemde Herat'ta gözde grup ve seçkin azınlık olan Hanbelîler,
Sûfileri şirk ile suçlamaktaydılar. Muhaliflerinin gözünde antropomor-
fizim/insanbiçimcilik ile suçlanan bu kişiler, bununla kalınmayı onların putperest

⁸ Eş'arileri Mu'tezile'ye yakın olmakla suçlayan Hanbelîler, İmam Eş'arî'nin görüş değiştirdiğine
inanmayıp ona karşı daima kuşkuyla bakmışlar ve ona karşı düşmanca davranmışlardır. Hatta
Hanbelî fanatikler, İmam Eş'arî'nin vefatının ertesi gününde Bağdat'taki mezar taşını yıkmak
üzere harekete geçmişlerdir. Ölümünden yaklaşık dört asır sonra bile Hanbelî âlim İbnu Kayyım el-
Cevziyye (ö. 1350) onun daima Mu'tezili olarak kaldığını söylemiştir. Oldukça mutaassıp bir
Selefi/Hanbelî olan ve ömrü Mu'tezile ve Eş'arilerle mücadeleyle geçen Herevî de Eş'arilerin kestiği
kurbanların yenilmesinin helâl olmayacağını söylemiştir. Şüphesiz bu düşmanlıkta en başta gelen
şey, Eş'arî'nin aklı devreye sokarak Hanbelîlerin teccime varan kelamî görüşlerini şiddetli bir
şekilde eleştirmesi yatmaktadır. O nedenledir ki Eş'arî inanç sistemini benimsemiş olan Şafîiler,
tarih boyunca Hanbelîlerin en önemli hedefi hâline gelmişlerdir. (Bkz. Kara, *age*, s. 285, 286, 289,
290, 310). Benzer durum, yani Eş'arîlerin Hanbelîlere karşı yürüttükleri düşmanlık ve dışlama
hadiseleri onların küfürle ithamı üzerinden devam etmiştir. Mesela Eş'arî âlim Ebû'l-Kasım el-
Bekrî, vezir Nizamü'l-Mülk'ten aldığı izinle Hanbelîlerin merkezi olan Bağdat Mansur Camii'nde
hutbeye çıkarak, kendisini koruyan askerlerin eşliğinde: 'Süleyman kâfir olmadı, ancak şeytanlar
kâfir oldu (Bakara, 2/102), âyetini okuduktan sonra: 'Ahmed b. hanbelî kâfir olmadı, ancak taraftarları
kâfir oldu' demiştir. (Bkz. Kara, *age*, s. 289-290). Benzer bir olayda ise Mu'tezili âlim Ebû Yûsuf el-
Kazvîni, ahabî olan vezir Nizamü'l-Mülk'ün yanına geldiğinde onun yanında Hanbelî âlim Ebû
Muhammed et-Temîmî ve adı bilinmeyen Eş'arî bir âlimi görünce hiddetlenerek: "Ey Vezir! Senin
yanında cehennem ehlinin reisleri toplanmıştır.' demiştir. Vezir, bu cümlesinin sebebini sorunca o da
şöyle cevap vermiştir: "Ben Mu'teziliyim, bu adam ise Müşebbihe ve diğeri de Eş'ariyye'ye mensuptur.
Biz onları küfre nispet etmekteyiz." (Bkz. Kara, *age*, s. 309).

⁹ Kendilerine karşı gerek itikadi ve gerekse de siyasal anlamda oldukça sert mücadele verip bu
mücadelesinde büyük başarılar elde eden Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk, Batınîlerin öldürdüğü ilk
devlete adamı olmuştur. (Bkz. Kara, *age*, s. 139).

¹⁰ Peacock, *age*, s. 122; Kara, *age*, s. 291). Düşmanlığın hayli artmış olduğu bu dönemde Eş'arî ve
Şafîilerden oluşan bir grubun Ebû Ca'fer'in Bağdat'taki mescidine saldırarak bir kişiyi öldürdüğü
bilinmektedir. (Bkz. Kara, *age*, s. 294). Hanbelî fanatığı olan Şerif Ebû Ca'fer, kendi dönemindeki
mezhebî olayların başındaki sorumlulardan sayılmaktadır. Nitekim o, kendi döneminde Mu'tezili
fikirlerin okutulmasına karşı çıkmış, 1068'de Hanbelî âlim İbnu Akil'in Mu'tezile ve Hâllac-ı
Mansûr'un görüşlerine sempatisi olduğu gerekçesiyle türlü eziyetlere maruz kalmasına sebep
olmuş, hatta öldürülmesiyle ilgili fetvayı bizzat vermiş ve de Kuşeyrî olaylarından sorumlu
tutulmuştur. Daha sonra kendisi de bu olaylardan doğrudan sorumlu olması nedeniyle
tutuklanmış ve hilafet sarayında göz hapsinde tutulmuştur. (Kara, *age*, s. 311-312). Bilindiği gibi
bu tavrın inanç planında besleyici nedenleri bulunmaktadır. Zira bahsedilen düşmanlığın
oluşmasında büyük katkısı olan ve Hanbelîleri itikadi anlamda eleştiren Eş'ariler, Hanbelîleri
Allah'ın sıfatları konusundaki yaklaşımları sebebiyle Mücessime ve Müşebbihelikle itham
ediyorlardı. (Kara, *age*, s. 292).

olduğu ileri sürülmüştür. Bu dönemde şiddet ve ötekileştirme üzerinden küfür ve şirkle suçlanan ve camisinin mihrabına put bırakılarak ona taptığı söylenen ünlü mutasavvıflarından Abdullah el-Ensari, Alp Arslan tarafından nüfusu Mu'tezile ve Hanefi olan Belh'e sürgüne gönderilmiştir. Hakkındaki dedikodulardan etkilenen halk onu taşlamaya niyetlenmişti. Benzer şekilde, politikasını daha ziyade yerel koşullara göre ayarlayan Selçuklular, buna uygun olarak 1067 de Alp Arslan'ın Mu'tezile'yi inançsızlıkla suçlamasının nedeni de Bağdat'taki öfkeli Hanbeli kitleyi oluşturan gelenekçilerin baskısıydı.¹¹ Bu baskıya direnemeyen ya da direnmek istemeyen yöneticilerin kolayı seçmiş olmasının akabinde ne denli acıların yaşandığı bilinmektedir. Demek ki, tekdir ateşini söndürmeye bazen kalkışma ve nümayiş esnasında tarafsız kalmayı tercih eden ya da güçlü olan tarafın yanında duran siyasal erkin bile gücü yetmemektedir. Hatta bu koroya gönüllü veya gönülsüz katılan siyasetçilerin olmuş olması, yönettikleri halkın önünde durmanın tehlikesini görmeleri sayesinde olmuştur. Hâlbuki dinsel anlamda oluşacak olan fanatıklığı açacağı ya da kontrol edeceği eğitim kurumlarıyla yok etmesi vazifesi olan bu kişilerin asıl görevi, bu tür saldırganlıkları önlemek suretiyle herkesin yaşam ve güvenlik hakkının korunmasıdır. Sonuçta fanatik kesimlerin baskısıyla emrindekilerin kendisini değiştirmesine izin veren yöneticilerin olduğu yerde daha çok mihne'ler yaşanır.

Devrin fikir tartışmalarının niteliği gereği rakip ekoller ya da ekol temsilcileri arasında büyük katılımlı münazaralar olmakta ve bu münazaralarda kaybedenler mutlak surette sürgün ve hapisle cezalandırılması istenmekteydi. Hatta Bağdat'taki Eş'arilerin¹² önde gelenlerinden olan Ebu İshak eş-Şirazî, Eş'ari âlim olan Ebû Nasr Kuşeyri'nin Nizamiye'de vaaz vermesine kızan Hanbelilerle giriştikleri çatışmaların ölümle sonuçlanması akabinde, Hanbelilerden şikâyet etmesi üzerine genelde Hanefiliği benimsemiş olan Selçukluların veziri Nizamü'l-Mülk onlara şöyle cevap vermiştir: "*Sultanın politikası ve adalet, bizim bir mezhebe öbüründen daha yakın olmamamızı gerektirir. Bize, sünneti, fitne çıkartmanın üstünde tutmak yaraşır. Bu medreseyi (Nizâmiye) inşâ ederken, yalnızca âlimleri ve Sünniliği yüceltmek ile kamu çıkarını korumak düşüncesiyle yola çıktık, anlaşmazlık ve kavga çıksın diye değil. Bu açıdan işler*

¹¹ Peacock, *age*, s. 122, 123. Büyük Selçuklular döneminde sıklıkla görülen Mezhep kavgaları neredeyse her türlü grup arasında baş gösteren bir hastalık hâli gibidir. Selçuklular dönemindeki mezhep mücadelelerinin genel olarak itikadi anlamda Sünnî-Şii Sünnî-Mu'tezili, Eş'ari-Mu'tezili, Hanbeli/Selefi-Eş'ari, Hanbeli/Selefi-Mu'tezili, Eş'ari-Kerrâmî ve nihayet Eş'ari-Mâtürîdî cenahta yoğun geçen mücadelesi olarak devam ettiği görülmektedir. Ayrıca bu dönemde zihinsel farklılıklar dolayısıyla Tekke-Medrese mücadelesinin de yoğun bir şekilde olduğu görülmektedir. Aynı dönemdeki fikhî mücadelelerin ise Hanefi-Şafii mücadelesi şeklinde sürdüğü bilinmektedir. (Bkz. Kara, *age*, ss. 213-337).

¹² 11. Yüzyılda Eş'ariler, kendilerini Mu'tezile dışında bütün Sünnî Müslümanları kucaklayacak kadar geniş bir mezhep olduklarını gösterme peşindeydi. Nitekim Ebu'l-Kasım el-Kuşeyri, çıkarttığı bir fetvada: "*Kim [Eş'arilere] saldırırsa, iftira ya da hakaret ederse bütün Sünnilere hakaret etmiş [olur]" diyordu.* (Bkz. Peacock, *age*, s. 134-135). Bu yaklaşım sonucunda başta Mu'tezililer olmak üzere pek çok ekol birbirini tekdir etmiştir. Mesela Kadiri tarikatı mensupları da Mu'tezile'yi tekdir etmiştir. (Bkz. Kara, *age*, s. 313).

bizim düşüncemizin aksine gelişince, kapısını kapatmaktan başka çare kalmadı. Bizim Bağdat'ın ve çevresinin üstesinden gelecek ve [halkının] âdetlerini zorla değiştirecek gücümüz yok, çünkü buradaki çoğunluk İmam Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel'in mezhebine bağlı. Böyle devam ederse Medresenin kapısına kilit vururuz!"¹³ Günün kurtarma yolunu seçen siyasal erkin yaşanan ölümlü çatışmaları durduramadığı gerekçesi, bundan şikâyet edenlerin acılarının dindirilememesinde nasıl bir bahane olabilir. Ülkenin merkezi olan Bağdat'ta Eş'arilerin vaaz vermesine bile izin vermeyen bir Hanbelî kalkışmasının yaşanması demek, devlet aygıtının kontrolü elinden kaçırdığı anlamına gelir. Bugün bile benzerlerinin yaşandığı bir süreçte bunun en büyük kabahatinin olayları öngöremeyen ya da öngörmek istemeyen siyasal tutumdur diyebiliriz.

Tarihsel olarak biliyoruz ki Hanbelî tekfirciliği ya da dinsel hakikatlere sahip olma noktasında dile getirilen Hanbelî tekelciliği, diğer ekol mensuplarından daha çok şiddet ve tekfir üretmiş gibidir. Bunun sebebi olarak pek çok neden sayılabilirse de, görünür ilk sebebin, bu çeşit bir dinsel yapının daha katı kurallar üzerinden gelişmesi, kuralların lafız ve görünüşlerini esas almaları ve akabinde sahih Müslümanlığa sahip olduklarına inandıkları kendilerinin dışındakilerin İslâm'ın dışına atılmasına neden olmuştur. Mesela, Herat'lı Hanbelî mutasavvıf Abdullah el-Ensari, Eş'arilik karşıtı Zemmu'l-Kelâm adlı risaleyi yazmıştı. Bu kişi, Eş'ariler'in düşmanı ve Hanefî ve Şafiîlerle arası iyi değildi. Rey'e gitmek istediğinde halk onun inancının bidat olup olmadığını sorgulamış (sıfatlar konusunda putperest ve antropomorfist düşünceleri olduğu söylenmişti) buna karşılık o da: "Hanbelî olmayan Müslüman değildir."¹⁴ demiştir. Sadece Hanbelîlerin Müslüman olduğu ve sadece Hanbelîlerin sıfatlara bakışının hakikat içerdiğini iddia etmek, doğaldır ki Şiîler, Mu'tezile, Hanefî ve Şafiîleri de tekfir sürecine dâhil etmektedir. Üstelik de bahsedilen konuların bütünüyle tevhit alanında olması, bu konudaki farklı yaklaşım sahiplerinin doğrudan tekfir edilmesine neden olmaktadır.

¹³ Peacock, *age*, s. 123; Kara, *age*, s. 295-296. Selçukluların Müslümanlığı benimsemelerini, onların İslâm dünyasını fethetme tasarısı olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Onlar, dini siyasal çıkarları için Fatimîlere yanaşmak dâhil rahatlıkla kullanabilmekteydi. Bu yaklaşım ve düşüncüyü destekleyen bir olayda, Selçuklular'ın İran'ı gördükleri zaman söylediği şu sözlerde bulunmaktadır: Onlar hep birlikte toplanmışlar ve şöyle demişlerdi: "Eğer, [yaşamak] istediğimiz bu ülkelerin halklarının inancını benimsemezsek ve onlarla bir anlaşmaya varmazsak (ya da onların âdetlerine uymazsak), hiç kimse bize bağlı kalmaz ve küçük ve yalnız bir halk olarak kalırız." (Bkz. Peacock, *age*, ss. 142-144). Yöneticilerin duruşu itibarıyla oldukça pragmatik bir tercihe dayalı olan bu yaklaşım, zamanla şirk/müşrik bir yapısının olduğu ileri sürülen tasavvufu da barışabilmiştir. Ancak Türklerin Müslümanlığı kabul etmesinde en çok mutasavvıfların etkili olduklarına ilişkin belgesel kanıtlar ise oldukça zayıftır. (Bkz. Peacock, *age*, s. 143).

¹⁴ Peacock, *age*, s. 136. Bu kişiler, genellikle şiir hâline gelmiş olan şu akide metinlerinden yararlanmaktaydı: "Bizim Allah'ımız görülebilir, tahtında oturuyor/Kelâmı ebedî, resûlü Araptır; Bunun dışında bir şey söyleyen "Eş'aridir/Bizim mezhebimiz Hanbelîdir." (Bkz. Peacock, *age*, s. 137).

Tarihimizde tekil örneklerine sıklıkla rastlamış olduğumuz 'bilim adamını katletme' seçeneğinin daha ziyade muhalif siyasiler tarafından yapılıyor olması, bu işin dinsel görüşler nedeniyle değil, dinsel görüşlerin öldürme işinde bahane olduğunu açıkça göstermektedir. Siyasetin bu işe doğrudan karışması akabinde kelâmî ya da felsefî bir tartışmada yer alıp taraf tutması, bütünüyle bilimsel ve akidevî bir endişeden değil, meselenin ucunun mutlak surette kendilerine dokunmuş olmasıyla ilgili bir şeydir. Çünkü Kaderiyye mensuplarını cezalandıran siyasal güç olan Emevîler'in yaptıkları zulümler,¹⁵ esasında onların dinsel görüşlerinden dolayı değil, yaptıkları işleri kendilerine Allah'ın kaderi diye dayatanlara karşı durmalarından dolayıdır. Yani kader doktrini üzerinden halkı pasifize eden bir siyasal erke karşı açıktan tavır alıp muhalif duranlar, bunun sonunda Kaderiyye diye suçlanıp cezalandırılmış ve sonunda katledilmişlerdir. Her devirde kişisel görüşlerini savunma cesareti gösteren şeref, haysiyet, erdem ve onur sahibi bilim insanları, doğrudan yerleşik siyasetin kabullerinin aksi ve de karşısında duran bu görüşlerinin faturasını ağır bir şekilde ödemişlerdir. Onların açtığı bu yolda hakikat uğruna kellesini vermekten çekinmeyen bir neslin geldiğini görmek ise insanlık adına diğer bir övünç kaynağı olmuştur.

Mesela devrindeki yolsuzluk ve hukuksuzlukları dile getirdiği için onuncu Emevî halifesi Hişâm b. Abdulmelik (691-743) tarafından kendisi ve atalarının aşağılandığını söylemesi üzerine hapsedilen Gaylân ed-Dimeşki (ö. 120/738) 'nin başına gelenler,¹⁶ tümüyle siyasal içerik taşıyan bir katlin, başka bahanelerle meşrulaştırılmasının açık bir örneği ve de yansımasıdır. Bilindiği gibi Kaderiyye denilen ekolün kurucusu Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699) 'den sonra ikinci temsilcisi olan Gaylân ve diğerlerinin cezalandırılmasının görünür sebebi yolsuzluk ve hukuksuzluğun dile getirilmesi ise de bizce asıl sebebin bu kişilerin Ehl-i Beyt'e yakın durup Emevî hilafetini sorgulamalarıdır.¹⁷ Zira Gaylân'ın Ehl-i Beyt'in önemli temsilcilerinden olup ve de Hz. Ali'nin oğullarından olan Muhammed el-Hanefiyye (637-700'den ders aldığı söylenmektedir. Öyle ki devrin adaletsizlikleri ile yolsuzluklarını dile getiren Gaylân, cezalandırılmak üzere yakalanıp işkence edildiği sırada halifenin kendisine alaycı bir edayla: "*Rabbinin sana yaptığı şeye ne diyorsun!*" sorusunu sorması, bu işin kendi iradesiyle değil, Yüce Allah'ın iradesinin yansıması olan tak-

¹⁵ Cehm b. Safvân'ın kurucusu olduğu Cebriyye'nin Emevîler döneminde ortaya çıkıp iktidar tarafından korunup kollanması, kaderci düşüncenin iktidarın işine yaramasıyla ilgilidir. Zira bu düşünceye göre halifeler toplum nazarında yaptıklarından sorumlu tutulamazlar. Bu düşüncenin devlet tarafından kabul edilmesi, sonradan isyan etmiş olsa bile Cehm'in devlet bünyesinde görev almasıyla ilişkilendirilebilir. (Bkz. Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, s. 23).

¹⁶ Gaylân ed-Dimeşki'yi ilk önce halife Ömer b. Abdulaziz (717-720) öldürmek istemiş, ancak o bazı sebeplerden dolayı kader söylemini, terk etmesi veya öyle görünmesi neticesinde bundan vaz geçmiştir. Fakat Gâylan, daha sonra eski görüşüne dönünce Kaderiyye'ye karşı şiddetli bir tavır takanan halife Hişâm b. Abdulmelik (724-743) tarafından idam edilmiştir. (Bkz. Kara, *age*, s. 25).

¹⁷ Ma'bed el-Cühenî'nin devrin Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervan tarafından öldürülmesinin itikadî görüşleri sebebiyle değil, siyasî eylem ve tutumları sebebiyle oluşunu söyleyenler de bulunmaktadır. (Bkz. Kara, *age*, s. 25).

diriyle yani ezeli kaderiyle olduğunu ihsas ettirmesidir. Halifeye göre, 'insan, kendi fiillerinin sahibidir' diyen Gaylân'ın başına gelenler büsbütün Yüce Allah'ın fiilidir. Her şey O'nun takdiriyle olmaktadır. Halife sadece bu işin aracısı konumundadır. Fakat halife, Gaylân'ı bundan dolayı değil, yolsuzlukları dillendirmesi dolayısıyla anarşi çıkarıp halk arasına fitne soktuğu ve ayrıca halifenin soyunu tahkir ettiğini ileri sürerek cezalandırdığını söylemiştir. Neticede halife Hişâm b. Abdulmelik, böyle bir suçu işlemekle büyük bir cezaya çarptırılması gereken Gaylân b. Müslim ed-Dimeşki'yi el, ayak ve dilini kestirmek suretiyle işkenceden geçirttikten sonra katletmiştir.¹⁸

Aynı şekilde, 'Kur'an mahlûktur' diyen Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) 'in başına gelenler de büyük bir zulüm olarak görülmelidir. Ca'd, tâbiin neslinden olmakla beraber ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'ân ve insanların fiilleri gibi itikadî konuları ilk defa tartışmaya açan âlimlerden biridir. Özellikle kelâmî konulardaki fikirlerinden dolayı sapıklıkla suçlanan Ca'd b. Dirhem'i Emevî valisi Halid el-Kasrî, Vâsıt şehrinde kurbanlık yerine bir hayvan gibi boğazlamıştır.¹⁹ Bundan daha da acı olanı, bu cinayetin işlendiği şehirden protesto ya da vahşeti kınayan hiçbir ses çıkmamış, hatta bu cinayetin haklılığına dair görüşler bile dillendirilmiştir. Valinin işlemiş olduğu cinayeti daha sonra gelen pek çok tabii ve sonraki dönem âlimlerinin övmesi, düşünce özgürlüğüne vurulmuş en büyük darbe olarak görülmelidir. Farklı düşüncelerin şiddet yoluyla bastırılması gibi bu çeşit zulümlerin sadece Kaderiyye ve Mu'tezile büyüklerine yapılmadığı, bilakis Sünnî diye biline âlimlerin de bunlardan nasiplerini aldığı bilinmektedir. Nitekim genel hatlarıyla Sünnî bir düşünce yaklaşımı içinde olan Ebû Abdîrrahmân Bîşr b. Gıyâs b. Ebî Kerîme el-Merîsî el-Bağdâdî (ö. 218/833) da benzer akıbete maruz kalmıştır. Bilindiği gibi Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî, Cehmiyye ile Mürjîe'nin görüşlerini benimseyen bir kelâmcı ve de Hanefî fakihî olduğu hâlde bu şiddetten kurtulamamış ve cenazesine boykot uygulanmıştır.²⁰

Devrin siyasetçileriyle ters düşmek suretiyle hapiste öldürülenlerden bir diğeri de ünlü kelâm, usûl ve dil âlimi muhakkik bilgin Aduddin el-Îcî (1281-1355) 'dir. Kirman valisi tarafından bilinmeyen bir sebeple tutuklanan Îcî, yaşadığı Şiraz'da atıldığı hapisanede vefat etmiştir. Büyük bir ihtimalle siyasal tutumu nedeniyle Direymiyan'da hapsedilen ve orada hayatını kaybeden Îcî'nin görüşlerinden bazıları şunlardır: 'Öğrenilmeye değer yegâne ilim kelâmdır.' Tasdikten ibaret olan iman tafsil, kuvvet-zayıflık yönünden artar ve eksilir. Allah'ı varlıklardan dolayı yola çıkararak ispatlayabiliriz.²¹

¹⁸ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münyâ*, s. 48-49.

¹⁹ Hatiboğlu, *age*, s. 121-123.

²⁰ Hatiboğlu, *age*, s. 121-123.

²¹ Görgün, Tahsin, *İcî md.*, TDV İslâm Ansiklopedisi, XXI, 410.

3-Mezhepleri Eleştiri ya da Tekfir Etme İştahı

Ekol bazında tekfirciliğin babası konumunda olan Haricîlerin, bir süre sonra kendilerinin de bu sürece olayın faili olarak değil nesnesi mukabilinde yani mağdur şahsiyetler olarak dâhil olduğunu görmekteyiz. Mamafih kendi elleriyle yaratmış oldukları canavarın bir süre sonra kendilerine zarar vermesi hasebiyle Haricîliğin bütünüyle küfür içinde bir düşünce okulu olmasına dair görüşler serdedilmiştir. Nitekim hadis olarak nakledilen sözlerden birisinde haricî yaklaşım şiddetle eleştirilmekte ve sonunda: "Haricîler, Cehennem köpekleridir."²² denilmektedir. Etme bulma dünyasının en önemli sonucu olan bu bakış ve suçlamadan Haricîlerin de nasiplenmiş olması, bahsedilen zihin dünyasının Müslüman tasavvuruna nasıl da kalıcı zararlar verdiğini görmek durumundayız.

Bilindiği kadarıyla Müslüman kelâm okulları arasında tekfircilikten en çok çeken Kaderiyye, Mu'tezile ce Mürcie'dir. Bu gruplar, bazen bir arada bazen de ayrı ayrı zemmedilerek tekfir edilmişlerdir. Onların itikadî olarak zemmedilmesi, dışlanması yetmemiş gibi, fikhî ve muamelat anlamında da bazı ceza ve yasaklamalar getirilmiştir. Öyle ya kâfir olan bir ekolün mensupları mü'min gibi davranılmayı asla hak edemez. Bu görüşleri emir telakki eden siyasal yönetimler ise hemencecik gereken yaptırımları hayata geçirmişlerdir. Şimdi Kaderiyye, Mu'tezile ve Mürcie düşünce okulları ile ilgili olarak dile getirilmiş olan ve bütünüyle tekfir kokan ifadelerle bakabiliriz: "Ümmetimin iki sınıfı vardır ki, bunların İslâm'dan nasipleri yoktur: Ehl-i İrca/Mürcie ve Ehl-i Kader/Kaderiyye."²³ Bir başka rivâyette ise: "Ümmetinden kaderi inkâr edecek kavimler bulunacak."²⁴ denilerek yakıcı oklar, bu görüşleri savunan Kaderiyye ve Mu'tezile'ye çevrilmiştir. Yanan ateşin daha da harlandığı şu rivâyette ise, itikadî anlamda tekfirin yetmediği, bu kişilerin sosyal ilişki ağı anlamında da cezalandırılmaları gerektiğinden bahsedilmektedir: "Kaderiyye, bu ümmetin Mecusileridir. Hastalanırlarsa ziyaretlerine gitmeyin. Ölürlerse hakla-

²² İbn Mâce, *Mukaddime*, 173.

²³ Tirmizî, *Kader*, 13; İbn Mâce, *Mukaddime*, 9. Ahmed b. Hanbel'in arkadaşı olan Irak'ın müctehid müftüsü Ebû Sevr İbrahim İbn Halid (786-845) 'e Kaderiyye kimdir? diye sorulunca, o: "Kaderiyye, kulların fiillerini Allah yaratmamıştır, kullarına günâhları yaratmamış ve takdir etmemiştir" diyenlerdir demiştir. Devamında ise: "Bunların arkasında namaz kılınmaz, hastaları ziyaret edilmez, cenazelerine katılmıyaz, tövbeyle davet edilirlir. Ederelerse ne âlä. Etmelerser boyunları vurulur." der. Bu kişilerin asil suçu (!), Kâbe'yi taşıyıp yakanların cezasını Allah'a değil, yapan insanlara kesmeleri ve Allah'ı bu gibi işlerden münezzehten sayanlardan oluşmalarıdır. O yüzden bu kişilere hakaret anlamında Kaderiler denilir. Bunlar gibi farklı görüş ileri sürenler kâfir ve zindıklıkla suçlanır ve sonra da öldürülür. Aynı şekilde, 'Kur'an mahlûktur' diyen Ca'd b. Dirhem'i Emevî valisi Halid el-Kasrî, Vâsıt şehrinde kurbanlık yerine bir hayvan gibi boğazladığında kimseden bir ses çıkmamıştı. Hatta pek çok tabii ve sonraki dönem âlimleri bu hareketi övüyor. Hanefî fakihî olan Bîşr b. Gıyas el-Merisî de aynı düşüncede olduğu için öldüğünde kimse cenazesine gelmemiştir. Bu kişilere karşı nasıl davranılacağı artık fıkıh-hadis âlimlerince şöyle formüle edilmişti: "Hanımları boştur, mirastan mahrumduurlar, şahitlikleri kabul edilmez ve cenazeleri ortada kalacaktır." Zalimlere destek olan bu suskunluk, zulüm olarak döniyor ve silahsız düşünürlerle yöneliyor." (Bkz. Hatiboğlu, *age*, s. 121-123).

²⁴ Ebû Dâvud, *Sünnet*, 17; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 90, 137.

rında şehadette de bulunmayın (namazlarını kılmayın).”²⁵ Yukarıdakilerden daha az olmamak koşuluyla ümmetin helakine aracılık eden düşünce ve eylemler sıralanırken yine Kaderiyye ve Mürci’nin sapıklığından şu şekilde bahsedilmektedir: “Ümmetimin helakî, asabiyyet, Kaderiyye ve sağlam/sebt olmayandan rivâyet etmededir.”²⁶ Bu gruplar hakkında tekfirciliği meşrulaştıran ve de son noktayı koyan kişi ise, İmam Âzam’ın hocası Hammad b. Süleyman’ın da fıkıh hocalığını yapmış olup aynı zamanda Kûfe’nin²⁷ de ünlü fıkıh âlimlerinden olan tâbiünden İbrahim en-Nehâî (668-715) ‘dir. Ondan nakledildiğine göre Mürcie hakkında şöyle dediği söylenmektedir: “Bunlar/Mürciiler, Ehl-i Kitap’tan daha çok buğzumu çekiyor.”²⁸

Hanefî fıkının büyük teorisyenlerinden olan ve Ebû Hanife’nin talebesi olmakla kalmayıp aynı zamanda Abbasîlerin de kadılar kadısı olan İmam Ebû Yûsuf (ö.182/798) da bu kervana katılan önemli şahsiyetlerdendir. Onun hâl tercümesini yapan Mehmed Zahid el-Kevserî (1879-1952), Hüsnu’t-Tekadi adlı eserinden onun: “Yüce Allah, bir şey olmadıkça olacağını bilmez.” diyen kimsenin dinden çıkıp kâfir olduğunu bu sebeple de katline fetva verileceğini ifade eder. Yani Ebû Yûsuf’a göre ‘Yüce Allah’ın bilgisi işin oluşmasından sonra gerçekleşir’ diyen öldürülür.²⁹ Bu ne yaman çelişkidir ki, farklı düşüncesinden dolayı öldürülme seçeneğini Yüce Allah’ın hiçbir zaman gündemine almamış olmasına rağmen, O’nun yerine konuşma hakkı olduğunu düşünen bazı ulema, ötekinin yaşam hakkının iptali konusunda Yüce Allah’tan daha sert bir hüküm verebilmiştir. Böylelikle ölüm ve öldürme seçeneğinin kelâmî problemlere taşınmasından sonradır ki, yaşayan herkes için örnek olması gereken İslâm ümmeti, kendi içinde büyük bir bölünme yaşamıştır. Gelinen bu aşamada, bölünmenin düşünsel evresini oluşturan tek hakikatçiliğin kişisel ve toplumsal manada ayrıştırıcı bir unsur olduğu açıkça görülmektedir. Mamafih bu yaklaşımın bizi bıraktığı yerde de kalınmamış, eğitim kurumları üzerinden gelecek nesillere bunun eğitimi de verilerek, Müslüman tasavvurun şekillenmesi şöyle dursun, genç dimağların olumlu bakışına da ipotek konulmuş gibidir.

²⁵ Ebû Dâvud, II, 524, İbn Mâce, I, 35; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 86. Mu’tezile fırkasını, ümmetin Kaderiyye ve Mecusîleri olarak belirttikten sonra, ‘yaptıkları işleri, kötülükler dâhil her şeyi Allah’ın kazası ve kaderiyle açıklamayanlar’ olarak ifade etmiştir. (Bkz. İbnü’l-Murtazâ, *el-Munye*, s. 36, 39). Oysaki Mu’tezile ekolü, İslâm itikadını savunmayı kendisine görev edinmişti. Nitekim Mu’tezililerin ikna gücü sayesinde oldukça sayıda farklı inanç ve düşünce mensubu İslâm inancını benimsemiş ve bu sayede onu sarsamamıştır. Örneğin Mu’tezile’nin Basra kolunun kurucusu olan Ebû’l-Hüzeyl Allâf (ö. 849) ‘ın eliyle üç binden fazla Mecûsî’nin Müslüman olduğu söylenir. (Bkz. Kara, *age*, s. 28).

²⁶ Taberanî, *Mu’cemu’l-Evsat*, Beyrut 2012, IV, 3579.

²⁷ Bilindiği gibi Kûfe şehri, Hz. Ömer döneminde Sa’d b. Ebi Vakkas tarafından kurulmuştur. (Bkz. Kara, *age*, s. 88).

²⁸ İbn Sa’d, *Tabakât*, VI, 274.

²⁹ Kevserî, Mehmed Zahid, *Hüsnu’t-Tekadi fi Sîreti’l-İmam Ebi Yûsuf el-Kâdi*, Mısır, 1948, s. 43. (Akt. Hatiboğlu, *Aktüel* 2, s. 123).

Kendi yaşadığı dönemde tekfirciliğin olumsuz manada en büyük faturasını ödemiş bulunan İmam Taberî'nin de benzer yaklaşım içinde olması insanı üzmetmektedir. Haddizatında sadece büyük bir tarihçi ve de tefsirci olmakla kalmayıp, aynı zamanda önemli bir fikhî mezhebin de kurucusu olan İmam Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923) 'nin de bu kervana katılanlardan olduğunu görmek, hiçbir ayırım yapmadan devrin ulemasının düşünsel muhaliflerine nasıl da acımasızca davrandığı hakkında yeterli bilgi vermektedir. Görüldüğü kadarıyla İmam Taberî, kendi devrinde gerçekleşmiş olan ya da eskiden tevârüs etmiş bulunan kelâmî tartışmaların doğal tarafı olarak meselelere yaklaşmakta ve farklı olduğunu sandığı her düşünceye karşı tekfir kılıcını çekmektedir. Nitekim onun şu sözü, düşünce özgürlüğünü ortadan kaldıran hatta bunun için devrin siyasal otoritesine izin veren bir kılıca dönüşmüştür: "Kim inanarak Kur'an mahlûktur (yaratılmıştır) derse kâfir olur. Kamı ve malı helâldir, Müslüman verese malını alamaz. Kendisi tövbeye çağrılır. Ederse ne ala, etmezse boynu vurulur."³⁰ Böyle bir sözün, ortalıkta tutuşmuş bulunan tekfir ateşinin odunlarını çoğaltmaktan başka bir işe yaramadığı Taberî'nin başına gelenlerden de anlayabiliriz. Ancak o, yine de bu durumdan geri kalmayarak barışçıl ve de entelektüel bir çağrı yapmamıştır. Mamafih bu ve benzeri fetvalardan sonradır ki, ilgili düşünce sahiplerinin artık hak mahrumiyetinin yasal yollarından kabul edilen ve de âdeta 'devlet terörü'ne dönüşen 'katletme' ve 'sui-kast' gibi menfi uygulamalara açık hâle getirildiğini görmek ise vaka-i âdiye'den yani sıradan bir olay olmuştur.

Ekoller arasında gerçekleşen karşılıklı tekfirin Şia ve Sünnî anlayışları üzerinde derin izler bıraktığı bilinmektedir. Şiilere göre Sünnîler, Sünnîlere göre de Şiiler gerek iman konusunda ve gerekse de amel noktasında büyük yanlış içindedir. O nedenledir ki bu kişilerin kendisinden olmayanlar hakkında sonu tekfire varan sözler etmesine sıklıkla rastlamaktayız. Mesela bunlardan birisinde âllame-i tabiûn diye bilinen Âmir b. Şerâhîl yani diğer ismiyle Şa'bi (641-723),³¹ bu yaklaşımı destekler mâhiyette şöyle söylemektedir: "Şia, kuş cinsinden olsa akbaba, eğer dört ayaklılardan olsa eşekler olurdu."³² Görüşlerine katılırsınız, katılmazsınız, ancak binlerce yıllık bir geleneğin bu şekilde aşağılanması ve de halkın gözünde şeytanlaştırılmasından sonra, bu düşüncelerle büyüyen sıradan bir Müslümandan çevresinde benzeri tarzda düşünen kişilere karşı nasıl davranış beklemeliyiz? Hâsılı şiddet, ötekileştirme ve düşmanlık üreten dilimizin ayarı olmaması hasebiyle, uzun yıllardır Müslüman coğrafyada barış türküleri söylenmemekte, aksine savaş naraları

³⁰ Hatiboğlu, *Aktüel* 2, s. 123-124. Adalet ve Tevhit ehli olmakla tesmiye edilen ve de tevhide/tenzihe bağlılıkları sayesinde dindarlıklarından asla şüphe duyulmayacak kişilerden oluşan Mu'tezile mensuplarının bile tekfir edildiğini görmek, Müslüman mahallesinde gelişen bu olayın gerçek boyutlarını gözler önüne sermektedir. Zira onların dindarlıklarını ifade babında pek çok şey söylenebilir. Bunların birisinde, Mu'tezile'nin kurucu iradesi ve de büyüklerinden olan ve de zühd ve takvasıyla tanınan Amr b. Ubeyd için, 'kırk yıl akşam namazının abdesti ile sabah namazını kıldı' gibi hayli abartılı şeyler de söylenmiştir. (Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *el-Munye*, s. 55; Kara, *age*, s. 28).

³¹ Hatipoğlu, M. S., *İslâmî Tenkit Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, s. 87.

³² İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 248.

atılmaktadır. Bizleri birbirimize yabancı konumuna getiren bu sonuçtan aklı başında olan herkes kendi payına düşen sorumluluğu kuşanmalıdır.

İmam Buharî (194-256/810-869) ‘nin Rey Ekolü’nün kurucu imamı Ebû Hanife’nin bir takım görüşlerinden pek hoşnut olmadığı ve vesile buldukça ona göndermede bulunduğu bilinmektedir. O, bu eleştirilerinde isim vermeden, “adamın biri” demektedir. Bu konudaki yaygın kanaate göre bunun sebebi, Buharî’nin Ebû Hanife’yi adını anacak biri görmemesi, adını anmaya değer bulmaması şeklindedir. Bu yaklaşım şekli, Ebû Hanife’yi hadis bilmemekle suçlayan Ehl-i Eser’in tavrına da uygundur. Bu işle uğraşanların bildiğine göre Buharî’nin Sahîh’inde pek çok yerde; “adamın biri dedi ki” ifadesi geçmektedir. Eserin şarihlerine göre bu cümleden kastedilen ekseriyetle Ebû Hanife’dir. Esasında bu eleştirileri, o dönemde hadisçiler ile ehl-i rey arasında var olan tartışmaların bir yansıması olarak kabul etmek gerekir. Buharî’nin bu sözünden maksadın Ebû Hanife olduğu bilinmekle beraber, bunu bütün rey ekolü ve İmam Muhammed için de kullandığını söyleyen âlimler de vardır. Nitekim Buharî de bir müçtehitir ve başkasını eleştirebilir. Hem bu husus, ne eleştireni ne de eleştirileni küçük düşüren bir davranış değildir. Üstelik de Buharî, kendisine göre sahih hadise aykırı bulunduğu görüşleri eleştirmiştir. Bu eleştirilerin İmam Şafi ile birlikte zayıfladığı da bilinmektedir. Aslında Buharî ile fıkhıta reyçi ve akılcı ancak itikatta selefi olan Ebû Hanife muasır değildir.³³ Çünkü Ebû Hanife ondan çok önceleri yaşamıştır. Yani Buharî, Ebû Hanife’nin ölümünden çok sonraları dünyaya gelmiştir. Buna rağmen, aralarında bir ihtilaf söz konusudur ve bu da bir gerçektir. Pek çok müellif bu meseleye temas etmiş ve bilhassa Hanefiler, Ebû Hanife’yi savunmak için konu üzerine eğilmişler, sırf bu konuya münhasır özel eserler de vermişlerdir. Yani her okul kendi düşüncesini destekleyen eserler vermiştir.

Büyük hadis bilgini İmam Buharî’nin özellikle itikadî boyut taşıyan bazı konularda düşüncesini beğenmediği Ebû Hanife’ye ‘kâfir’ dediği söylenir.³⁴ Onun bu

³³ Uludağ, *age*, s. 81.

³⁴ İmam Buharî ve bazı ulemanın Ebû Hanife hakkında söylemiş olduğu sert sözlerden bir kısmı şunlardır: “Güvenilmez adam.” (Buharî, *Târihu’l-Kebîr*, VIII, 81); “Sapık Mürcie Mezhebi’nin mensubu.” (Buharî, *Târihu’l-Evsât*, II, 93); “Küfründen dönmeye için iki defa tövbeye çağrılan adam.” (Buharî, *Kitabu’d-Duafâi’s-Sağîr*, s. 132). Ayrıca, Süfyan bin Uyeyne’nin, Ebû Hanife’nin ölüm haberi kendisine gelince, şöyle dediği aktarılır: “Allah ona lanet etsin! İslâm’ın can damarlarını, bir bir kopardı. Müslümanlar arasında ondan daha şerîr biri doğmamıştır.” (Bkz. İbn-i Abdilber en-Namerî (ö. 463/1071), *el-İntikâ fî Fedâilîs-Selâseti’l-Eimmetü’l-Fukahâ Mâlik eş-Şâfiî ve Ebi Hanife*, s. 149-150). İbnü’l Cârud ise şu ağır sözü söyler: “Müslüman olup olmadığı tartışmalıdır.” (Bkz. İbn-i Abdilber, *el-İntika* s. 150). İmam Mâlik’in şöyle dediği nakledilir: “Ebû Hanife, İslâm bünyesinde doğan en şerîr varlıktır. Bu ümmete, fikirleri yerine kılıçla vursaydı daha iyi olurdu.” (Bkz. İbn Abdilber, *el-İntika* s. 150). Ahmed b. Hanbel’in: “Ebû Hanife bir şeytandır!” (İbn Hanbel, *Kitâbu’l-İlâl ve Ma’rifeti’r-Ricâl*, II, 264, 428) dediği nakledilir. Benzer şekilde İbn Hanbel, ayrıca bu meyanda onlarca kişiden yüzlerce olumsuz ve de hakaretamiz sözleri de nakleder. Müslüman tarihinde bu meyandaki olumsuz sözler için kaleme alınmış olan pek çok eserin olması, esasında Ebû Hanife’nin yaptığı şeyin ne denli önemli olduğunu bir kez daha gözler önüne sermektedir. Nitekim onun, din denilince akla gelmesi gereken şeylerin başında gelen Kitap/Vahiy, Uygulama/Sünnet ve Rey/İçtihat/Akıl ölçmesini geleneğin tevarüs edilen klasik bilgi dağarcığına tercih etmiş olması bile başlı başına önemli bir

denli sert ve acımasız görülen tutumunu anlamak için dönemin getirdiği şartlar ile oluşan din anlayışını yakından bilmek gereklidir. Mamafih Kur'an, Sünnet ve Rey/kişisel içtihat üçlüsünü düşünce ve hüküm üretmede sisteme yerleştiren bir kişinin, gelenek/eserin otoritesini sarmsması ve akabinde bu derecede büyük eleştirilere hatta tekfir edilmeye varan suçlamalara maruz kalması yine de anlaşılabilir bir şeydir. Bereket ki, her şeye rağmen İslâm dünyasının büyük çoğunluğu bu gibi dışlayıcı tutumların peşinden gitmeyerek Ebû Hanife'ye hak ettiği makamı bağışlamış gibidir.

Tekfir düşüncesinin Müslüman dünyaya neler kaybettirdiğini en iyi bilenlerden birisi olmakla kalmayıp, aynı zamanda son devir Selefi düşüncesinin kurucu iradelerinden birisi olan İbn Teymiyye (1263-1328), bu konuda dikkate alınacak güçlü bir örneklem sayılabilir. Zira ona karşı yapılanlar ile onun başkaları için söylemiş olduklarının hepsi, bu eğilimin ne denli tehlikeli bir sürece evrildiği ve sonuçta ötekine müsamaha beslemeyen sert bir dindarlığı beslediğini söylemek durumundayız. Ancak onu talebelerinden birisi olan Zehebî (ö. 748/1348) 'nin şu yaklaşımı, tekfir çırasıyla tutuşan ateşe su serpmeye mesabesindeki bir tavır olarak görülmemelidir: "Kim bir bidatle tekfir edilse, isterse bu bidat pek mühim olsun, o kimse asıl kâfir gibi değildir. Yahudi, Mecusî de olmaz. Allah'a, Resulüne, kıyamet gününe inanmış olan, oruç tutan, namaz kılan, hacceden, zekât veren bir kimse, isterse ağır cürümler işlemiş, sapıtmış ve bidat çıkarmış bile olsun, peygambere karşı gelen, puta tapan, şeriatlara sırt çevirip kâfir olmuş kimse gibi değildir. Biz yine de bidatlerden ve bu yola sapanlardan Allah'a sığınırız."³⁵ Kendi içinde oldukça tutarlı görülen bu tutumun ötekine hayat hakkı tanıyan bir yaklaşıma dönüşmesi ise pek mümkün olmamış gibidir. Çünkü bu zihniyetin bilinen kodlarına göre 'hakikat, yalnızca bizim yanımızda olan şeyden ibarettir'. Bunun dışında kalanların hakikat adına belli bir nasiplerinden söz edilemez.

Osmanlı toplumunu esir alacak düzeyde son derece etkin bir tekfirciliğin 17. yüzyılın İstanbul'unda gerçekleşmesi hasebiyle bizleri de yakından ilgilendirdiğini söyleyebiliriz. Bu sorunun, tekfirciliğin sıklıkla yaşanır olduğu bazı Müslüman topluluklara rağmen nispeten daha modern olan bizim yakın tarihimizde gerçekleşmiş olması ise birçok açıdan ders vericidir. Nitekim Osmanlı toplumunda tekfircilik zihniyeti bağlamında şahit olduğumuz önemli sorunlardan birisi de, Kadızâdeler-Sivâsiler tartışmasıdır.³⁶ Kadızâdeler hareketi³⁷ diye meşhur olan bu

aşama sayılmalıdır. Kanımızca onun bu derece şeytanlaştırılarak (!) âdeta taşlanmasının nedeni de dinsel bilgi elde edilme sürecini yeniden tanımlayan bu yaklaşımı olsa gerek.

³⁵ Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, X, 202; (Akt. Hatiboğlu, *Aktüel* 2, s. 124).

³⁶ Kadızâdeler denilince ilk olarak akla gelen kişiler sırasıyla şunlardır: Kadızâde Mehmet Efendi (ö. 1635), Üstüvânî Mehmet Efendi (ö. 1661), Vâni Mehmed Efendi (ö. 1685). Bunun yanında bunlarla mücadele eden Sivâsiler denilince de akla şu sırasıyla isimler gelmektedir: Abdülmecîd Sivâsi Efendi (ö. 1639), Abdülehad Nûri Efendi (ö. 1651), Niyâzi-i Mısıri (ö. 1694). (Bkz. Baz, İbrahim, *Kadızâdeliler Sivâsiler Tartışması*, s. 67).

³⁷ Kadızâdeler hareketi, Osmanlı'nın kemalden zevale dönüşünün yaşandığı, siyasî ve iktisadî sorunların arttığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. (Bkz. Baz, *age*, s. 207). Oldukça çıkarıcı olan bu yapıların önermiş oldukları toplum modeli uygulamadan uzaktır. Günümüzde de benzeri

yaklaşım, Osmanlı Devleti'nde siyasî, iktisadî ve sosyal sorunların baş gösterdiği 17. Yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren baş göstermiş ve belli aralıklarla yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Problemin görüntü olarak tasavvuf ve sufi eleştirisi olması, işin aslının zahirî ve sathi bilgi zihniyetinin tezahürü olmasını ortadan kaldırmaz.³⁸ Meselenin tarafları olan Sivasiler, Halvetiler ile Mevlevilerden oluşan sufilerin temsilcileri, Kadızadeliler ise hikmet ve irfanî gelenekten uzak normatif fıkıh çerçevesinin dışına çıkamayan zahirci zihniyetin temsilcileridir. Bunların tasfiyeci, fundamentalist, radikal, aşırı, köktenci Protestan ve Selefi gibi sıfatlarla tanındığı bilinmektedir.³⁹ Osmanlı toplumunda yaşanmış olan bu tasfiyenin genelde siyasî platformda gerçekleşmiş olması ise sorunun daha da büyümesine neden olmuştur.⁴⁰ Ötekine karşı son derece hoşgörüsüz davranan bu yapının genel olarak 'ilmihâl bilgisi'ni aşamadığı söylenebilir. Çünkü bunlara göre dindar kişiler, temel ilmihâl bilgisini öğrenmek ve öğretmekle iktifa etmeli,⁴¹ diğer sapkın düşüncelerden uzak durmalıdır. Sufilere karşı yapılanların sadece fıkıhtan kaynaklandığını söylemek yerine, bunun yanında Zeydiler gibi Mu'tezile'den etkilenen ekoller nezdinde de görüldüğü söylenmektedir.⁴²

Bilindiği gibi, dinî meselelere genel hatlarıyla yaklaşım bazında sıklıkla görülen karakteristik niteliği Selefi olsa bile, esasında selefi bir hareket olmaktan ziyade 'fırsatçı', 'faydacı' ve 'tasfiyeci' bir niteliğe bürünmüş olan Kadızadeliler, kendilerine

sorunların ortaya çıktığı evreler, genel olarak diktatör yöneticilerin halka nefes aldırmadığı siyasal düzlemlerde gerçekleşmiş olması gözlerden uzak tutulamaz. Özgürlüğün olmadığı yerde yetişenlerin baskıcı bir din anlayışının olması şaşırtıcı değildir. Hakikati ararken bulamayan ve kaybeden bu kişiler, dünyanın her yerinde haricî, selefi ve diğer dışlayıcı tutumların sahipleri olarak bilinir. Bu zihniyet mensupları gücü sevmekle kalmaz, gücün yanında durmak suretiyle rakiplerini devre dışı bırakmak ister. Zihin yapıları daima menfaatçi bir dindarlıkları beslemektedir. Benzeri toplumsal ve siyasal gerçekliklerin yaşandığı her ortamda yeniden filizlenebilir niteliğe haizdir. Bu zihinsel yapı, ithal olmayıp her toplumsal sürecin üretebileceği kadar da yerli bir düşüncedir. Dindarlık modeli olarak ise daha sığ ve kaba bir zihniyet tasavvurunda kendini gösterir. Mamafih bu yapı, dindar kesimlerin arasında olması gereken anlayış ve toleransı bombardıman eden sertlikte bir ifade biçimine sahiptir. Bunlar, daima halka sevimli gelen acı bir üslupta konuştuklarından her devirde müdavimleri de bulunmaktadır. Kendilerini 'yanlışları düzeltme' göreviyle mücehhez kılmalarına rağmen, yaptıkları yüzünden daha büyük yanlışların ortaya çıkmasına neden olmuşlardır. Kısacası bu düşüncenin temsilcileri, aklı başında kişilerin yanından bile geçmeyeceği şekilde ötekileştirici bir dindarlığın temsilcileri olarak kendinden olmayanları sürekli dışlayan ve tekfir eden hakikatçi bir dil kullanırlar.

³⁸ Baz, *age*, s. 12. Birbirlerine karşı şiddet kullanmaya meyilli olan her iki tarafın da esas gayesinin 'geleneğe sahip çıkmak/geleneği ihya etmek' olduğunu söyleyebiliriz. Ancak köktenci düşünen, köke bağlı olup ve aslı savunmak isteyen Kadızâdelere göre sorunun asıl kaynağı dinden uzaklaşmak ve bidatlerin çoğalmasındır. Bu işi yapanların başında da süfiler gelmektedir. (Bkz. Baz, *age*, s. 189).

³⁹ Baz, *age*, s. 13.

⁴⁰ Baz, *age*, s. 13.

⁴¹ Baz, *age*, s. 29.

⁴² Baz, *age*, s. 48.

İmam Birgivi'yi örnek almışlardır.⁴³ Onun yaşadığı dönemde çeşitli fikirlerinden dolayı öldürülen şeyhler bulunmaktadır. Kahire'de İmam Birgivi'nin eserlerini okuyan bazı kişiler, İmam Şafii gibi bazı âlimlerin kabirlerinin ziyaretini yasaklamak ve tekkelerin medreseye dönüştürülmesini istemiştir.⁴⁴ Bu ve benzeri uygulamaların Osmanlı coğrafyasında oldukça çok yaşanmış olması, esasında yapılan mücadelenin hakikatperestlik mücadelesine dönüştürüldüğünü göstermektedir. Nitekim Abdülmecid Sivâsi (ö. 1639), bazı şeyh taifesini iman ve düşünceleri dolayısıyla küfürle suçlamaktadır: *"Ehl-i Sünnet'in nasla sabit olan mezhebine iman getiren bilir ki Hamzavilerin ve İdrisilerin ve Hurûflerin cümlesi kâfirdir."*⁴⁵ Ancak kendisi de bir süre sonra Bursa ve Sivas'a sürgüne gönderilmekten kurtulamamıştır.⁴⁶ Osmanlı toplumunda süfi çevrelerde dile getirilen bazı görüşlere karşı oldukça sert duran İbn Kemâl, Ebussüd Efendi ve Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 1547) gibi Şeyhülislâmlar da bulunmaktadır. Zira Çivizâde, İbn Arabî ve Mevlânâ'yı küfürle itham etmiştir.⁴⁷

Müslüman dünyada kendilerini devlet aygıtının yerine koyan bazı fıkıh mektebi mensuplarının halka karşı oldukça müsamahasız ve sert davrandıkları bilinmektedir. Sonuçta devlet aygıtının otoritesini de kullanan bu kişiler, ya devletin göz yumması ya da devlet yetkililerinin işine gelmesi nedeniyle kendilerine müdahale edilmeden işlerini yapmış ve sokaklarda terör estirmişlerdir. Fıkıh ehlinin taşkınlıklarına örnek olarak, el-Berberhârî (ö. 941) 'nin önderliğinde Bağdat sokaklarında gezen gönüllü ahlâk polisi konumundaki Hanbelilerin sokakta kadınla geçenler ile içki içenleri dövmek, eziyet etmek ve de çalgı aletlerini kırmak olduğu söylenebilir.⁴⁸ Esasında bu tür yaklaşımların temelinde geleneğe sahip çıkmak güdüsü yatmaktadır. Her kesim kendi bakış açısına göre geleneğe sahip çıkmak istediğinden ötürü, doğru yolda olduğunu düşünmedikleri diğerlerine karşı zulüm

⁴³ Mesela Kadızâde Mehmet Efendi'ye göre elfaz-ı küfrü söylememek değil, bilmemek küfürdür. Bir kimse elfaz-ı küfrü bilmez ise kâfir olur ve karısı kendisinden boş olmakla kalmaz, çocukları da veled-i zina ve dahi kestiği murdar olur. Bunların mekruh, küfür ve haram saydıkları şeylerden bazıları şunlardır: Canlı resim yapmak haramdır. Tavla ve satranç bulunan eve melek girmez. Güvercin uçuran şeytandır. Ney, tambur ve ağızla çalınan çalgılar haramdır. Hamamda selam vermek ve almak haramdır. Kötülük işlerken besmele çeken kâfir olur. Kadınlar evlerinden hamam ve aileyi ziyaret dışında çıkamazlar. Cenaze esnasında ölü evinde açıktan zikir bidattır. Buralarda sesli dua ve zikir mekruhtur. Cami kapısında boş konuşmak haramdır. Zamanın hâkimleri âdildir diyen kâfir olur. Meşayih'e küfreden öldürülür. Tırnak kesmek sünnet olsa bile kesmem diyen kâfir olur. Yemekten sonra elleri ve parmakları yalamak edepsizliktir diyen kâfir olur. Çağrılan kişi lebbeyk! derse kâfir olur. Şarap içene mübarek olsun diyen kâfir olur. Küfür söz söyleyene rızaen gülen kâfir olur. Sopa vuran hocayı alay ederek sopa vuran kâfir olur. Kur'an'ın okunması arazdır diyen kâfir olur. Bıyığını kesen fakihe çirkin olduğunu söyleyen kâfir olur. Vaizleri taklit ederek gülenler kâfir olur. Cami cemaatinde kötülük vardır diyen kâfir olur. (Bkz. Baz, *age*, s. 190-192).

⁴⁴ Baz, *age*, s. 25, 67.

⁴⁵ Baz, *age*, s. 34.

⁴⁶ Baz, *age*, s. 36.

⁴⁷ Baz, *age*, s. 64.

⁴⁸ Baz, *age*, s. 44.

yapmayı hak olarak görmüştür. Bu yaklaşımın benzeri tutumların hepsinde ‘ortak nitelik’ olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

Kadıızâde Mehmet Efendi, felsefe ve mantık gibi akli ilimlerle uğraşanları iman dairesinin dışında kabul etmiştir. Bunu ifade etmek için: “*Kelâm-ı felsefe fülse değer mi? Ana sarrâf-ı keyyis baş eğer mi? Mantikiler olur/ölür ise gam değil/Zirâ onlar ehl-i imân değil*” demektedir.⁴⁹ Halk dindarlığının baş eseri olan İlmihâl dışında bilgi kaynağı kabul etmeyen özünde sığ ve tasfiyeci bir tutumun sahibi olan kişiden, derin tefekküre dayalı ilimleri anlaması beklenemez.⁵⁰ Çünkü bu yaklaşıma göre ilmihâl okumayanlar ruhen ölmüş gibidir.⁵¹ Mamafih bu yaklaşımın tesir etmiş olduğu dönemlerde içinde bätinî felsefe ve diğer düşüncelerin okutulduğu bazı tekkeler yıkılmış ve toprağı/külleri denize dökülmüştür.⁵² Bu kişilerin devlet erkânıyla yakın durmak suretiyle Şeyhülislâm Bahâi Efendi’den raks ve devranın caiz olmadığına dair fetvayı alıktan sonra Abdülmecîd Sivâsî’nin halifesi olan Şeyh Abdülkerim Çelebi’ye yazdıkları mektupta şöyle tehditler savurmuşlardır: “*Sen raks ve devran etmekle, menedilmen vacip olmuştur, tekkeni basıp seni ve adamlarını katlederiz ve tekkenin birkaç arşın temelini kazıp toprağını denize dökeriz ki işe bu derece ehemmiyet vermeyince orada namaz kılmak caiz olmaz.*”⁵³ Onların küfürle itham eden tekfirci söyleminden nüktedanlığıyla bilinen ve Kadızâdelerin dışlayıcı tavırlarına karşın sûfiyâne şiirler yazıp bunları açıktan okuyan Şeyhülislâm Yahya Efendi de nasibini almıştır. Nitekim Kadızâdelerden Çavuşzâde Hurşid isimli bir vaiz, camide, devlet adamı olmaklığı hasebiyle kendilerinin yanında durması gereken ancak durmayan Yahya Efendi’nin: “*Mescidde riyâ-pişeler etsün ko riyâyı/Meyhâneye gel kim ne riyâ var ne mürâyî*” şiirini okuduktan sonra şöyle demiştir: “*Ümmet-i Muhammed! Her kim bu beyit okursa kâfir olur. Zira bu beyit apaçık küfürdür.*”⁵⁴

Kadıızâdeleri gibi düşünenlerin mantığını ortaya koyması bakımından dile getirilmesi gereken en önemli kavramın ‘bidat’ olduğu söylenebilir. Zira bu mantığa göre Resûlullah zamanında olmayan şeyler bütünüyle sonradan olma şeyler kapsamında ‘muhtes’dir. Yani ‘bidat’tır. Her bidat da hadiste belirtildiği şekliyle dala-

⁴⁹ Baz, *age*, s. 70, 124.

⁵⁰ Baz, *age*, s. 190. Muhataplarına karşı Yüce Allah’ın soracağı soruları sormayı hedef edinen bu gibi dinî tutum sahipleri aslından zarardan başka bir şey üretmemişler ve insanların dinden soğumasına neden olmuşlardır.

⁵¹ Baz, *age*, s. 70, 190. Bu yaklaşıma göre insanların din öğrenmede ilk basamağı, ilmihâl öğrenip birbirlerine öğretmeleridir.

⁵² Baz, *age*, s. 74. Hoşgörüsüzlükleriyle meşhur olan Kadızâdeliler, tarih kitaplarında genel olarak ‘*riyâ-yı müfrit ashabi*’, ‘*câhil*’, ‘*mutaassıp ve riyakâr bir zümre*’, ‘*sert ve hasis*’, ‘*püritan*’ ve ‘*geri zihniyet*’ olarak kaydedilmiştir. Önemli temsilcilerinden olan Üstüvânî’ye de ‘*riyakâr adam*’ denilmiştir. (Bkz. Baz, *age*, s. 185).

⁵³ Baz, *age*, s. 105. Kadızâdelerin önemli kişilerinden olan ve IV. Murat ve saraya yakınlığı dolayısıyla kendisine ‘*saray şeyhi*’ denilen Üstüvânî Mehmed Efendi, devletin gücünü kullanarak sûfilerle mücadele etmiştir. Ona göre sûfilerin yaptıkları vecd ve raks’ı İsrailoğularının Sâmirî’si icad etmiştir. (Bkz. Baz, *age*, s. 133, 184).

⁵⁴ Baz, *age*, s. 118.

lettir.⁵⁵ Bu nedenledir ki bunlar, giyim-kuşam ve yemek konusunda kendilerine fetva soran kişilere, Hz. Muhammed zamanında giyilmeyen ve bir tür şalvar olan 'çakşır' yerine izar ve peştamal kullanılmasını önermişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber devrinde kaşık olmaması nedeniyle de sünnet olan el ile yemeyi önermişlerdir.⁵⁶ Bunlara göre tütün ve benzeri dumanları çekmek, bütünüyle haram işlemek olduğundan ötürü kişiyi kâfir yapmakla kalmaz, cehennemlik de eder. Hatta tütün içmek siyasî olarak yasaklandığından ötürü de içenlerin öldürülmesi gerekir.⁵⁷ Benzer şekilde kahvenin haramlığına fetva veren Şeyhülislâm Ebussûd Efendi şöyle demektedir: "*Kahvenin haramlığında şüphe yoktur. Haramdır diyen vaiz'e kâfir olur diyenler kâfir olmuşlardır. İslâm'a dönmeleri gerekir.*"⁵⁸ Yine bu devirde Kadızâde Mehmet Efendi tarafından kahve içilen, tavla ve satranç oynanan kahvehanelere izin verilmemiştir. Bu kişilerin yani satranç ve tavla oynayan ve oynatan kişilerin fâsik olduğu söylenmiştir.⁵⁹

Osmanlı toplumunda tasavvufî bakış açısından kaynaklanan ve sonuçta değişik noktalara evrilen pek çok sorunun yaşandığı bilinmektedir. Bunların ilki, kendisi âlim birisi olmasına rağmen bazı bâtinî cereyanların etkisiyle başlattığı siyasî içerikli isyan neticesinde Mevlânâ Haydar Acemî'ni '*Malı haram, kanı helaldir*' fetvası uyarınca 1420'de idam edilen Şeyh Bedreddin olayıdır. Ayrıca İsmail Maşukî'nin şeriata mugayir sözler sarf etmesi dolayısıyla Şeyhülislâm Kemalpaşazâde'nin fetvasıyla 1539'da 12 müridi ile birlikte idam edilmesi ve yine Bosnalı Şeyh Hamza Bâli'nin Şeyhülislâm Ebussûd Efendi'nin fetvasıyla 1561'de idam edilmesidir. O devirde düşünceleri dolayısıyla idam edilenler sadece bunlardan ibaret olmayıp, bu kervana katılanlardan bazıları da şunlardır: Şehy Muhyiddin-i Karamânî (ö. 1550), Abaza Şeyhi Abdurrahim Efendi (ö. 1637), Nakşi Urmiye Şeyhi Mahmud Efendi (ö. 1637), beraberindeki kırk civarında müridi ile birlikte idam edilen Melamiyye-i Bayramiyye'ye mensup Sütlüce Şeyhi Beşir Ağa ve Sakarya Şeyhi Ahmed Efendi. Verilen cezaların sadece idam olmaması, bunun gibi sürgünle cezalandırılan sûfilerin de olduğu bilinmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: Bünyamin Ayaşî (ö. 1520) hulul fikrini yayması gerekçesiyle Kütahya'ya, Abdülmecîd Sivasî, Bursa ve Sivas'a ve nihayet aslen Malatya'lı olan Niyâz-i Mısıri (ö. 1694) 'de Bursa ve Limni'ye sürgün edilmiş ve 78 yaşında Limni'de vefat etmiştir.⁶⁰

⁵⁵ "Her muhdes bidattır ve her bidat dalalettir." (Müslim, *Cum'a*, 43).

⁵⁶ Baz, *age*, s. 131.

⁵⁷ Baz, *age*, s. 166-169. Tarihçi Hammer'e göre, bu devirde başları kesilerek öldürülen, asılan, parça parça edilen, elleri ve ayakları çekiçle kırılarak asılan 'tütün suçluları'ndan bahsedilir. (Bkz. Baz, *age*, s. 169).

⁵⁸ Baz, *age*, s. 170.

⁵⁹ Baz, *age*, s. 170-171. Kendi devirlerinde devlet ve toplumu yozlaştıran büyük bir hastalık olan rüşvetle de şiddetli bir şekilde mücadele eden Kadızâdelerin aksine sûfilerin 'danışmanlık ücreti' adı altında rüşvete cevaz verdikleri söylenmektedir. (Bkz. Baz, *age*, s. 174).

⁶⁰ Baz, *age*, s. 33, 37, 65.

Müslüman dünyada düşüncesinden dolayı önce kâfir ilan edilip sonra idam edilenlerin en çok sûfi çevrelerde görüldüğü söylenebilir. Nitekim Hallâc-ı Mansûr ve öğrencisi İbnu'l-Atâ ile sonradan affedilmesine rağmen yanındaki yetmiş sûfiyle birlikte Cüneyd-i Bağdâdî'nin idam cezasına çarptırılması bu cezalara örnek olarak sayılabilir.⁶¹ Ayrıca küfürle suçlanan sûfi çevrelerde idamdan kurtulanların aldıkları diğer cezanın ise sürgün olduğu bilinmektedir. Mesela, Bâyezîd-i Bistâmî'nin Bistam'dan sürgünü, Zunnûn-i Mısrî'nin elleri bağlı olarak Bağdat'a sürgünü de benzeri cezalandırma işlemlerindedir.⁶² Bu gibi haksız cezalandırılma durumlarının görülmesindeki en etkin faktör olan 'hoca nüfuzu', siyasilere tasfiyeci tutumlarına doğrudan kaynaklık etmiştir.⁶³ Yani bazı ulema, kendince küfür olarak gördüğü her düşünce sahibinin şiddetle cezalandırılmasında ilk adımı oluşturmuş gibidir.

Bilindiği kadarıyla tekfir süreci öncelikli olarak ötekileştirmeye başlamaktadır. Muhaliflerin sistem dışına itildiği bu adım, hakikat adına sözcülük yapacak kesimin belirlendiğini göstermektedir. Kim ve ne olursa olsun, bundan sonra sadece sözcünün açıklamalarına kulak verilmelidir. Resmî dinin bu gibi enformatik tutumu sayesinde artık sıradan insanlar bazı sapkınlıklardan korunacaktır. Esasında bilişsel/enformatik cehaletin başlangıcı sayılabilecek olan bu tutum sayesinde kitlelerin ötekine karşı terörize edildiği başka bir sorun ortaya çıkmaktadır. Nitekim daha başlarda kendilerine Selefiyye, Eseriyye/Ehl-i Eser/İzciler, Ehl-i Hadis/Ashab-ı Hadis, Sıfatıyye/Sıfatçılar ve İsbâtiye gibi isimler veren bu yaklaşım sahipleri, kendi rotalarından çıkanların tekfir edilerek hizaya getirilmesini tercih etmişlerdir. Bir dönem yanlarına aldıkları devlet aygıtının sopasıyla bunu da başarmışlardır. Bunların tutumlarını benimsememiş olan ve 'sapık' bir ekole mensup olma şeklinde suçlanmakla kalmayıp, aynı zamanda hakikate karşı durmakla da suçlanan muhalifler, kendilerine yeni yaşam alanı bakmaya başlamışlardır. Garip bir şekilde, bu düşünce mensuplarının doğal muhalifleri olan Kelâmçılar ise benzer bir yaklaşımı tercih ederek, bu ekolün mensuplarını sıfatlar konusundaki tutumları hasebiyle Haşeviye, Mücesime ve Müşebbihe/antropomorfizm gibi tahkir edici isimler vermek suretiyle suçlamışlardır.⁶⁴ Karşılıklı suçlamaların başlayıp devam ettiği yolun sonunda ise, düşüncesizce yapılmış olan bir tekfircilikten doğan zararı yine ümmetin ödediği sevimsiz bir noktaya varılmıştır. Yani tekfirin hasat edildiği her durumda, elde edilen mahsul barış ve kardeşlik değil; kan, gözyaşı ve yıkım olmuştur denilebilir.

⁶¹ Bütünyle siyasî mülâhazalar neticesinde öldürülen meşhur sûfilerden birisi olan Hallâc-ı Mansûr'un idam gerekçesi olarak 'zındık' ve 'mülhit' olduğu görülmektedir. (Bkz. Kara, *age*, s. 344).

⁶² Baz, *age*, s. 48.

⁶³ Baz, *age*, s. 54.

⁶⁴ Uludağ, *age*, s. 29-30, 88.

Sıradan Müslümanlar için kutsallık bağlamında herhangi bir anlamı olmasa da, bazı ekol mensuplarının kendileri için önemli gördükleri eserleri âdetâ kutsadıkları ve hatasız eser formuna soktukları görülmektedir. Bahsedilen eserlerin genellikle tasavvuf çevrelerinde görülmesi, adı geçen okulun kişi ve eser kültürü üzerinden müntesipleri nezdinde belli bir bağlılık tarzı geliştirmek istediği söylenebilir. Yani kişi ya da eserlerin kutsanması akabinde, bu yapıların artık sorgulanamaz olduğu bir kabul ortaya çıkmaktadır. Mesela Nakşiler, İmam Rabbani'nin eseri olan Mektûbât'a, 'Mektûbât-ı Kudsiye' derler. Benzer şekilde Mevlevîler, Celaleddin-i Rûmî yani Mevlanâ'nın eseri olan Mesnevî'ye 'mağz-ı Kur'an/Kur'an'ın özü ve ruhu' demektedirler. Mevlevîler, Mesnevî için yine: "Mesnevî-i manevî-i Mevlevî/Hest Kur'an der zebân-i pehlevî" (Mevlanâ'nın Mesnevî-i manevîsi, Fars dilinde bir Kur'an'dır) derler. Yine Sünnî kesimden bazıları İmam Gazzalî'nin tasavvufî eseri olan İhya-i Ulûmî'd-Dîn için: "Kâde'l-İhyâ en yekûne kur'anen/İhyâ hemen hemen bir Kur'an'dır" derler. Bazı eserlerin bu denli kutsanması, âdetâ kutsal metin hâline getirilmesi işi, benzeri yapılarda dün olduğu gibi bugün de devam etmektedir. Aslında bu işin yapılmasındaki ana etmen, eserin gücünden yararlanıp örgütü bir arada tutma isteğinin oluşmasıdır. Bu tür isteğin oluştuğu her kesim, ya kişiler üzerinden veya eserler üzerinden giderek belli bir konsolidasyona yani grubunun bir arada tutulmasına zemin hazırlayan birlikteliğe son derece önem vermiş görünmektedir. Birlikteliği sağlayan ve dinsel yapıyı bir arada tutan kutsama işi, yapılan işin olağan gerekliliğinden neşet etmektedir.

Aynı tutumu yani velilerin ilhamlarının bir çeşit vahiy olduğu yaklaşımı sürdüren büyük mutasavvif İbn Arabî, Fusûs adlı eserinin Fass-ı Şit bölümünde: "Veliler, bilgilerini peygambere vahiy getiren meleğin aldığı kaynaktan almaktadırlar." demektedir.⁶⁵ Velilerin Yüce Allah'ın sâlih kulları olduğunu ileri süren İbn Arabî, kendilerinin dışındakileri değil tekfir etmek, Firavunlarla eşdeğer göstermek suretiyle oldukça ileri gitmiş gibidir. Mesela şu sözler ona aittir: "Peygamberler için Firavunlar ne ise, rusûm uleması, veliler için odur. Fukaha ve ashab-ı fikir, velilerin Firavunları ve Allah'ın sâlih kullarının deccalarıdır."⁶⁶ Bu sözlerin kabul edilebilecek herhangi bir tarafının olmadığını söylemek durumundayız. Ancak yine de bu sözlerin sahibinin tekfir edilerek ya da öldürülmek suretiyle herhangi bir cezalandırılma işleminin düşünülmesi dahi doğru bir yaklaşım olmadığı kanaatindeyiz. Herkes kendi düşüncesini ifade eder, onların hakkındaki kararı Yüce Allah Ahirette zaten verecektir. Bize düşen şey, bu tür sözlerin bütünüyle birer saçmalıktan ibaret olduğunu belirtmekten ibarettir.

Tasavvufî eserlerin içindeki bilgilerin eserin sahibine ilham yoluyla geldiğini ileri süren Mevlanâ, sıradan mü'mini oldukça rahatsız edecek şekilde şöyle demektedir: "Mâğz-ı Kur'an bergüzidim mağz râ/Post ra pîş-i segân endâhtim" (Biz, Kur'an'ın özünü, ruhunu, içini ve cevherini aldık, postunu köpeklerin önüne attık.)

⁶⁵ Uludağ, *age*, s. 121.

⁶⁶ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, 30. Bab, IV, 225- 264. Uludağ, *age*, s. 134.

Mevlanâ'nın bu sözünün kendisine ulaştığı Şeyhulislâm Ebussud Efendi, bu sözü söyleyen kişi için 'kâfirdir!' hükmünü verdikten sonra, ardından 'bu kişinin katli de helâldir' diye fetva vermiştir.⁶⁷ Yine Şeyhulislâm Ebussud Efendi, Yunus Emre'nin; "Cennet cennet dedikleri birkaç köşkle birkaç hurî/İsteyene ver sen anı, bana seni gerek seni" dizeleri için de: "kelime-i şeni'a" yani "çok kötü bir söz" ve "küfr-i sarîh" yani "apaçık küfür" demektedir.⁶⁸ Demek ki kendi ölçülerine uymayan düşünceleri ötekileştirip sahibini ölümün kaysına getiren tekfir silahından muzdarip olmayan herhangi bir kesim yok gibidir. Bahsedilen yapılar içinde bağımsız düşünme refleksinin olmaması hasebiyle, belli bir amacın tahsili adına bu yapıları inşâ edenlerin ya kişinin otoritesini kutsallaştırmak suretiyle veya eserin otoritesini kutsamak suretiyle böyle bir beklenti içinde olmaları kaçınılmaz bir durum diyebiliriz. Kişi ya da eserlerin etrafında örülen kutsallık hâlesini de başka türlü görmek mümkün değildir. Doğal olarak da bu tür kapalı yapılara dışarıdan bakımlar, elde olan ile söyleneni karşılaştırdıklarında oldukça uyumsuz sözlerin olduğunu fark etmekte ve sonuçta fikhin keskin kılıcını kullanmak durumunda kalmaktadır.

Hâsılı bu noktada, tasavvufi zihin ile diğer düşünce tarzlarının esas olarak başka yolun yolcuları olması hasebiyle, tarihsel süreçte pek de anlayamadığımız söylemek durumundayız. Nitekim bu uyumsuzluk hâli, sadece İslâmî Tasavvuf olduğunu söylenen çevrelerde değil, diğer mistik çevrelerde de sıklıkla görülen bir uyumsuzluk hâlidir. Bizim tasavvufi geleneğimiz için söylenecek bir söz varsa, o da, bu kişilerin şeriatın/dinin kurallarına açıktan ters düşmemeye dikkat etmiş olduklarını açıktan deklere etmiş olmalarıdır. Ancak bunun ne derecede başarılı olduğu hususunu ise, bu konuda fikir yürüten kişilerin vicdanlarına bırakmak daha doğru olur kanaatindeyiz. Şimdi bu noktada, bu tür eserlerin otoritesi hakkında söylenmiş olup, Müslüman zihin için kabul değeri sorunlu olan bazı ifadelere bakabiliriz. Mesela Câmî, Mevlanâ hakkında: "Men çi goyem vasf-ı an âli cenâb/Nist peygamber velî dâred kitâb"⁶⁹ (Ben, yüce vasıflara sahip olan yüce kişi hakkında ne diyebilirim ki; O, gerçi peygamber değildir ama kitabı vardır) demiştir. İbn Teymiyye, mutasavvıfların şeyhlerinin manzum eserlerine 'cenhibu'l-Kur'an" yani "Kur'an'ın eşi ve dengi" dediklerini ifade eder.⁷⁰ Onların zaman zaman kendi aralarında, "haddese kalbî an Rabbî", yani "kalbim bana Rabbimden rivâyet etti ki!" şeklinde konuştukları söylenmektedir.⁷¹ Ne içeriğine ve ne de bilgi değerine katıldığımız bu tür sözlerin sokağa taşması ve sıradan insanlar tarafından literal okumaya tabi tutulması akabinde ise, sözün sahiplerinin en basitinden tekfir edilmeleri kaçınılmaz olmaktadır. Ancak işin belli dönemlerde sadece tekfir etmekle kalmadığı, bunun yanı sıra ölüme vardırılan sert yaptırımlara dönüştüğünü de söylemek durumundayız.

⁶⁷ Uludağ, *age*, s. 123.

⁶⁸ Uludağ, *age*, s. 177.

⁶⁹ Uludağ, *age*, s. 123.

⁷⁰ Uludağ, *age*, s. 123.

⁷¹ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, I, 365; Uludağ, *age*, s. 125.

Tekfir süreçlerinin en popüler muhatabı olan kelâmcıların bu suçlamalardan kurtulamadıklarını görmek oldukça üzücüdür. Ancak yapılan suçlamaların bütün olarak ekolü ve ekolün şahısları anlamında kelâmcıların hepsini kapsamı, süreçte Sünnî-Şîi-Mu'tezili ayrımı yapılmadığını da göstermektedir. Kelâm ve kelâmcıların topluca tekfir edilmiş olduğu süreçlerde, tekfir sezonunun en gözde muhatapları olduğunu görmek, bilimsel düşünme ve aklın/akılcılığın sorun çözmedeki otoritesi adına oldukça kaygı vericidir. Haddizatında ekol içi bir düzenlemeyle, hangi ekolün daha çok tekfir edildiğine bakmadan diyebiliriz ki, bu tür mahfillerde kelâmcı olmak, tekfir edilmek için yeterli bir etiket olmaktadır. Sonrasında ise kelâmcılar arasında tekfir sıralamasına gidildiği görülmektedir. Başta Mu'tezile kelâmcıları olmak üzere bu silahın Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarını da dışarıda bırakmayıp aynı testere ile doğradığı görülmektedir. Neticede ise, kelâm düşmanlığının vardığı nihai noktayı anlamak için bu zihniyeti taşıyan kişilerin eserlerine yakından bakılabilir. Mesela, "Zemmü'l-Kelâm" adında bir eser yazan Süfi-Selefi tutumun sahibi olan Herevî der ki: "Kelâmcıların sözlerinden çıkan netice şudur: Semâda Rab, Ravza'da Nebi, Arzda Kur'an yoktur."⁷² Kelâmcılar hakkında söylenmiş olan bundan daha sert bir hakaret/suçlama olabilir mi derken, bireysel tekfirin zirvesi sayılabilecek olan şu söze rastlamaktayız: "Kelâmcıların reisi Eş'arî, istinca yapmaz, abdest almaz, namaz kılmaz diye Müslümanlar arasında yaygınlık kazanmıştı."⁷³ Bu yaklaşımların sadece ekolü değil, ekol ile birlikte Müslüman âlimlerin konumunu da ortadan kaldırmak istemesi, süreç içinde iktidarlarla yakın temasta olan bu düşünce sahiplerinin üretmiş oldukları şiddete dönüşmüştür. Zihni şiddetin fiili şiddete dönüştüğü her noktada ise büyük bir zulüm yaşanmıştır diyebiliriz.

Müslüman zihnin tekfire kayan her noktasında ortaya çıkan manzara, tekfirin kişilerle sınırlı olmadığı, müzik aletlerinin de bundan nasibini almış olduğudur. Nitekim Şeyhulislâm İbn Kemâl, uydurma bir hadise dayanarak 'Kırk Hadis' isimli eserinde şöyle demektedir: "Hz. Peygamber, katl-i hanazir ve kesr-i mezâmîr için gönderildi/Domuzları öldürmek ve müzik aletlerini kırmak."⁷⁴ Ayrıca İbn Kemâl, sûfîlerin seması için de pek iç açıcı şeyler söylememektedir. Ona göre: "Sema, Samirî'den kalan bir âdettir ve şeytan işidir."⁷⁵ Hz. Peygamber zamanında yok diye herhangi bir şeyi dinden saymamak, onun bidat ve şeytan işi olduğunu söylemek, pek de sağlıklı bir yaklaşım olmasa gerek. Bir kısım Müslüman coğrafyada müzik aletlerine karşı geliştirilen bu hoşgörüsüzlük, herhâlde eğlence kültürünün baş enstrümanlarından olmasıyla ilgilidir. Bunlara göre müzik aletleri olmazsa bu iş kısa sürede sona erebilir. Nitekim Müslüman olma serüvenine selefi bir ortamla adım atan ünlü İngiliz müzisyen Cat Stevens/Yusuf İslam'ın tecrübesi, bu konuda aradan geçen zamana rağmen herhangi bir şeyin değişmediğini göstermektedir. Bilindiği gibi Müslüman olunca öncelikli olarak elindeki gitarını kırıp müziği bira-

⁷² Uludağ, *age*, s. 139.

⁷³ Uludağ, *age*, s. 139.

⁷⁴ Uludağ, *age*, s. 179.

⁷⁵ Uludağ, *age*, s. 179.

kan ve Arap kıyafetiyle dolaşmaya başlayan Yusuf İslam, yıllar sonra bunun doğru olmadığını anlayınca, gitarı yeniden eline almış ve de kendi kültürüne göre giyinmeye başlamıştır. İslâm'ı Arap dini olarak gösteren her türlü adımın yanlış olduğunu uzun zaman sonra anlamak durumunda kalan Yusuf İslam'ın kişisel hikâyesi, bu konuda her şeyi anlatmaya kâfidir.

Beşeriyetin vicdanından süzülüp gelen ve de fitrî ahlâkın temelindeki şaheserlerden birisi olan; 'Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma' ilkesinin insanlık için ne denli ufuk açıcı olduğunu bilmek durumundayız. Zira bu ilkeye göre hareket eden herkes, fikrî muhaliflerine karşı siyasal otoriteden yardım olarak mücadeleye girişmemeli, hiçbir zaman onları tehdit etmemeli ve de beğenmediği fikirlerinden dolayı muhaliflerini dinin dışına çıkarma yetkisini kendisinde görmemelidir. Ne yazık ki, Müslüman düşüncenin devâsa şahsiyetlerinden olan İmam Gazzâlî'nin hayat hikâyesinde bu tutuma sadık kaldığı pek görülmemektedir. Batınîlerle yapmış olduğu fikrî mücadelesinde oldukça büyük sıkıntılara mâruz kalan, bu uğurda tehditler alan ve en sonunda yaşadığı yerleri terk etmek zorunda kalan İmam Gazzâlî, bu konuda bizlere iyi bir örneklik sunmamaktadır. Kendisi tekfircilikten ve de tehdit algısından oldukça muzdarip olan İmam Gazzâlî, "âlem, ezeli ve kadîmdir", "Allah, cüziyâtı cüziyât olması itibarıyla bilmez, belki küllî yoldan bilir" ve "haşır, cismânî değil, ruhânî olacaktır" dedikleri için Müslüman filozofları tekfir etmiştir.⁷⁶ Nitekim onun, bütün hayatlarını Tanrı ve âlemin daha iyi anlaşılması için bilimle uğraşarak geçirmiş olan Müslüman filozoflar için tekfir dilini seçmiş olması, bahsedilen felsefi eğilimin Müslüman dünyada gözden düşmesine sebep olmuştur. Filozoflar hakkında, temel ilkeyi inkâr anlamına gelmeyebilecek olup mâhiyet tartışması noktasında kalan bazı fikirlerinden dolayı, 'bâtıldır, küfrü gerektirir' denilmesi, kendisinin karizması ve siyasal mecradaki etkinliği üzerinden son derece olumsuz bir sonuç üretmiştir. Hatta bu yaklaşım, bireysel tutum ve fikir beyanı olarak kalmamış, İmam Gazzâlî'nin siyasal erke yakın olan konumu ve bilimsel camiadaki etkinliği düşünüldüğünde, filozofların sistematik olarak tekfir edilmelerinin de önünü açmıştır diyebiliriz.

Siyasal erkin kendisi gibi olmayı şeytanlaştırmakla kalmayıp, onu hain ilan etmek suretiyle gözden düşürdüğü, hemen akabinde Müslümanların nezdinde 'sapık/hain' olarak görünmesini sağladığı bilinmektedir. Bu meyanda bizim coğrafyamızda binlerce kişinin düşmanlaştırıldığı sonra da canının alındığı bilinmeyen

⁷⁶ Uludağ, *age*, s. 215. Pek çok fıkıh, kelâm ve hadis âlimi, bazı fikirlerinden ötürü filozofları kâfir, zındık ve mülhid saymıştır. Mesela, İbn Sinâ için: "*İbn Sinâ, zeki bir kâfir idi*" diyen el-Hasırî ile bu yaklaşımı benimsemiş olan İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbnü'l-Kayyim de diğer bir filozof olan Farabî'yi kâfir saymakla kalmaz, İbn Sinâ için de "*mülhidlerin önderi*" demektedir. Buna nazaran, İslâm ümmetinin her daim baş tacı etmiş olduğu büyük filozoflarımızı tekfir edici söylemleri benimsemediğini de görmekteyiz. Hatta bunların doğrudan karşısında olan ve tekfir edilen şahısların dindarlıklarını öne çıkaran rivayetlerin de olması, insanı bütünüyle ümitsizlikten alan güçlü bir etmen olmaktadır. Zira bunlara örnek olabilecek bir rivâyette, İbn Sinâ'nın zor meseleler için abdest alıp camiye namaz kıldıktan sonra o meselenin halli için niyaz ettiği söylenmektedir. (Bkz. Uludağ, *age*, s. 217, 221).

bir şey değildir. Buna örneklik etmesi bakımından Emevî Halifesi Abdülmelik'in yapmış olduğu şu olay ibretlik vericidir. Bilindiği gibi Abdülmelik, Mekke ve Medine'de dokuz yıl halifelik yapmış olan İbnu'z-Zubeyr'i zâlim olduğu konusunda Sün-nî dünyanın bile ortak kanaati olan Haccac eliyle ortadan kaldırdıktan sonra, kendince siyasal düzeni sağladığını düşünmektedir. Bu anlamda kendisine itiraz edenleri ise sahabenin Hz. Peygamber'e olan bağlılığı üzerinden sorgulamaktadır. Mafâih halife Abdülmelik, kendisine karşı gelip adil olması gerektiğini söyleyenleri uyarma maksatlı 695'de Medine'de yaptığı konuşmada/hutbede diyor ki: "Ben [Hz. Osman gibi] biçare, [Muaviye gibi] yumuşak, [Yezid gibi] fikri kut halife değilim. Ben, bu ümmeti bana karşı davranışınız düzelinceye kadar, ancak kılıçla tedavi ederim. Siz bize ilk Muhacir [Sahabenin] işlerini öğretiyorsunuz ama onlar gibi hareket ettiğiniz yok. Bize Allah'tan korkmayı [takvayı] emrediyorsunuz da kendinizi unutuporsunuz. Vallahi birisi, bundan böyle Allah'a takvada bulunmamı isterse boynunu vururum."⁷⁷ Haddizatında siyasî rakiplerin ortadan kaldırılması noktasında başvurulan güçlü bir tasfiye aracı hükmünde olan 'siyasal tekfir'in, isyancı konumunda bulunan muhaliflerin kanının helâl olması noktasına getirilmesinde başat rol oynadığını bilmek gereklidir. Hatta tarihte bu tutumun nasıl bir rol oynadığını görmek için, yaşananları tahkiye etmekten çok anlamaya çalışmak da gerekmektedir. Zira dününü anlamayan bir neslin, bugünü anlama şansı da olmayacaktır. Bugünü anlamayan bir nesil ise, kendi soyuna sağlam bir gelecek inşa edemeyecektir. Sağlam geleceği olmayan nesiller ise birbirleriyle didişmekten ve sürekli olarak kavga etmekten daha önemli bir şey yapamaz.

KAYNAKLAR

- Baz, İbrahim, *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*, OTTO Yayınları, Ankara 2019.
- Buharî, Ebu Abdullah İsmail, *el-Câmius-Sahih*, (I-VIII), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981; *Târihu'l-Kebir*, (I-VIII), thk. Abdurrahman el-Muallimî, Dimeşk 1986; *Târihu'l-Evsât*, (I-V), thk. Teyşir Sa'd Ebû Haymed, Mektebetu'r-rüşd, Riyad 2008; *Kitâbu'd-Duafâi's-Sağir*, Thk. M. İbrahim Zâyed, Dâru'l-Marife, Beyrut 1986.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, (I-II), DİB Yayınları, Ankara 1988.
- Ebû Dâvud, Süleyman, *es-Sünen*, (I-V), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Ebû Hanife, İmam A'zam/Numan b. Sâbit, *el-Fıkuh'l-Ekber*, çev. Ali Pekcan, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.
- Ebû Zeyd, Bekr b. Abdillâh; el-Berrak, Abdurrahman b. Nâsır; er-Râcihi, Abdulaziz b. Abdillâh; el-Fevzân, Salih b. Fevzân, *İman ve Küfür Meseleleri*, çev. Abdullah Öztekin, Guraba Yayınları, İstanbul 2007.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünne/Eş'ari Akâidi*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2010; *Eş'ari Kelâmı/el-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul 2016.

⁷⁷ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, IV, 391-392. Hatiboğlu, *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine 2*, s. 120-121. Emevî halifesi Abdülmelik'in Irak ve Hicaz valiliğine atamış olduğu Haccâc b. Yusuf es-Sekafi (ö. 714), nam-ı diğer zülmüyle meşhur 'zalim Haccâc'ın şöyle dediği rivâyet edilir: "Halifenin her arzusuna itaat etmek insanlar üzerinde farzdır." (İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, II, 210. (Akt: Hatiboğlu age, s. 121).

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İslâm'da Mûsamaha/Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, çev. S. Uludağ, 2. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, *el-Münkız Mine'd-Dalâl/Hakikat Arayışı*, çev. Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2013.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine*, (1-2), OTTO Yayınları, Ankara 2009; *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, OTTO Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2016; *Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti*, OTTO Yayınları, Ankara 2009.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (1-18), çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, 8. Baskı, İstanbul 2017.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şehabeddin, *Tehzibü't-Tehzib*, (I-IV), Dârü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, Beyrut 2014.
- İbn Hanbel, Ahmed, *el-Müsned*, (I-VI), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed, *es-Sünen*, (I-II), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, (I-VIII), Kahire 2000; İbn Sa'd, *Tabakatu'l-Kübrâ*, (I-XI), Beyrut ts.
- İbnü'l-Esir, İzzuddin Ebû'l-Hasan, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (I-X), thk. Umar Abdusselam Tedmurî, Beyrut 1997; *İslâm Tarihi*, çev. Komisyon, Bahar Yayınları, (1-12), İstanbul 1985.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi/el-Munye ve'l-Amel*, çev. Hüseyin Maraz, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.
- İcî, Aduddin, *Akâid-i Adüdiyye, Şerh Celali Tercümesi*, çev. A. Hamdi, Trabzon ts.; *Akâid Risâlesi*, çev. N. Sadak, İstanbul 1966; *el-Mevâkif Fi İlm-i Kelâm*, Beyrut ty.
- İsfehânî, Râğib, *Müfredât/Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007.
- İzz b. Abdisselâm, *Risaleler/Beyânü Ahvâli'n-nâs/Varlıkların Dereceleri ve İnsanların Ahiretteki Halleri*, çev. Ali Pekcan, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.
- Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Haccac, *el-Câmiu's-Sahîh*, (I-III), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Öz. Mustafa, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali/Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015; *Kur'an ve Aşırı Yorum/Tefsirde Bâtınlık ve Bâtını Te'vil Gelenegi*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003.
- Peacock, A.C.S., *Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu/Yeni Bir Yorum*, çev. Zeynep Rona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2017.
- Pekcan, Ali, *İslâm Akâid Metinleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.
- Râzî, Fahrüddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, (I-XXXIII), thk. İbrahim Şemsüddin-Ahmed Şemsüddin, Dârü'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut 2013; *Tefsîr-i Kebîr*, (I-XXIII), çev. S. Yıldırım, L. Cebeci vd., Akçağ Yayınları, Ankara 1989.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Akâid Risâlesi*, çev. Ali Pekcan, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, (I-V), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, 11. Baskı, Ankara 2011.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı/Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergâh Yayınları, 8. Baskı, İstanbul 2013.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Şemseddin, *Siyer'u A'lâmî'n-Nubelâ*, (I-XVII), thk. M. Abdulkadir A'ta, Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut ts.

KLASİK KELÂM ESERLERİNDE TENKİD-KÜFÜR İLİŞKİSİ

Harun ÇAĞLAYAN*

GİRİŞ

Dinin varlık nedeni, insanı diğer varlıklardan farklı kılan ahlâkîlik niteliğini gerçekleştirmesinde ona destek olmaktır. Bu bağlamda insanı temel niteliğinin ürettiğini ayırım yapmaksızın herkesle paylaşmak olduğunu söyleyebiliriz.

Paylaşma kültürünün geliştiği toplumlarda kargaşa ve sevgi yoksunluğu olmaz. Çünkü böylesi toplumlarda bireylerin huzur içinde yaşamalarını temin edecek karşılıklı temel hak ve hürriyetlerin ihlaline rastlamak zordur. Bu tarz toplumlarda paylaşmanın bir çeşit sosyal dayanışma olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür.¹

Yaşayan her din, yapısı gereği sosyal ilişkiler kurmak, sosyal hayatın içinde olmak ve sosyal kurumlarla etkileşim içinde olmak ister. Bu durum dinin özünde bir sistem öngördüğü gerçeğinden kaynaklanır. Bu açıdan din, içinde karmaşık sosyal ilişkiler barındıran sosyal bir sistem olup içinde dinsel inanç ve değerlerin yanısıra kendine özgü birtakım teşkilat ve ritüelleri de barındırır.²

Din, tümüyle insan içindir. İnsanın iç huzur dengesini kurabilmesi için inanç ihtiyacını gidermesi gerekir. Yaşamın içinden dini boyutu çekip çıkarmak, ruhsal yozlaşma ve yabancılaşmaya neden olur. Buna göre din, bir toplumun kültürel inanç sistemi olarak toplumun bütünleştirici özelliğini temsil eder. Çünkü din, değer koyucu bir inanç sistemi olmasının yanısıra sosyal sistemin bir parçasıdır. Diğer bir deyişle dinin hedefi olan bireysel ve toplumsal ilişkilerde iyi yönde gelişim, aynı zamanda bir medeniyet inşasının da ilk adımını teşkil eder.³

Toplumsal barışın teminatlarından biri olan dinsel inançlar, yanlış şekilde kullanılması durumunda barışın değil, çatışmanın bir aracı konumuna düşebilir. Bu çatışma ve beraberinde getireceği kötülüklerin sebebinin, dinde değil eylemlerindeki özgürlüğünden dolayı bizzat insanın kendisinde aranmalıdır.⁴ Böylesi bir

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami Bilimler Fakültesi, Kelâm ve İtikâdi Kelâm Mezhepler Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, caqlayanharun@gmail.com.

¹ İsmet Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 55.

² Ejder Okumuş, *Meşrûyet Ekseninde Din ve Devlet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 67.

³ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri*, 51, 52; Hüseyin Doğan, *İslâm İnanç Esasları* (İstanbul: Ragbet Yayınları, 2016), 23.

⁴ Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014), 294.

çatışmanın önüne geçmek için Müslüman kültüründe bazı tedbirler mevcuttur. Bunların başında farklı din mensupları arasında herkesin dininin kendine ait olduğu⁵ ve dinde zorlamanın olmadığı⁶ ilkeleri gelmektedir. Aynı şekilde başkalarını küfürle ithamın doğru olmaması durumunda, ilgili küfür ithamının sahibine geri döneceği⁷ ilkesini de bu tedbirlerin arasına koyabiliriz. Ancak tüm bu ilke ve yaklaşımlara rağmen başta sosyo-politik gerekçeler olmak üzere mezhebî oluşumlar birbirlerini çoğu kez küfürle itham edebilmiştir.

Dinsel kökenli sosyal çatışmanın nedenleri arasında tarafların kendi inanç, değer ve uygulama farklılıklarını birbirine dayatması baş sırada yer alır. İlginç olan ise taraflardan her birinin kendi yaklaşımını dinin yararına, muhalif yaklaşımı ise dinin zararına olarak tanımlamasıdır. Bu ilişkiler ağı içerisinde yanlış anlama, yalan, iftira ve iletişim noksanlığı gibi durumlar, mevcut çatışmayı daha da artırarak işlerin kontrolden çıkmasına neden olmaktadır.⁸

Barışın sağlanmasında, dinsel faktörlerin kolaylaştırıcı veya zorlaştırıcı yönleri olduğu gibi bireysel davranış üzerinde de yanlışları meşrulaştırıcı bir etkisi vardır. Bir davranışın zihin, bilinç ve vicdan açısından kabul edilebilir ölçüler içinde görülmesinde (meşrulaştırma) dini kabuller önemlidir. Aynı şekilde öznelarası ilişkilerdeki tutum ve davranışların sosyal açıdan geçerli ve haklı sayılmasında da dinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Din, meşrulaştırıcı özeliğiyle mevcut sosyal gerçeklikleri yorumlar ve ona bir yol çizer. Bu yönüyle din, siyasal yapıların egemen oldukları kesimler üzerindeki iktidarlarını meşru göstermede bir basamak olarak kullanılabilir.⁹ Aynı şekilde din, toplumsal çatışmaya neden olan ırk, cinsiyet, statü, ekonomik güç ve eğitim alanlardaki eşitsizlik gibi sorunlar hakkında farkındalık oluşmasında ve çözümlenmesinde etkin bir değer olarak kullanılabilir.¹⁰ Burada önemli olan, dinî meşrulaştırımı, din istismarı için değil, insanlığın yararına kullanabilmektir. Genel olarak din istismarı, dini duyguları kullanarak dindar kişi veya kesimlerden maddî-manevî çıkar sağlamak demektir. Bu bağlamda dinsel unsurları asıl maksatları dışında kullanarak bir şeylere alet etmek, din istismarı anlamına gelmektedir.¹¹

Dinlerin insanlığın ortak geleceği ve barışı üzerinde olumlu veya olumsuz anlamda büyük oranda etkili olabileceği düşüncesi, geçmişte olduğu gibi günümüzde de bir sorunla bizi karşı kaşıya bırakmaktadır. Din ve mezheplerin birbiriyle olan

⁵ “Sizin dininiz size, benim dinim de banadır” Kâfirun, 109/6.

⁶ “Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tâğutu reddedip Allah’a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır. Allah یشitir ve bilir.” Bakara, 2/256.

⁷ “Kimse başka bir kimseyi tekfir etmesin. Çünkü küfür suçlaması, eğer tekfir edilen kimsede yoksa itham sahibine geri döner döner.” Buharî, *Edeb*, 73; Müslim, *İmân*, 111.

⁸ Ejder Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 143.

⁹ Okumuş, *Din ve Devlet*, 84, 97.

¹⁰ Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma*, 208.

¹¹ Okumuş, *Din ve Devlet*, 108, 109.

iletişim ve etkileşimlerinde izlemesi gereken yöntem nasıl olmalıdır? Bu sorunun cevabı genel olarak insanlığı ilgilendirmekle birlikte, daha çok dindarları ilgilendirmektedir.

Klasik ‘Makâlât’ eserlerinde neredeyse gelenek haline gelen ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı ve bu fırkaların hangi ihtilaf nedenine göre tasnif edileceği meselesindeki¹² “Fırka-ı Naciye/Kurtulan Fırka” teorisine ilişkin rivayetler,¹³ Müslüman kültüründe muhalifler için öngörülen küfür satüsünü anlama açısından önemlidir. Bu yönüyle küfür, kişinin inanç durumuyla ilgili özel bir mesele değil, toplumsal yönü olan sosyo-politik bir sorunu ifade eder. Küfürün nitelik ve kapsamıyla ilgili sağlıklı bir değerlendirme için öncelikle onun dilsel, dinsel ve tarihsel arka planının bilinmesi gerekir.

Küfür

Kavramsal Çerçeve

‘Küfr’ kelimesi, sözlükte örtmek, saklamak, nankörlük etmek anlamına gelen “ke-fe-ra” fiilinden türeyen küfür, kefr veya küfrân kelimesi, imanın zıddı olup terminolojide Allah elçisinin getirmiş olduğu doğru yolu gösteren mesajı reddetmek ve ona inanmamak anlamına gelir.¹⁴

Küfür kelimesinin anlam aralığındaki örtmek kelimesinden dolayı, güneşi örttüğü için bulutlara¹⁵ ve bazı şeyleri örtüp gizlediği için geceye ‘kâfir’ denir. Yine tohumu toprağa gizlediği için de çiftçiye ‘kâfir’ denmiştir. Bu bağlamda şükrünü eda etmeyi bırakarak nimeti örtmek veya gizlemek de ‘küfür’ kavramıyla nitelenmiştir.¹⁶ Aynı mantıktan hareketle günahları gizlediği ve örttüğü için ‘keffâret’ kelimesi de “ke-fe-ra” fiilinden türetilmiştir.¹⁷

¹² Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdi, *el-Fark beyne'l fırâk*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 11; Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n nihâl*, thk. Emir Ali Mühennâ, Ali Hasen Fâur (Beirut: Dâru'l Ma'rife, 1993), 28 vd.

¹³ ‘Fırka-ı Naciye’ veya ‘Tefrika’ hadisi olarak bilinen bazı rivayetlere göre Müslümanlar, yetmiş üç fırkaya ayrılacaklar ve bunlardan ve bunlardan sadece biri kurtuluşa erecektir. Şahin Ahmetoğlu, *Mezhepler Tarihinin 100'ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 18.

¹⁴ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisu'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1979), 5:191; Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed Şazili (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 43: 3897, 3898.

¹⁵ Ebû'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Fadl b. Muhammed er-Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 436.

¹⁶ İsfehânî, *el-Müfredât*, 433.

¹⁷ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdi, *Uşûlu'd-din* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1346-1928), 248.

Küfrün en büyüğü, Allah'ın birliğini, dinin ve peygamberin doğruluğunu kalbinde bildiği halde kişinin bu gerçekleri örtmesi ve inkâr (cuhûd) etmesidir. Kur'an'da 'küfr' kelimesi çoğunlukla dini inkâr etmek; 'küfrân' sözcüğü nimeti inkâr etmek; 'kûfûr' kelimesi ise hem dini, hem de nimeti inkâr anlamında kullanılır. Küfür kelimesinin öznesi, 'kâfir'dir. Mutlak anlamda 'kâfir' sözcüğü dilde, Allah'ı, dini, elçisini veya bunlardan her üçünün doğruluğunu kalben bildiği halde inkâr eden kimse için kullanılır. Kimi durumlarda kelimenin dinde ihmalkârlık gösteren ve yapması gerekenleri terk eden kimse için de kullanıldığı olur. Hakikati gizleyenler için Kur'an'da 'fisk' kelimesi de kullanılmıştır. Ancak mutlak anlamda 'küfr' kelimesi, 'fisk' kelimesinden daha büyük bir suçtur.¹⁸

Küfür kavramı, Kur'an'da tüm kullanım çeşitleriyle birlikte dörtyüz seksen bir yerde geçer.¹⁹ Yine ayetlerde inkâr etmek anlamında küfür kavramıyla anlamdaş olan cahd (bilerek inkâr), işrak (şirk), dalâl (sapıtmak), tekzib (yalanlama), tuğyan (isyan etmek), zulm (haksız davranmak), ism (günah işlemek) ve fisk (sapmak) gibi kavramlar da sıklıkla geçmektedir.²⁰

Küfür ve Çeşitleri

İman, teşekkül ve gelişim aşamaları bağlamında farklı yönleri bulunan psiko-teolojik bir kavramdır.²¹ İmanın zıddı olan küfür kavramının anlaşılmasında imanın bu farklı yüzlerine değinmek gerekir; ancak konunun sınırlarını aşacağından doğrudan küfür kavramına değinmek daha doğru olacaktır. Müslüman kültüründe küfür kavramını; 'küfr', 'şirk' ve 'nifak' şeklinde üç temel başlık altında toplamak mümkündür. Küfr kavramı, 'fisk' veya 'günah' kavramından farklı olarak doğrudan inkârı içerdiğinden bağışlanma olanağı olmayan bir suçu ifade eder.

Küfr kavramının önemli bir kısmını teşkil eden şirk; sözlükte ortaklık ve ortak tutmak anlamına gelir. Şirkin terim anlamı ise lügatlerde "Allah'ı zât, sıfat ve fiillerinde başka bir şeye benzetmek veya ibadet etmek hususunda Allah'tan başka ilahlar olduğuna inanmak şeklinde geçer ve şirk fiilini işleyen kimseye 'müşrik' denir.²² Ayet²³ ve hadislerde²⁴ şirk, necislik ve en büyük günah olarak nitelendirildiğinden

¹⁸ İsfehâni, *el-Müfredât*, 434.

¹⁹ Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-müfehresli'l-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1945), 605, 612.

²⁰ Mustafa Sinanoğlu, "Küfr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 534.

²¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 46-227.

²² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 25: 2248; İsfehâni, *el-Müfredât*, 259.

²³ "Ey imân edenler! Müşrikler bir pisliktirler." Tevbe, 9/28.

²⁴ "Allah katında en büyük günah nedir?" diye sorulduğunda, Rasulullah: Seni yarattığı halde Allah'ın bir denginin olduğunu kabul etmemdir" dediler." Buhâri, "Tefsir", 2; "Her kim Allah'ın bir şeyi ortak koşarak ölürse cehenneme girer" Müslim, "İmân", 150.

kişinin tövbe edip iman etmediği müddetçe bağışlanması mümkün değildir. Tövbe etmesi durumunda ise bağışlanacağı konusunda icma vardır.²⁵

Şirk, büyük ve küçük olmak üzere iki çeşittir. Büyük şirk, Allah'ın ortağı olduğunu onaylamak veya doğrulamaktır. Bu, ayetlerde (4/48, 116; 5/72; 6/148) şiddetle reddedilen en büyük küfürdür. Bu yönüyle gerçekte şirk ile küfür kavramları eşanlamıdır. Yani ikisi de gerçeği gizlemek anlamında küfürdür. Küçük şirk ise riya ve nifak gibi meselelerde olduğu gibi bazı işlerde Allah'tan başkasını gözetmektir.²⁶ Şirkin açık ve gizli olarak tasnifini yapanlar da vardır. Bunlardan biri olan Fahrüddîn Huseyn er-Râzî (ö. 606/1210), Kur'an'da Allah'ın dışında dost edinmenin kötülüğüne dikkat çekilirken (29/41)²⁷ "ilâh" kavramı yerine "evliyâ" kullanılmasının açık şirk gibi gizli şirkin de yanlışlığına delil sayar. Çünkü fillerinde Allah'tan başkalarını da gözetmek gizli şirk olup batıldır.²⁸ Yine Mesih'e uluhiyyet nispet etmek örneğinde olduğu gibi Allah'ı bırakıp başkalarını O'na ortak koşmak küfür sayılmıştır.²⁹

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre kişinin kendini rahatsız eden kötü düşüncelerden kurtulup kalbini temizlenmesi ancak şirkten uzak durmakla olur.³⁰ Bu bağlamda o, "Müşrikler; 'Şayet Allah dileseydi biz O'na şirk koşmazdık' derler" (6/148) ayetinde geçen "dilemek" fiilinin baskı ve zorlama manasına geldiğini söyler. Buna göre Allah, eğer dileseydi zorla herkesi iman ettirebilirdi; ancak O, böyle bir şey dilememiştir.³¹ Aynı şekilde "Allah, dileseydi insanları tek bir ümmet yapardı" (16/93) ayetinde geçen "dilemek" fiili de zorlama ve baskı anlamındadır. Yani Allah, tüm kullarını tek bir ümmet olacak şekilde yaratmadığından herkesin teklif karşısındaki durumu farklıdır.³²

Münafık, sözlükte diliyle iman ettiğini söylediği halde kalbiyle inkâr eden kimse anlamında kullanılır.³³ Münafık kelimesi, birçok çıkışı olan bir deliğe girmek anlamındaki 'nifak' kelimesinden türemiştir. Nasıl ki Arap tavşanı "nâfikâ" isimli yeraltında birbiriyle bağlantılı birçok kanal aracılığıyla yuvasına girip çıkar; aynı şekilde de münafık da dine bir kapıdan girip başka bir kapıdan çıkar. Ayette (9/67)

²⁵ Ebû'l-Yuşr Muhammed b. el-Huseyn b. Abdulkerim el-Pezdevî, *Uşûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Lins (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyyetuli't-Turâs, 2003), 138.

²⁶ Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn*, 248; İsfehânî, *el-Müfredât*, 259, 260.

²⁷ "Allah'tan başka dostlar edinilenlerin durumu, örümceğin durumu gibidir. Örümcek bir yuva edinir; oysa yuvaların en çürüğü şüphesiz örümcek yuvasıdır. Keşke bilselerdi!" (Ankebût, 29/41)

²⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 5:69.

²⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah İbn Abdulmuhsin et-Turki (Kâhîre: Dâru'l-Hicr, 2001), 8: 578-580.

³⁰ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehl-i Sunne*, thk. Mecdi Bâsellüm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye) 2005), 8:66.

³¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 458, 459; a.mlf., *Te'vilât*, 5: 90.

³² Mâtürîdî, *Tevhid*, 459; a.mlf., *Te'vilât*, 6: 564.

³³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 43: 3898.

bildirilen münafıkların fasık olması, onların dinden çıkmış olduklarının bir delilidir. Allah, Kur'an'da münafıkların kâfirlerden daha kötü olduğunu ifade etmekte ve onların yerinin azabın en alt tabakasının olduğu³⁴ haber verilmektedir.³⁵ Nitekim Allah, münafıkları kaya gibi sertleştireceğinden onlar, ahrette secde edemeyeceklerdir.³⁶

“Kalpleriyle iman etmedikleri halde ağızlarıyla inandık derler”³⁷ ve “İnsanlardan bazıları, inanmadıkları halde ‘Allah’a ve ahret gününe inandık’ derler. Onlar, güya Allah ve mü’minleri aldatırlar. Gerçekte onlar sadece kendilerini aldatırlar ve bunun farkında değillerdir” (Bakara, 2/8, 9) gibi ayetlerde haber verildiği gibi münafıklar, peygamber ve inananları kandırmak için mü’min oldukları konusunda ağızlarıyla yalan söyler.³⁸ Mâtürîdî, münafıkların kalpleriyle inkâr ettiklerini dilleriyle ikrar etmelerini iman saymadığı gibi; dilleriyle inkâra zorlananları kâfir olarak görmez.³⁹ Dolayısıyla münafıklar, dünyada iken mü’min sayılsalar bile, gerçekte hakikati inkâr ettiklerinden dolayı kâfir olarak haşredileceklerdir.⁴⁰ Mâtürîdî’ye göre ayetlerde müşrik (9/113) ve münafıkların (9/84) bağışlanması için dua edilmesinin yanlışlığı haber verilmiştir. Nitekim peygamber bile olsa böylesi kimseler hakkında bağışlanma dilemesinin boşuna olduğu ve affedilmeyeceği (63/6) bildirilmiştir.⁴¹

Küfür ve Hükümü

Kelâmî bir kavram olarak tekfir, bir Müslümanın küfür fiilini işlediğine kanaat getirerek onu kâfirlikle itham etmeyi ifade eder. Müslüman kültüründe karşılığı ebedi azap olan küfürle ithama ‘tekfir’ denir. Bazı durumlarda kâfirler, hakikati yakinen bildikleri halde, sırf inat ve kibirleri nedeniyle onun inkâr etmektedir. Dolayısıyla dinî hükümleri tanımak ve yakinen bilmek (marifet) ile bunları tasdik etmek ve inanmak birbirinden farklı şeylerdir.⁴² Tekfir kavramı, küfür kavramıyla doğrudan ilişkili bir kavramdır.⁴³

³⁴ “Şüphe yok ki münafıklar cehennemın en alt katındadırlar. Artık onlara asla bir yardımcı bulamazsın.” (Nisâ, 4/145).

³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 50: 4509; İsfahânî, *el-Müfredât*, 502.

³⁶ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, ts), 55.

³⁷ Maide, 5/41.

³⁸ Mâtürîdî, *Tevhid*, 601, 602; a.mlf., *Te'vilât*, 1: 377.

³⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 618; a.mlf., *Te'vilât*, 4: 412.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, 603, 618.

⁴¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, 521, 522; a.mlf., *Te'vilât*, 9: 275.

⁴² Mesud b. Ömer Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akhâ'idi'n-Nesefiyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyyelin-Nuzâs, 2000), 177.

⁴³ Tekfir kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Muammer Esen, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 52 (2011): 97 vd.; Recep Ardoğan, “Ehl-i Sünnet Kelamında (Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye) Tekfirden Sınırlar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 25 (2015): 315 vd.; Hilmi Karaağaç, “Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematikliği”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 40 (2013): 166 vd.

Ehl-i Sünnet'e göre, cehennem girmenin sebebi, günâh ve küfürdür.⁴⁴ Kâfirler için cehennem azabı devamlı olup onların cehennemden çıkmaları mümkün değildir; ancak onların günâhlarına göre azap dereceleri farklı olabilir. Mü'min bir kimsenin cehennemdeki derecesi ise ebedi değildir; ancak maruz kaldığı azap, günâhının büyüklüğüne göre değişebilir.⁴⁵

Müslüman ve kâfirin her ikisinin de cehennemde bulunabilmesi, aralarında farkın ne olduğu noktasında tartışmalara neden olmuştur. Genel olarak Müslüman bilginler, kâfirin günâhı olsun olmasın küfrü nedeniyle; inanan kimsenin ise imanı olmakla beraber günâhları nedeniyle cehenneme girebileceği kanaatinde dir.⁴⁶ Dinde nelerin küfür veya günâh olduğu ise başka bir tartışmanın konusudur.⁴⁷

Küfür çeşitleri içerisinde kâfir, müşrik ve münafıklığın dışında üzerinde en fazla tartışma konusu olan büyük günâh işleyen bir Müslümanın dini hükmünün ne olacağı konusudur. Bazı ekollere göre büyük günâh işleyen kimse, iman dairelerinden çıkarken bazılarının göre ise iman dairesinde kalmakla beraber günâhkârlık niteliğinden dolayı farklı uygulamalara tabi olmak zorundadır.

Klasik kelâm eserlerinde "Mürtekibu'l-Kebire" başlığı altında işlenen büyük günâhın imkân, nitelik ve kapsamı konusunda birbirinden farklı değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Esasen günâh, Allah'ın emirlerini ihmal ve nehiyelerini işlemek açısından aynıdır. Ancak kelmacılar, günâhları, bireysel ve toplumsal sonuçları açısından büyük veya küçük şeklinde nitelendirmeye gitmişlerdir. Bu bağlamda iftira, yalan ve dedikodu gibi günâhlar, toplumsal boyuta taşınmadığı müddetçe küçük günâh olarak kalabilecek iken; yayılması durumunda büyük günâha dönüşebilir.⁴⁸ Aynı şekilde bir günâhın büyüklüğü, kime karşı işlendiğine göre de değişebilir. Örneğin sıradan birine karşı hatalı söz veya davranış, siyasal bir otoriteye karşı olması durumunda isyan olarak değerlendirilebilir. Bu durumda itaat ve isyanda gözetilmesi gereken en fazla Allah olduğuna göre O'na karşı günâh işlenmemelidir.⁴⁹

Kelamcılar arasında, büyük günâhı nitelik değil nicelik açısından ele alarak büyük günâhların sayısını verenler olduğu gibi;⁵⁰ hakkında uyarıcı bir nass ve karşılığında azap olduğu söylenen her türlü günâhın büyük günâh olduğunu söyleyenler

⁴⁴ Bağdâdi, *el-Fark*, 314.

⁴⁵ Pezdevî, *Uşûlu'd-dîn*, 144; Bağdâdi, *el-Fark*, 314, 348.

⁴⁶ Pezdevî, *Uşûlu'd-dîn*, 140.

⁴⁷ Geniş bilgi için bkz. Metin Özdemir, "Kelamcılarının Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Kelam Araştırmaları* 1, sy. 1 (2003): 48-58.

⁴⁸ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm fi ilmi't-tevhîd*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Farfûr (Dîmeşk: Mektebetu Dâru'l-Farfûr, 2000), 163.

⁴⁹ Ebu'l-Meâli Abdulmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fi uşûli'l-itikâd*, thk. Muhammed Yusuf Müsa, Ali Abdulmunîm Abdulhamîd (Bağdat: el-Mektebu'l-Hancı, 1950), 391.

⁵⁰ Mesud b. Ömer Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aşkâ'idi'n-Nesefiyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyyelin-Nuzâs, 2000), 103.

de vardır. Aynı şekilde işlemekte ısrar edilen her türlü günahı büyük, bağışlanma dilenen her günahı da küçük kabul eden yaklaşımlar bulunmaktadır.⁵¹

Büyük günah sahibinin dinî durumu hakkında ilk görüş bildirenlerden olan Hasan el-Basrî'ye (ö.110/728) göre böylesi bir kimse; “mü'min” veya “kâfir” değil; “münafık” olabilir.⁵² Basrî'nin büyük günah anlayışını daha sonraları geliştirerek Mu'tezile kullanmıştır.⁵³

Mu'tezile, büyük günah sahibi kimselerin dinî durumlarıyla ilgili uzlaşmacı bir yöntem takip etmeyi uygun bulmuştur. Onlara göre günahkâr bir Müslüman, kalbindeki imanından dolayı kâfir olamayacağı gibi amellerindeki günahından dolayı da mü'min olamaz. Bu kimseler, iman ve küfür arasında bir yerde oldukları için fisk içindedir. Dolayısıyla günahkâr bir Müslüman, ne kâfirdir ne de mü'min; o, olsa olsa fasıktır. Bu çözüm yönteminin ismi, klasik kaynaklarda “el-Menzil beyne'l Menzileteyn” olarak geçer.⁵⁴

Büyük ve küçük günah konusunda Mu'tezile mezhebi, üç görüşe sahiptir. Birinci görüşe göre azabla tehdit edilen (va'id) her türlü günah büyük günah iken; azapla tehdit edilmeyen her günah küçük günahdır. İkinci görüş, azabla tehdit edilen (va'id) her türlü günah, büyük günah olduğu gibi büyük günahın niteliklerine benzeyen diğer günahlar da büyük günahdır. Aynı şekilde azabla tehdit edilmeyen her günahın küçük günah olması gibi, küçük günahın niteliklerine benzeyen diğer günahlar da küçük günahdır. Üçüncü görüşe göre ise kasıtlı yapılan her günah, büyük günah olup işleyenini mürtekibu'l-kebîre (büyük günah sahibi) yapar. Başka bir Mu'tezilî yaklaşıma göre ise küçük günahlar konusunda tövbe edip bağışlanma dilemek gerekirken, ısrarcı olup işlemeye devam etmek büyük günahdır.⁵⁵

Büyük günah işleyen bir Müslüman hakkındaki en sert tutumu sergileyen Hariciler'e göre, günahın büyük veya küçük şeklinde sınıflandırılması yanlıştır. Günahkâr bir kimse tövbe etmemesi halinde mürted olacağından dünyada derhal öldürülmelidir. Böyle kimseler, kâfir olduklarından ebedi cehennemdedir.⁵⁶ Haricilerin tamamı, kişinin bir günahı bile olsa günahından tövbe etmediği sürece, kişinin kâfir olacağı kanaatinde. Onlara göre büyük günah işleyen bir Müslümanın tövbe edip hemen o günahtan uzaklaşmadığı müddetçe bağışlanması mümkün değildir; çünkü ancak bir kâfir günah işleyebilir.⁵⁷

⁵¹ Nüreddin Ahmed b. Mahmüd es-Sâbüni, *el-Bidâye fi uşulu'd-din*, thk. Fethullâh Huleyf (İskenderiye: Dâru'l-Meârif Bimısır, 1969), 147.

⁵² Sâbüni, *el-Bidâye*, 141.

⁵³ Harun Çağlayan, “Azabın Neliği ve Çıkış İmkânı”, *Din Araştırmalar Dergisi* 16, sy. 43 (2013): 209.

⁵⁴ Ebu'l-Hasan İsmail el-Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslamiyyin ve ihtilâfü'l-musallin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'l-Nehdati'l-Mısıryye, 1950), 1:308.

⁵⁵ Eş'arî, *Mağâlât*, 1:306.

⁵⁶ Eş'arî, *Mağâlât*, 1:189; Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, 385.

⁵⁷ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 332; Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l frâk*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 73; Sâbüni, *el-Bidâye*, 140.

Büyük günah konusunda Hâricî ve Mu'tezilî yaklaşımlar arasında bir yakınlık olduğu görülmektedir. Bu yakınlıktan olsa gerek aynı görüşte olmalarına karşın Mu'tezile'nin siyasal bazı endişelerden dolayı, Hâriciler gibi cesur davranıp görüşlerini açıklamadığı söylenmektedir.⁵⁸ Nitekim hem Hariciler hem de Mu'tezile büyük günah sahibi için ahirette ebedi azabın olduğunu konusunda ittifa içindeyken,⁵⁹ azabın şiddeti konusunda ihtilaf ederler. Hâriciler, günahkâr Müslüman için olan azabın kâfirlerin azabı gibi olacağını söylerken; Mu'tezile, azabın kâfirlere uygulanacak azap kadar şiddetli olmayacağı kanaatindedir.⁶⁰

Mürcie, sevabın küfür ve şirk durumunda bir yararı olmadığı gibi günahın da imana zarar vermeyeceği kanaatindedir.⁶¹ Dolayısıyla büyük günah işleyen bir kimsenin küfrüne hükmedilemez. Kişinin imanî durumu hakkında karar verme işi Allah'a ait olduğundan O'na havale edilmelidir. Bu hususuta insanların karar verme hakları olmadığı gibi beyan yetkileri de yoktur.⁶² Mürcie'den bazılarına göre, azap ile tehdit (vaîd) ancak müşrikler için olduğundan ehl-i kible cehenneme girmeyecektir.⁶³ Ertelemek, geri bırakmak ve havale etmek anlamındaki ra-ce-a fiilinin anlamını, anlayışlarının merkezine aldıklarından bu şekilde düşünenlere "Mürcie" ismi verilmiştir.⁶⁴

Ehl-i Sünnet, imanda esas olanın tasdik olduğu ilkesinden hareketle büyük günah sahibinin Müslüman olduğu kanaatindedir. Çünkü kişi mü'min olduğu sürece, günah da işlese mü'minliği devam eder. Dolayısıyla kişinin arzu, hasetlik ve tembellik gibi çeşitli nedenlerle işlediği büyük günahlar nedeniyle kalpteki tasdik kaybolduğu düşünülemez.⁶⁵ Büyük günah işleyen bir mü'min, tövbe etmeden ölse bile iman dairesi dışına çıkmadığından bağışlanması mümkündür. Allah, dilerse bu kimseyi ya kendisi bağışlar, ya da bir şefaataçı aracılığıyla affeder. Eğer günahı dolayısıyla günahkâr kimseye azap etmeyi dilerse ona günahı miktarınca azap verip sonuçta yine cennetine kabul eder.⁶⁶

Kelâm'da Tenkit-Küfür İlişkisi

Dinsel alanda yaşanan çatışma, insanlığın tarihi kadar eskidir. Geçmişte ve günümüzde farklı çevrelerin çatışma unsuru olarak dinî değerlere referans yaptıkları sıklıkla görülmektedir. Dini, bir ayrıştırma ve çatışma unsuru olarak kullanma

⁵⁸ Bağdâdî *el-Farq*, 119.

⁵⁹ Eş'arî, *Maqâlât*, 2:148.

⁶⁰ Eş'arî, *Maqâlât*, 1:189; Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Emîr Ali Mühennâ, Ali Hasen Fâûr (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1993), 57,58.

⁶¹ Eş'arî, *Maqâlât*, 1:209.

⁶² Eş'arî, *Maqâlât*, 1:209; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 332.

⁶³ Eş'arî, *Maqâlât*, 1:209.

⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel*, 1:161.

⁶⁵ Eş'arî, *Maqâlât*, 1:322.

⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 116; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 140, 142.

girişimi, tüm dinlerin ortak bir sorunudur.⁶⁷ Bu niteliği sadece dinlerarası bir çatışma olarak da görmemek gerekir. Kökeninde dinsel temalar bulunan tüm çatışmalar, daha özele inerek aynı din mensupları içindeki mezhepler arasında da yaygındır. Bu bağlamda Haçlı seferlerine egemen olan nefret, sadece başka dinlere karşı değil, 4. Haçlı Seferinde görüldüğü gibi aynı zamanda diğer Hristiyan mezheplerine karşı da yönelebilmektedir. Bu durumun aynısını diğer dinlerde de farklı şekillerde görmek mümkündür.

Günümüzde yaşadığımız sorunların çözümü için sadece bugüne değil, bu sorunların kültürel kodlarının barındığı geçmişe de bakmak gerekir. Bu bağlamda dini ideallerle ve toplumsal gerçeklikler arasındaki mesafenin kapanması için Müslümanların sahip oldukları farklı yaklaşımların yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.⁶⁸ Müslüman tarihinde tekfir, çoğunlukla muhalifleri düşünceleri safdışı bırakmak ve kendi taraftarları kaybetmemek için sıklıkla kullanılan bir mekanizma görevi üstlenmiştir.

Müslüman kültüründe, özellikle Şiiilikte,⁶⁹ muhalif görüşler tanımlanırken kullanılan küfür durumunun çoğunlukla nedeni, sorgusuz taklit zihniyettir. Kuşkusuz taklitin birey ve toplumların gelişmesinde önemli bir yeri vardır; ancak bu sadece doğru bilgi taklit edildiğinde değerlidir. Çünkü insan bilgisi, mahiyeti gereği sorumluluk doğuran bir bilgidir ve inançla yakın bir ilgisi vardır. Dolayısıyla inancın çoğunlukla taklit yoluyla yayılıyor olması her zaman taklidin gerçek bilgiye dayandığı anlamına gelmez.⁷⁰

Örnek veya rol model olan karizmatik kişiler, taklitçilikte oldukça önemlidir ve sosyal hareketlerin toplumsal çatışmaya dönüşmesinde katalizör bir etki yaratabilir. Dolayısıyla bu kişilerin inanç, ideoloji, beklenti, eğitim seviyesi gibi faktörler sosyal çatışmanın sebebi olabilmektedir. Dinin bir çatışma unsuru olarak kullanılmasında dine yüklenen anlamın da önemli bir etkisi vardır. Nitekim aynı inanç ilkelerine bağlı olmalarına karşın mezheplerin birbirlerine karşı muhalif bir tavır içine girebilmeleri, bizatihi dinin de yanlış bir değer yüklemesine maruz kalabileceğinin bir göstergesidir⁷¹

Dini grupların oluşumunda lider karakterin ölümünün önemli bir neden olduğu görülür. Mezhebi oluşumların temelini teşkil eden liderin ölümü ve takip eden süreçte yaşanan toplumsal olaylar, lider üzerinden bir fikrin simgeleştirilerek dinî anlayışa mal edilmesiyle sonuçlanabilir. Müslümanlık için söyleyecek olursak peygamberin vefatını takiben aşap, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde ilk dönemde yaşanan anlaşmazlıkların sebep olduğu toplumsal oluşumların zamanla

⁶⁷ Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma*, 17.

⁶⁸ Altıkardeş, *Dini Anlama Biçimleri*, 61.

⁶⁹ Şahin Ahmetoğlu, *Mezhepler Tarihinin 200'ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 94, 95.

⁷⁰ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 109, 110, 139, 139.

⁷¹ Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma*, 117, 119.

nasıl derinleştiği görülebilir. Gruplaşmaların derinleşerek devam etmesinde süreç içerisinde toplumsal yapıda meydana gelen değişimler, yine devrin getirdiği yeni ihtiyaçlar ve bunlar etrafında şekillenen yeni anlayış biçimleriyle yeniden evrilebilir. Din içindeki farklı anlayışların ayrışma ve çatışmaya dönüşmesinde taraftarların kendilerini ifade ederken dinin ana ilkelerine en yakın oldukları; dolaşısıyla da en doğru oldukları fikrinin etkisi büyüktür.⁷²

Farklı düşünceleri sorgulamaksızın kabul ve reddetmenin birincil nedeni olan taklitçilik Kur'an'ın sıklıkla üzerinde durduğu⁷³ ve 'atalar dini'⁷⁴ kavramıyla birlikte eleştirdiği bir yaklaşım olduğu için genel olarak klasik kelâm eserlerinde kabul görmeyen bir inanma biçimidir.

Mâtürîdî'ye göre kişi ve grupların çeşitli inançlara sahip olmaları ve muhalif inançları tekfir etmelerinin sebebi, düşünmeden taklittir. Ona göre herkes, atalarının inançlarını sürdürmede ve başkalarının inançlarını inkârda birlik içindedir. Bu durum, dinde sorgusuz taklit metodunun batıllığına delildir.⁷⁵ Taklitçilikte doğrular içeriğe (keyfiyet) göre değil, taraftar sayısına (kemmiyet) göre belirlendiği için sürdürülebilir bir metot değildir. Şu halde taklidî iman, Kur'an'ın önerdiği bir iman şekli olmaktan uzaktır.⁷⁶

İman konusunda Mâtürîdî'nin taklitte kişisel tercihe çok önem verdiği görülmektedir. Bu bağlamda onun kâfirin dünyada iken inancından dolayı yargılanamayacağı ve inancının hesabını ahirette Allah'a vereceği için dünyalık işlerde inkârcı kimselerin de aklından faydalanmayı savunduğunu söylemek mümkündür.⁷⁷

Müslüman kültüründe mezhebî oluşumların birbirini eleştirirken küfürle itham etmesinin bir sorun olduğunun farkında olan birçok bilgin vardır. Onların sayısı konusunda net bir şey söylemek mümkün değil; ancak günahkâr olsun olmasın vefat eden her Müslümanın ardından cenaza namazı kılınması gerektiği konusundaki icma,⁷⁸ bize bu sayının miktarı hakkında fikir vermektedir.

⁷² Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma*, 144, 145.

⁷³ "Yeryüzünde bulunanların çoğuna uyacak olursan, seni Allah'ın yolundan saptırırlar. Onlar zandan başka bir şeye tâbi olmaz, yalandan başka söz de söylemezler." Enâm, 6/116.

⁷⁴ "Onlara: Allah'ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar, "Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız" dediler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiyeler?" Bakara, 2/170.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, 4; a.mlf., *Te'vilât*, 9: 432.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Tevhid*, 4; a.mlf., *Te'vilât*, 2: 440.

⁷⁷ Siddık Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 18.

⁷⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 143.

Ashabın arasında yaşanan savaşları yorumlama biçimine göre eğer ashaba sövmek ve onları kötölemek, Hz. Aişe'ye yapılan iftira olan İfk hadisesindeki gibi kesin delillere (24/11)⁷⁹ aykırı düşüyorsa küfür; kesin delillere dayanmıyorsa bidat ve fasıklıktır.⁸⁰

Hızlı ve köklü toplumsal değişiklikler, toplumun dinsel homojen yapısını bozabilir. Bu durumda dinî gruplar arasında çatışma çıkabilir. Nitekim Hz. Ebu Bekir döneminden Hz. Ali dönemine, Muaviye döneminden sonraki Sünnî-Şîî bloklaşmalarına kadar yaşana olaylar bu durumun bir göstergesidir.⁸¹

Selef müctehidleri ve takva sahibi bilginlerden Muaviye ve yakınlarının lanetlenmesinin caiz olduğu hususunda bir haber yoktur. İsyankârlar ve davranışları hakkındaki hüküm, onların hadlerini aşarak meşru idareye isyan etmeleridir. Bu durum ise onların lanetlenmesini gerektirmez. Çünkü bizzat peygamberden gelen haberlere göre, namaz kılanların ve ehl-i kiblenin lanetlenmesi yasaklanmıştır.⁸²

Siyasi olmadığı halde kaynağının nasslar olduğu düşünülen bazı fikirleri kabul etmeyenler bazılarınca kâfir sayılmıştır. Örneğin cesed ve bedenlerin haşri gibi açık nasslarla sabit olmuş hususları inkâr etmek küfürdür. Çünkü bu Allah ve elçisini yalanlamaktır. Bu tıpkı Hz. Aişe'ye iftira atan kimsenin kâfir olması gibidir. Bu bağlamda küçük veya büyük ayırımına gidilmeksizin kesin delillerle sabit olan bir günahı helal saymak küfürdür. Aynı şekilde günahı önemsememek ve dinle alay etmek de küfür olup bunlar dini yalanlama alametleridir.⁸³

Haram olduğu kesin delillerle sabit olan haram li-aynihî bir hükmü (domuz eti yemenin helal sayılması) helal sayan kimse tekfir edilir; ancak haram olduğu zannî delillerle sabit olan haram li-gayrihi bir hükmü (besmelesiz kesilen hayvan etinin helal sayılması) helal sayan kimse tekfir edilmez. Ancak li-aynihî ve li-gayrihi haramlar arasında bir fark görmeyen kişi, peygamberin dinde haram saydığı bir şeyi helal sayan, nikâh düşmeyen kadınlarla evlenmeyi, zaruret yokken domuz eti yemeyi meşru sayan ve şarap içmeyi mübah sayan kâfir kimse gibi olur. Helal saymadığı halde bu günahları işleyen kimse ise fasıktır. Bir kimse malını satmak için haram bir şeyin helal olduğunu söyleyerek yalan söylese veya aynı sözü cahillikinden söylese kâfir olmaz. Yine bir kimse 'şarap haram olmasaydı' ve zorlandığı için 'Ramazan orucu farz olmasaydı' diye temenni ederse kâfir olmaz; ancak 'zina haram

⁷⁹ (Peygamber'in eşine) bu ağır iftirayı uyduranlar şüphesiz sizin içinizden bir gruptur. Bunu kendiniz için bir kötülük sanmayın; aksine o, sizin için bir iyiliktir. Onlardan her bir kişiye, günah olarak ne işlemişse (onun karşılığı ceza) vardır. Onlardan (elebaşlık yapıp) bu günahın büyüklüğünü yüklenen kimse için de çok büyük bir azap vardır. Nur, 24/11.

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l- 'Akâ'id*, 144.

⁸¹ Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma*, 97, 109.

⁸² "Ehl-i kibleden vefat eden bir kimsenin cenaze namazını kılmamazlık etmeyin!" İbn Mace, *Cenâiz*, 31. "Bir mü'mine 'lanet olsun!' demek, onu öldürmek gibidir." Buhârî, "Edep", 44.

⁸³ Teftâzânî, *Şerhu'l- 'Akâ'id*, 150.

olmasa', haksız yere adam öldürmek haram olmasa' diye dilekte bulunursa kâfir olur. Çünkü bunların haram olduğu konusunda bir ittifak vardır.⁸⁴

Haklarında kesin hükümler olduğundan iman konusunda ye'se kapılma ve emin olma küfür sayılmıştır. Çünkü Allah, rahmetinden ümit kesenleri (12/87) ve azabından emin olduklarını düşünenleri (7/99) açıkça küfür vasfıyla nitelemiştir. Bir Müslümanın kendisini kesinlikle cennette görmesi gibi bir mutlak iyimserlik yoktur. O, daima ümit ve korku arasında olmalıdır.⁸⁵

Dini meşrulaştırım, toplumsal hayatta yaşanan kötülük meselesiyle ilgili olarak Allah'ın adaleti ve bilgisi ekseninde yürütülen tartışmalarda teskin edici önemli görevleri vardır.⁸⁶ Tarihsel tecrübe çoğunlukla dini meşrulaştırımın yaptığı şeyin mevcut siyasal ve sosyal yapılanmayı meşrulaştırmak olduğunu göstermiştir. Buna göre dini meşrulaştırım, özünde bir insan eylemi olan sosyal ve politik gerçekliklerin evrensel ve kutsal bir nitelik gibi algılanmasında etkin bir rol oynar. Dinin bu şekilde meşrulaştırma aracı olarak kullanımı, bazen yöneticiler bazen de din bilgin veya önderleri tarafından gerçekleştirilir. Dinin toplumsal statükoyu temsil eden sosyal kurum ve kabulleri koruyup devam ettirme işlevi, onun toplumsal birliktelik ve kontrol işleviyle yakından ilgilidir.⁸⁷ Esasen bu durum, resmi ve sivil tüm kurumları gerçekte olmadıkları bir şeye dönüştürmek gayretinden başka bir şey değildir.

Müslüman kültüründe muhalif kişi ve kesimlerin düşünceleri tenkit edilirken eleştiri yerine küfür söyleminin kullanılmasının örneklerinden biri olan büyük günah meselesinde, tarafların tutumları gözlemlendiğinde inancın nasıl bir meşrulaştırma ve ötekileştirme aracı olarak kullanıldığı açık bir şekilde görülebilir. Mesela Hariciler, günah işleyen herkesin kâfir olduğu görüşündedir. Onların bu konudaki değerlendirmeleri tümüyle tekfir mekanizması üzerinden yürüdüğü için Haricilerin Ezârîka kolu, günâhkarın kâfir ve müşrik olduğunu savunurken; Necedât kolu müşrik değil, küfrân-i nimet içinde olduğunu iddia etmiştir.⁸⁸

Günahkâr bir mü'minin tövbe etmeden ölmesi durumunda cehennemlik sayan Mu'tezile, bu konuda Allah'tan ümidi kesmektedir. Aynı şekilde Mu'tezile, itaatkâr bir mü'minin de mutlak olarak cennette olduğunu söyler. Buna göre ister mûtî, ister âsî olsun her iki durumda da Mu'tezile, Allah'a mecburiyet isnad ettiği için küfre düşmüş olmaktadır. Oysa Ehl-i Sünnet, ehl-i kiblenin kâfir olamayacağını savunur; bu durumda Mu'tezile ehl-i kiblenin dışına atılmış olmuyor mu? Saduddîn Mesûd b. Fahrreddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), bu soruya ilginç bir şekilde Mu'tezile'yi savunarak cevap verir. Ona göre gerçekte Mu'tezile, iman konusunda

⁸⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 150.

⁸⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 152.

⁸⁶ Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma*, 83.

⁸⁷ Okumuş, *Din ve Devlet*, 76, 134, 202.

⁸⁸ Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn*, 249, 250.

mutlak ümit (emn) ve ümitsizlik (ye's) içinde değildir. Çünkü Mu'tezile, büyük günah işleyen bir Müslüman tövbe edip salih amel işlemesi durumunda kurtuluşa erebileceği gibi; itaat ve ibadeti terk etmesi halinde hızlana (Allah'ın kişiyi kendi haline bırakması) düşerek dalalete de düşebilir. Dolayısıyla hiçbir kulun hidayet ve dalâlet konusunda yeri net değildir. Ayrıca sünnî düşüncenin bir yandan ehl-i kible tekfir edilmez derken diğer yandan Kur'an'ın yaratıldığını, ru'yetullahın imkânsız olduğunu ve ilk iki halifeyi eleştirenleri (Mu'tezile) kâfir kabul etmesi bir çelişkidir.⁸⁹

Mu'tezile'nin Müslüman düşüncesinin daha sağlıklı bir yapıya kavuşmasında ve özellikle vahyin doğru anlaşılmasındaki katkıları tartışılmazdır.⁹⁰ Ancak onların siyasal yaklaşımlarının çözüm değil, bizzat sorunun kaynağı olduğu da bir gerçektir. Bu bağlamda çelişkili olmakla beraber, tarafgirlik anlayışıyla muhalif düşünceleri reddetmek ne kadar yanlışsa, uzlaşma adına yanlış bir fikir etrafında birleşmek de o kadar yanlıştır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin tekfir konusunda taraflar arasındaki ihtilafı çözmek için ileri sürdüğü, 'ittifak edileni alır, ihtilaf edileni bırakırız' ilkesi, genel olarak yanlış bir yaklaşımdır. Çünkü bu yaklaşım, faydayı esas almakla birlikte dini dayanağı olmayan bir görüş olup daha önce tevessül edilmeyen bir görüştür.⁹¹ Herhangi bir meselede bir Müslümanın görevi, mevcut delillere göre hakikati araştırmak ve doğruya teslim olmaktır. Eğer deliller eşitse, yorum yapmaktan uzak olunabilir; ancak hakikat açıksa başka yorumlara gitmeden bunun açıkça ifade edilmesi gerekir.⁹²

Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî (ö. 1014/1605), bilginlerin "Kible ehlinden hiç kimseye kâfir demeyi caiz görmeyiz" sözlerinden maksadın salt kibleye yönelmekle ilgili bir durum olmadığı kanaatinde. Ona göre Râfiziler, Cebra'il'in vahyi Hz. Ali yerine yanlışlıkla Hz. Muhammed'e getirdiğini düşünmekle veya onlardan bazıları Hz. Ali'yi ilahlaştırmakla kâfir olmuşlardır. Dolayısıyla Râfizilerin bu durumu düzelmediği müddetçe namaz kılmaları kâfir olmalarına engel değildir.⁹³

İtikadi konularda farklı düşünceleri tenkit ederken küfür ithamının kullanıldığı diğer bir örnek; gaybden haber veren bir kâhini tasdik etmenin küfür olduğu düşüncesidir. Bu örnekte de farklı düşünce sahiplerinin küfürle itham edilmesine,

⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l- 'Aķâ'id*, 152, 153.

⁹⁰ Metin Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafası* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 144-187.

⁹¹ Ebû'l Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *et-Temhid fî uşûli'd-dîn.*, thk. Abdulhay Kâbil (Kahire: Dâru's-Segâfe, 1987), 93.

⁹² Ebû'l Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebşîratu'l-edille fî uşûli'd-dîn.*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 2:374.

⁹³ Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-ekber*, çev. Yusuf Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013), 312.

konu hakkında açık bir nass⁹⁴ bulunması gerekçe gösterilmektedir. Şu kadarı var ki gayb konusunda bilgi sahibi olmak ancak Allah'a ait olduğundan bir mu'cize veya vahiy olmaksızın insanların gaybın bilgisine vakıf olduğunu iddia etmesi küfürken; ayın etrafındaki haleyi görüp yağmur yağacağını söylemesi, gaybden haber olsa da küfür değildir.⁹⁵

İlk Müslüman toplum olan ashab, Hz. Peygamber'in vefatıyla onsuz hayata intibakta önemli sıkıntılar çekmiştir. Bu durumun nedeni, o günkü toplumsal yapılanmanın Hz. Peygamber'i hem dinî hem de siyâsî bir lider olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ashab, peygamberin vefatıyla aynı anda her iki otoriteyi de birden kaybetmişti. Bu bağlamda ashabın sonraki süreçte yönetime ilişkin çözüm yolu arayışlarında, bazen dinî liderlikle siyâsî liderliği birbirine karıştırdıkları görülmüştür.⁹⁶

Toplumsal yaşamın doğal bir sonucu olan siyasal egemenlik için yarış, gerekli tedbirler alınmadığı için Müslüman geleneği açısından bir çatışma unsuruna dönüşmüştür.⁹⁷ Tarih ve toplumsal sürecin işleminde etkin olan öznelerarası ilişkilerin çatışma unsuruna dönüştürülmesi, esasen sadece dinî değil, felsefi yaklaşımların da sorunudur. Nitekim özneler, tarih boyunca ya 'Tanrı' ya 'İnsan' ya da 'Tarihsel Özneler' şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu öznelerin çoğunlukla birbirine karşı konumlandırılarak öznelerin tek'e indirgenmeye çalışılması, farklı sorunların doğmasına neden olmuştur.⁹⁸

SONUÇ

İnsan, yaşadığı zaman ve kültürün bir ürünüdür. Çünkü insan, yaşam ve kendisi hakkında bilgilere doğuştan değil, aklederek sahip olur. Diğer bir deyişle insan, yapısı gereği toprağının kendisine sunduğunun ötesinde bir varlık olamaz. Dolayısıyla o; ancak önünde bulduğuyla kendini gerçekleştirir.

Müslüman toplumun teşekkül ve gelişim evrelerinde yaşanan tarihsel olaylar, onun düşünsel kodlarının oluşmasında oldukça belirleyici olmuştur. Bu bağlamda ilk Müslüman toplum olan ashabın tecrübe etmiş olduğu sosyal ve siyasal olaylar, daha sonraki Müslüman nesiller için dinî olduğu kadar düşünsel ve kültürel olarak da ilkesel dönüm noktalarını oluşturmuştur. Ashabın yaşamış olduğu olaylar, bu yönüyle Müslüman düşüncesinin sosyo-kültürel ve psiko-teolojik bakış açısının belirlemiştir, denilse abartılı olmaz. Nitekim peygambersiz hayata intibakta yaşanan ilk siyasal sorun olan Benî Saide Gölgeği'nden bu sorunun zirve yaptığı

⁹⁴ "Bir kimse, haber verdikleri hususunda bir kâhini tasdik ederse, Allah'ın elçisine indirdiğini inkâr etmiştir." İbn Mace, Taharet, 122.

⁹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l- Akâ'id*, 153.

⁹⁶ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayıncılık, 2018), 77, 78.

⁹⁷ Ahmet Akbulut, *Müslüman Kültüründe Kur'an'a Yabancılaşma Süreci* (Ankara: Otto Yayıncılık, 2017), 157.

⁹⁸ Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 90.

Kerbelâ olayına kadar yaşanan süreçteki tarihsel hadiselerin bugün halen etkilerini sürdürmesi, bu gerçeği doğrular niteliktedir.

Müslüman düşüncesi, farklı din mensuplarına karşı göstermiş olduğu anlayış ve hoşgörüyü kendi bünyesindeki farklı yaklaşımlara karşı göstermekte sıkıntı yaşamıştır. Bu bağlamda klasik dönem eserleri, kendini İslâm dinine nispet eden mezhebî oluşumları ötekileştirerek din dışına itebilmiştir. Bu yaklaşımın temelinde, farklı din mensuplarının dalalette olduğunu zaten herkesçe kabul edilen bir gerçek olduğunun tescillendiği; ancak farklı düşünen Müslüman mezheplerinin yanlışlığının ortaya konulması için sert bir tutum sergilenmesi gerektiği yaklaşımının olduğu açıktır. Diğer bir deyişle başka din mensupları, yanlış oldukları ve zaten İslâm dininin dışında oldukları için dine zarar veremeyecekleri düşünülür. Dolayısıyla onları kazanmak için yumuşak davranmak makuldür. Ancak sapık olarak nitelendirilen mezheplerin mensupları, kendilerini İslâm dinine nispet ettiklerinden onların yanlışlığını ortaya koymamak, dine zarar vereceğinden onlara karşı anlayışlı davranmanın zararlı sonuçlar doğuracağı varsayılır.

Müslüman düşüncesinin kendi bünyesindeki farklı görüş ve mezhebî oluşumlara karşı İslâm inancına zarar vereceği endişesiyle sert bir tutum içinde olması kanaatimizce yanlıştır. Çünkü dinî inanç, kaynağını doğrudan Allah'tan aldığı için hiçbir kişi ve kuruluşun tekelinde değildir. Dolayısıyla kimsenin kendi anlayışını doğrudan "Allah'ın anlayışı" olarak sunma hakkı olmamalıdır; dahası böyle bir anlayışın şirke kapı aralayabileceği ihtimalden uzak tutulmalıdır. Bu bağlamda kendisini mutlak doğru olarak sunmayan her türlü mezhebî yaklaşım, Müslüman düşüncesini kısıtlayan değil, aksine onun esneklik ve evrenselliğini geliştiren bir unsur olarak anlaşılmalıdır. Çünkü esas itibariyle çeşitlilik; kargaşaya neden olup düzenin bozulmasına değil, farklı yolların test edilip doğruya ulaşılmaya sebep olur.

Düşünsel çeşitliliğin bir zenginlik unsuru olarak görülmesi yerine çatışma unsuru olarak algılanması, klasik Müslüman düşüncesinde olduğu gibi günümüzde de önemli sorunlara neden olmaktadır. Bu sorunların temelinde farklı iddiaları olan siyasal güçlerin birbiriyle olan politik mücadelesinde dini aktif bir araç olarak kullanma girişimleri bulunmaktadır. Dolayısıyla dinî çatışmanın önüne geçmek için atılması gereken öncelikli adımlardan biri, dini kendi sınırları içinde tutup siyasetin kullanımından uzaklaştırmaktır. Çünkü tarihin hiçbir döneminde dinin siyasete alet edilmesi, insanlığın yararına olmamıştır. Nitekim siyasal açıdan anlık başarılarla ulaşmak için kullanılan dini inançlar, uzun vadede gerçek hüviyetinden koparak farklı kesimlerin elinde kullanılan tehlikeli bir argümana dönüşebilmektedir.

Klasik dönem kelâm eserlerinde hararetle ve genişçe tartışılan küfür meselesi, gerçekte çoğunlukla sosyal ve siyasal mücadele içinde olan kesimlerin birbirleri hakkındaki iddialardan ibarettir. Bu kesimlerin neden olduğu küfür tartışmaları, sağlıklı bir eleştirinin önüne geçtiğinden Müslüman düşüncesinin zararına neticeler doğurmuştur. Bu zararı, düşünsel ve politik olarak temel iki başlık altında toplamak mümkündür.

Küfür tartışmalarının düşünsel zararı, eleştirilerin küfür ithamı üzerinden yapılmasına bağlı olarak tenkit düşüncesinin körelmesi ve meseleler hakkında köklü bir değerlendirme imkânının kaybolmasıdır. Bu ise zaten yapısı itibariyle dogmatik olan ahlak, hikmet, kader, husun-kubuh ve akıl-vahiy gibi kelâm konularında donuklaşmaya ve Müslüman düşüncesinin içine kapanmasına neden olmuştur. Küfür tartışmalarının politik alandaki zararı ise; genel olarak selef, şii ve sünni ayrımcılığı olmak üzere etkisi günümüzde de devam eden sayısız mezhebî oluşumun kendini yegâne doğru olarak görmesi ve sonrasında alternatif yaklaşımları ortadan kaldırmaya çalışmasıdır.

Müslüman düşüncesinde eleştiri kültürünün yerleşmesi için öncelikle farklı yaklaşımların bir tehdit unsuru olarak görülülüp savunma refleksiyle cevap yetiştirme gayretine girilmemesi gerekir. Bu bağlamda kelâmî tartışmalarda, tarafların dinden çıkma endişesini gerekçe göstererek tutarlı ve uzlaştırıcı yaklaşımlardan uzak durmaması gerekir. Son tahlilde hiçbir yaklaşımın ilâhî iradeyi temsil etme hakkı olmadığı ilkesinden hareketle, tenkit kültürünün dinamik bir dünya görüşü için gerekli olduğu bilinmeli ve küfürle ithamın tüm kesimleri bağnazlığa iterek etkileşimli gelişmenin önünde engel olacağı hatırdan çıkarılmamalıdır.

KAYNAKLAR

- Abdülbâki, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehresli'l-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıryye, 1945.
- Ahmetoğlu, Şahin. *Mezhepler Tarihinin 100'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- . *Mezhepler Tarihinin 200'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Akbulut, Ahmet. *Müslüman Kültüründe Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*. Ankara: Otto Yayıncılık, 2017.
- . *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayıncılık, 2018.
- Aliyyu'l-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Şerhu'l-Fıkhu'l-ekber*. Çev. Yusuf Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013.
- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Altıkardeş, İsmet. *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Ardoğan, Recep. "Ehl-i Sünnet Kelamında (Eş'ariyye ve Mâturîdiyye) Tekfirde Sınırlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 25 (2015): 315-342.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed. *Uşûlu'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- . *el-Farğ beyne'l-frâğ*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1995.
- el-Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah. *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fi uşûli'l-itikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Mûsa, Ali Abdulmunîm Abdulhamîd. Bağdat: el-Mektebetu'l-Hancı, 1950.
- Çağlayan, Harun. "Azabın Neliği ve Çıkış İmkânı". *Din Araştırmalar Dergisi* 16, sy. 43 (2013): 193-223.
- Esen, Muammer, "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 52 (2011): 97:110.
- el-Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtu'l-İslamiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetu'l-Nehdati'l-Mısıryye, 1950.
- . *el-lbâne 'an uşûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâr İbnZeydûn, ts.

- Doğan, Hüseyin. *İslâm İnanç Esasları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sosyal Teoloji*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisü'l-luga*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed Şazili. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts..
- el-İsfehâni, Ebû'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Fadl b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Keylâni Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Karaağaç, Hilmi. "Ehl-i Sünnet'e Göre Tekfir Problematigi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 40 (2013): 163-186.
- Korkmaz, Sıddık. *İmam Mâtürîdi ve Mezhep Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- el-Mâtürîdi, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-tevhid*. Nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2003.
- . *Te'vilâtu Ehl-i Sunne*. Thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- en-Nesefî, Ebû'l Muîn Meymûn b. Muhammed. *et-Temhid fi usûli'd-dîn*. Thk. Abdülhay Kâbil, Kahire: Dâru's-Segâfe, 1987.
- . *Bahru'l-Kelâm fi ilmi't-tevhid*. Thk. Veliyyüddin Muhammed Sâlih el-Farfûr. Dimeşk: Mektebetu Dâru'l-Farfûr, 2000.
- . *Tebşiratu'l-edille fi usûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Okumuş, Ejder. *Meşrûiyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- . *Din ve Toplumsal Çatışma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Özdemir, Metin. "Kelâmcıların Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım". *Kelâm Araştırmaları* 1 sy. 1 (2003): 37-70.
- . *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafası*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- . *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınevi, 2014.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. el-Huseyn b. Abdülkerim. *Uşûlu'd-dîn*, Nşr. Hans Peter Lins. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyyeli't-Turâs, 2003.
- er-Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- es-Sâbûnî, Nüreddin Ahmed b. Mahmûd. *el-Bidâye fi usûlu'd-dîn*. Thk. Fethullâh Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-Meârif Bimısır, 1969.
- Sinanoglu, Mustafa. "Küfr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 534. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n nihâl*. Thk. Emîr Alî Mühennâ, Ali Hasen Fâûr. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1993.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah İbn Abdulmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- et-Teftâzânî, Mesud b. Ömer Sa'deddin. *Şerhu'l-'Aşkâ 'idi'n-Nesefiyye*. Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyyelin-Nuzâs, 2000.
- Topçu, Nurettin. *İsyân Ahlâkı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.

TASAVVUFTA TENKİT KÜLTÜRÜ

Ahmet YILDIRIM*

GİRİŞ

Hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm gibi diğer İslâmî ilimlerle uğraşanların tasavvufa tenkidleri zamanla yeni boyutlar kazanırken, bizzat sûfîlerin bu tenkid işlevine katılmaları önemli ve ilgi çekicidir. Hatta tasavvufî düşüncenin gelişmesi için birinci derecede hisseye sahip olanlar, aynı zamanda bu düşünce ve yaşama biçimine eleştiri yönelten kimselerdir. Bundan dolayı bu şahıslar yaşadıkları sırada tasavvufî düşünce sisteminin içine giren yanlış anlayış, kanaat, hareket hatta sapıklıklara işaret etmişlerdir.

Dini düşüncenin en mahrem noktalarında dönüp duran, en derin bölgeleriyle ilgili yorum getiren, insan psikolojisinin en esrarlı boyutlarını açığa çıkarmaya çalışan bu anlama, yaşama ve yorumlama kültürü her zaman ve her yerde muhib ve hayranlar bulduğu gibi münekkit ve muhaliflerle de karşılaşmıştır. Mistik/Tasavvufî düşüncüyü tenkit edenleri üç grupta toplamak mümkündür:

1. Mistiklerin/sûfîlerin tenkitleri
2. Mistik olmayan âlim ve filozofların tenkitleri
3. Materyalistlerin tenkitleri

Birinci gruba girenler, tasavvufî hayatın kemale doğru seyredebilmesi için meslektaşlarca yapılan zorlama ve yanlış yorumların önüne geçmeye çalışan insanlardır. Buna “iç tenkit” de denebilir.¹ Sûfîlerin iç tenkit mekanizması, tasavvufî düşünce için bir “emniyet sübabı” olarak görülmüştür. Çünkü kalbî ve hissi tarafı ağır basan tekke düşüncesinin üzerinde böyle bir kontrol olmasaydı, dinî esasların çok uzağına düşen yorumlara gitmesi söz konusu olabilirdi.² Biz burada bu konu üzerinde durmaya çalışacağız.

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, ayildirim2000@hotmail.com

¹ Bk. Mustafa Kara, “Sûfîlerin Tenkitleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri”, *Tammı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991).

² Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı, Sûfinin Kelâmı Hal Tercümelere-Tarikatlar-İstılahlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 51.

İkinci gruba giren ulema, mistik yorumların dini hayat ve düşünceyi tehdit ettiğini ileri sürerek dini esasların selameti için bu “kapı”nın kapanması gerektiğini düşünen kimselerdir.³

Üçüncü grubu meydana getiren ve dine karşı olan yorumcular ise mistik düşünceyi dinin bir alt başlığı olarak insanları “uyuşturan” ve “avutan” bir sistem olarak görmektedirler. Her üç grubun söyledikleri zaman zaman keşişiyorsa da hedef ve gaye yönünden aynı kulvarların insanları olduklarını söylemek zor değildir. Diğer dinlerin mistik tarihini bir tarafa koyarak kültür tarihimize bu tespitler açısından bakıldığı zaman bolca “malzeme” bulmak mümkün olmaktadır. Tasavvuf klasikleri diye isimlendirdiğimiz eserlerde bu tenkitler farklı üsluplarda karşımıza çıkar. Ancak bu eserlerin konumuz açısından en önemlisi Ebû Nasr es-Serrâc’ın *el-Luma’ fi’t-Tasavvuf* isimli eseridir. Serrac Galâtât-ı Sûfiyye başlığıyla meslektaşlarının “galat”larını tek tek ele almış, tenkit ve uyarıların açık-seçik bir şekilde dile getirmiştir.⁴ Serrâc’ın yolundan giderek Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö.412/1021) de *Galâtâtü’s-sufiyye* adlı eser yazmıştır.

TASAVVUF VE TENKİT

Genellikle tasavvufla ilgili şöyle bir anlayış ve kanaat hâkimdir: Tasavvufta hür düşüncenin bulunmadığı; itiraz, tenkit ve tartışmaya yer olmadığı; tasavvufun taklidi, körü körüne bağlılığı ve kayıtsız şartsız itaati öngördüğüdür. Bu anlayışın mutlak surette gerçeği yansıtmadığı yaygın kanaatin aksine, tasavvufta geniş bir eleştiri ve yorum alanının bulunduğu, düşüncelerin rahatlıkla ifade edildiğini, serbest bir tefekkürün oluştuğunu onların eserlerinde açık bir şekilde görmek mümkündür. Tasavvuf dışından yöneltilen eleştirilerin bilinen bir husus olduğu, sûfi olmayanlara kıyasla bizzat sûfilerin kendilerini çok daha samimi ve gerçekçi bir şekilde eleştirdikleri bilinen bir gerçektir.⁵

Tasavvufta itiraz ve tenkit olamayacağını söyleyen kimselerin, bir sûfinin, “Tasavvuf itirazdan yüz çevirmektir” şeklindeki tanımını genelleştirdiklerini, tasavvuf karşıtı kimselerin de buna dayanarak tasavvufun ilmî ve fikrî hayatı öldürdüğünü iddia ettiklerini ifade edilse de, bu sözün genele teşmil edilemeyeceğini, bunun tasavvufa yeni giren müridin mürşidi karşısındaki tutumunu belirleyen bir durum olduğu belirtilmektedirler. Bu tarz ifadelerin yanlış anlamadan kaynaklandığını ve bunları tasavvufun özüyle ilişkilendirmenin ciddi bir hata olduğu kabul edilir. Nelerin eleştiri kapsamına girdiğine ve eleştiri esnasında nasıl bir üslup kullanılması gerektiğine; kimlerin eleştirme hakkına sahip olduğuna değinilirken,

³ Bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yayınları 2009), 35-38.

⁴ Mustafa Kara, *Tasavvufi Hayat ve Düşünceyi Tenkit (İsmail Haklı Bursevî Örneği), Bursa’da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* (Bursa: Bursa Kültür Sanat Ve Turizm Vakfı yayınları 2003), 2: 195

⁵ Bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Tenkit* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 9. Bu eser bu çalışmanın hazırlanmasında önemli ölçüde yol gösterici olmuştur.

tasavvufa yeni giren bir sâlikin şeyhini eleştirmesinin uygun olmadığı, bunun onun mânevî ilerlemesine zarar vereceği ifade edilerek tasavvufta başlangıçta kişiye eleştiri hakkının tanınmadığı, bu hakkın zamanla elde edildiği belirtilmiştir.⁶ Burada sorulması gereken ilk soru tasavvufta tenkit deyince ne anlaşılmalıdır?

İşin esasına indiğimizde onların tenkit anlayışında Ruveym b. Ahmed'in (ö.330/941) şu sözü esas kabul edildiği görülür: "Sûfiler, aralarında hakkı ihmal ve iptal edenleri muhalefet etmedikleri veya kınamadıkları sürece, hayırda olmazlar. Birbirlerini kınamadıkları ve herkes birbirinin hâlerinden hoşnut olursa, helak olurlar."⁷ Burada muhalefet veya kınamaktan maksat, sûfilerin birbirleriyle tartışmaları, birbirlerine ters düşmeleri bu suretle yekdiğerinin uyardmaları, bilgilendirmeleri, aydınlatmaları ve irşad etmeleridir. Ruveym'in sözündeki 'Birbirlerini kınamadıkları ve herkes birbirinin hâlerinden hoşnut olursa ifadesiyle'; sûfilerin birbirlerine şirin görünmek ve iyi geçinmek için müminin din kardeşini uyardmaması, hata ve kusurlarını görmezden gelmeleri değildir.⁸ Sûfiler hataların olduğu yerde sessiz kalmazlar, var olan hata ve kusurlar din ile ilgiliyse mutlaka dile getirmeleridir. Bunu da yerine getirdikleri söylenebilir. Ruveym de "Dinle alakalı hatanın olduğu yerde sessiz kalırsa onda hayır yoktur" diyerek sûfilerin birbirlerini edep dâhilinde eleştirdiklerine değinmiştir. *Avârif* sahibi Suhreverdî (ö.632/1234), bu söze şu yorumu ekler: "Herkes birbirinin hâl ve gidişatından râzı olur ve aralarında Allah için kınamayı kaldırırlarsa; içlerinde gevşeklik ve gösteriş hastalığı artar ve kendilerinde edepteki incelikleri ihmal durumlarında haddinden fazla müsamaha hâli hâkim olur. İşte o zaman nefis ortaya çıkıp, onları hükmü altına alır."⁹

Tasavvufta tenkit/eleştiri denince "Sûfilerin dönüp kendilerine bakmaları, evlerindeki eksikleri görüp bunları gidermeye çabalamaları ve hatalarını düzeltmeleri anlamına gelen özeleştiri" anlaşılmalıdır. "Sûfiler bu konuda [özeleştiri-otokritik] ciltlerce eser yazmışlardır. (...) Onlar, içinde yaşadıkları ortamda meydana gelen kusurları, noksanları sapmaları ve takıntıları daha iyi görerek"¹⁰ durum tespiti yapmışlardır.

"Tasavvuf özelinde eleştiri/tenkit nedir?" diye sorulduğunda tenkit; sûfinin kendi nefisini kınaması, kötölemesi, nefis muhasebesi yapması ve yaptığı bir hatadan dolayı af dileyip tövbe etmesidir. Tenkit, yanlış ve doğrunun ayıklanması anlamına geldiği için sûfi, hataları ortaya çıkarmaya ilk önce kendisinden başlamasıdır. Bu yüzden sûfiler işlediği günahları düşünerek pişmanlığını dile getirir ve samimi bir şekilde "estağfirullah" diyerek Hakk Teâlâ'dan bağışlanma diler. Bu sebeple sâlik hata ve noksanlarını düşünmüş olup yaptığı kötülüklerden uzaklaşır, iyi

⁶ Bk. Kübra Zümrüt Orhan, "Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011) " *İslâm Araştırmaları Dergisi* 26 (2011): 156-157.

⁷ Suhreverdî, "*Avârif*", *İhyâ*, 138.

⁸ Bk. Uludağ, *Tasavvuf Tenkit*, 28.

⁹ Suhreverdî, *Avârif*, 138.

¹⁰ Bk. Uludağ, *Tasavvuf Tenkit*, 15.

özelliklerini ön plana çıkartır. Yani tövbe etmek, af dilemek, nefis muhasebesi yapmak bir nevi tenkittir. Çünkü tövbe bir tür öz eleştiridir. Hatalardan arınma eylemidir.¹¹ Bütün bu ameliyeler eleştiri kapsamında değerlendirilmektedir.

Tenkrit bir şeyin aslını koruma çabası, dönemindeki aksaklıkları dile getirme uğraşı, yanlış yola girenlerin tashih edilmesidir. Tenkit; hakiki ile sahtenin, sağlam ile çürüğün ayırt edilmesi işlemidir. Bir başka yönüyle tasavvufta tenkit; eskiye hasret, geçmişe özlem duymak olarak değerlendirilmiştir. Bu yüzden sûfiler kendi çağlarındaki seviyesiz, özsüz, yüzeysel zahitlik ve sûfilikten hep yakınmışlardır.¹² Ayrıca kişiyi inzar, ikaz mahiyetindeki ifadeleri, kötülükten sakındırma, hakkı tavsiye, hakkı tebliğ ve hakka davet gibi tutumlarıyla, dinî konulardaki müzakere ve münakaşaları da tenkit kapsamı içerisinde görülmüştür.¹³ Yukarıda görüldüğü üzere tasavvufta tenkit nedir? sorusuna birden çok cevap verilmesi bu alanda tenkitin ne kadar önemli yere sahip olduğunu göstermektedir.

Eleştirilere sebep olarak da, tasavvufun etkilenmelere açık oluşu, dinde bidat olduğu iddiası, tasavvuf ehlinin farklı meşreplerde oluşu, tasavvuf ehlinin makamlarının farklı oluşu, tasavvuf ehlinden bazılarının cahil oluşu, tasavvufun istismara açık oluşu gibi hususlar zikredilmiştir.¹⁴

Sûfilerin kurmuş oldukları tenkit mekanizması tasavvufi düşünce için önemli bir vazife icra etmiştir. Kalbî ve hissî tarafı ağır basan sûfilere yönelik tenkit mekanizması olmasaydı, sûfilerin yaptığı yorumların dinî sınırların çok uzağına düşmesi gibi bir sorunu beraberinde getirebilirdi. Böylece sûfiler tenkit sistemine işlerlik kazandırarak yapılan yorumların şeriat çizgisinde tutulmasına vesile olmuşlardır.¹⁵ Ayrıca “Kişi noksanını bilmek gibi irfan olmaz” denilir. Hatalarını bilmek kişiyi dinamikleştirir. Tenkitler; sûfilere aktif hale getirirken onların etkin olmasını sağlar, tasavvuf içerisinde çok sesliliğe imkân tanır.¹⁶ Diğer taraftan temel tasavvufi terimlerin bile detaylarında birbirinin tam zıddını savunan mutasavvıflar oldukça fazladır. Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Ebû Saîd Ebû'l-Hayr ve İbnü'l-Arabî örneğindeki tartışmalı isimlerin nasıl bir sûfi olduklarına dair sorulara, sûfiler farklı cevaplar vermişlerdir. Büyük sûfiler arasındaki görüş ayrılıkları, belli bir usul dâhilinde mutasavvıfların yekdiğerini eleştirmelerine sebep olmuştur. Dolayısıyla tasavvufta her zaman bir otokritik ve özeleştiri mevcut olmuştur.¹⁷

¹¹ Bk. Uludağ, *Tasavvuf Tenkit*, 15. Ayrıca bk. Nureddin Aldav, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği; Mârifetnâme Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017), 2.

¹² Bk. Uludağ, *Tasavvuf Tenkit*, 38.

¹³ Bk. Uludağ, *Tasavvuf Tenkit*, 44.

¹⁴ Bk. Uludağ, *Tasavvuf Tenkit*, 49-56.

¹⁵ Kadir Özköse, “*Tasavvufta İç Tenkit*”, *Somuncu Baba Dergisi* 118 (Ağustos 2010): 23-24.

¹⁶ Bk. Nureddin Aldav, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği; Mârifetnâme Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017), 6.

¹⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili 1 Mürşid-Mürîd-Yol* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006), 164-165.

ESER SAHİBİ SÜFİLER TARAFINDAN YAPILAN TENKİTLER (İÇ TENKİT)

Bunların başında *er-Riâye li hukûkillah* adlı eser sahibi Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857) gelmektedir. Muhâsibî; eserinde kimi zâhidin ilim, kiminin ara sıra yaptıkları ibadetler, kiminin tartışmalardaki ustalıkları, kiminin de halkın takdirini alma noktasında nasıl aldandıklarını örnekler vererek açıklar.¹⁸ Ancak onun yaşadığı dönemde henüz ortada “süfiyye” ismiyle anılan ayrı bir zümre bulunmamaktadır. Onun nâsik ve zâhid diye eleştirdiği gruplar kendi döneminin süfileridir.¹⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*'nin Kitâbu'l-gırre adlı bölümünde din adamlarının aldandıklarını hangi hususlarda olduğu ve onların gafletleri üzerinde durarak²⁰ döneminde sadece süfileri değil ilim erbabını da eleştirmektedir. Zahir ulemasına yönelik eleştirileri, onun zihin dünyasını ve süfilere yönelik eleştirilerinin zeminini anlamamız açısından önem arz etmektedir. Muhaddisleri muhatap ederek “dünyayı yeren hadisleri hıfzederler ama ezberlediklerini anlamazlar. Hadisle neyin hatırlanılmak istendiğini bilmezler, hadisleri hayatlarında gerçekleştirmeye çalışmazlar. Aynı zamanda onlar kendileri gibi birine azap edilmeyeceğini zannedip günahlarını görmezden gelirler. Onlar, kendisinin bildiklerini avamın uygulayacaklarını zannederek aldandığı dururlar.”²¹ “Bu kimseler Allah’ın kendilerine yüklediği görev ve sorumlulukları yerine getirmedikleri halde, çok rivayet etme ve ezberlerinin mü-kemmelliği gibi şeylere aldandılar”²² der. Yine Muhâsibî kendi zamanında zühd konusunda yapılan yanlış uygulamalara şöyle işaret eder:

“Bir grup vardır ki, rıza, zühd, tevekkül, Allah sevgisi gibi şeyleri, gerçeğine uygun olmayarak ve en uygununun ne olduğunu bilmeyerek yapmaya çalışır. “Zühd yapıyorum” diyerek giyim kuşam ve yeme-içmesini azaltır; bazıları hacca azıksız çıkar, çalışmayı bırakır ve bununla tevekkülde bulunduğunu sanır; bazıları, nefsinin cenneti arzu ettiğini sanır, bazıları da Allah’ı sevdiğini iddia eder ve bu iddia ile oturur kalkar, O’nu hatırlayınca bayılır. Bu grupların hepsi Allah hakkında gafildirler.”²³ Muhâsibî burada açıkça bu yapılanların zühd olmadığını vurgulamakta ve bu yanlış uygulamaların sebeplerini de şöyle açıklamaktadır: “Kendisinin ehl-i ilimden olduğunu sananların bir kısmı, vaizlerin sözlerini, zühd hadislerini, dünyayı yeren hadisleri ezberler, onların mânasını anlamaz, hadisle neyin kastedildiğini bilmezler. Bunun sebebi, bunun hoşlarına gitmesi ve bunu yapmanın kendilerine hafif gelmesidir... Sanır ki, vaaz ve zühd hadislerinden ezberlediği şeylerle, dünya ehline üstün olmuş ve dünyayı isteme derecesine geçmiştir, riyakâr mütekebbir ve uc

¹⁸ Bk. Özköse, *Tasavvufta İç Tenkit*, 22-26.

¹⁹ Uludağ, *Tasavvuf Tenkit*, 83.

²⁰ Hâris Muhâsibî, *er-Riâye*, çev. Şahin Filiz ve Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 507.

²¹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 532

²² Muhâsibî, *er-Riâye*, 520.

²³ Muhâsibî, *er-Riâye*, 539.

sahibi değildir.”²⁴ Muhâsibî'nin “hâlbuki o grubun yaptıkları birer yanılığdan ibarettir. Onlar, riyâyâ düşerek amellerini boşa çıkarmışlardır” sözleri onun dönemindeki zahit ve âlimlere yönelik tenkitleridir.

İkinci olarak Ebû Nasr Serrâc (ö.378/988) *el-Luma* adlı eserinde sûfîlerin düşükleri hataları geniş şekilde ele almaktadır. Serrâc'ın bunda amacının eserinde tenkit; yanlış yapan sûfîleri uyarmak, yanlışla engel olmak, hata yapanları hakka çağırarak, geçmişe özlem duymak, özü korumaya çalışmak ilkeleri çerçevesinde ele alındığı söylenebilir. Serrâc eserini; “bugün sûfîlerin ilimlerine dair söz söyleyenler çok arttı. Gerçek sûfî olanla sûfîliğe özeneni, onların libaslarına bürünüp sûfî geçinenleri bir birinden ayırmak için bu eseri telif ettim”²⁵ demek suretiyle tasavvuf hakkında söz söyleyenlerin giderek çoğaldığına ve “Bu ilmi, hakiki manada yaşayanlar azaldı” ifadesiyle de bu ilmin şekilcilik boyutuyla sınırlı tutanları ifşa etmiş, sahte sûfîleri ortaya koymaya çalışmıştır. Serrâc, yine sözlerini Kitap ve Sünnet'e bağlı kalarak hakkın hak olarak ortaya çıkmasını, bâtilin ortadan kalkmasını, ciddinin gayrı ciddiden, sağlamin sakattan ayrılması amacıyla yazdığını²⁶ ifade ederek eserinin aslında bir sûfî savunması olmakla birlikte eserinde eleştirilerin de bulunduğu göstermiştir. Böylece eseri *el-Luma'* hem savunma hem de tenkit konularını ihtiva eden bir kitap hüviyetindedir. Çünkü ona göre tenkit; hak ile batılın ayırt edilmesi, gerçeğin sahteden ayırt edilmesi olarak anlaşılmaktadır. Ayrıca Serrâc, eserinde konuları ele alırken geçmişle kendi dönemini karşılaştırmıştır. Meseleleri anlatırken “bugün sûfîliğe özenenler çoğaldı”²⁷ diyerek işi ehliyetten yoksunların almaya başladığını dile getirmiştir.

Serrâc kitabında açtığı özel bir bölümde²⁸, kendisini sûfî gösterenlerin düşükleri hataları (galatları) şu başlıklar altında özetlemiştir: Fakr, ğına, tevessu', tekallül, iktisâb, irâdât, mücâhadât, taamı terk, uzlet, infirâd, hürriyet, ubûdiyyet, nübüvvet, velâyet, ibâhât, hazr, fenâ.²⁹ Ona göre hataları yönünden sûfîleri üç grupta toplamak mümkündür.

1- Şeriatın asıllarını bilmedikleri için usulde hata edenler. Şeriat esaslarını gerekli sağlamlıkta yapmaktan; sıdk, ihlâs ve ma'rifet azlığından kaynaklanan usûl yanlışları. Müellif burada “usulü kaybedene vusul (vasıl olmak) haram kılınmıştır” ikazını yapmaktadır. Usuldeki hatalar hürriyet ve ubûdiyyet, ihlâs, velâyet ve nübüvvet, harâm ve mübâh, hulûl, fenâ, Allah'ı görmek (rü'yetullâh), saflık ve temizlik, nurlar, ayn-ı cem, üns, bast ve haşyet, vasıflarda fâni oluş, duyuların kaybı ve ruh konu başlıkları altında değerlendirilmiştir.

²⁴ Muhâsibî, *er-Riâye*, 534.

²⁵ Serrâc, *el-Luma'*, Çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1996), 4.

²⁶ Serrâc, *el-Luma'*, 9.

²⁷ Bk. Serrâc, *el-Luma'*, 4.

²⁸ Bk. Serrâc, *el-Luma'*, 414-416.

²⁹ Bk. Serrâc, *el-Luma'*, 414-419.

2- Furû' ve teferruatta hata edenler. Âdâb, ahlâk, makâmât ve ahvâl gibi konulardaki yanlışlar. Bu tür yanlışlar usûl bilmemekten, tabiat ve nefsin hazlarına tâbi olmaktan kaynaklanır. Çünkü onlar, kendilerini eğitmek ve gayelerine iletmek için acı ilâçlar içiren ve bir yol üzere tutmaya çalışan mürşidlere yaklaşmazlar. Onların hâli, karanlık bir eve kandilsiz giren kimseye benzer. Böyle birinin bozduğu yaptıklarından daha çoktur. Ne zaman bir cevher buldum zannetse, eline geçenin bir tuğla parçası olduğunu görür. Çünkü o, birbirine benzeyen; birbirinin aynı ve zıddı olan şeyleri birbirinden ayırabilecek basiret ehli bir üstada tâbi' olmamıştır. Bu yüzden ondan sıkça yanlışlıklar vâki' olur, sürçme ve aşırılıklar zuhûr eder. Çünkü o şaşkınlık, hüznün, taşkınlık, kabalık ve temenî duyguları arasında dağılıp gitmiştir. İnsanlara bu duyguları böyle taksim eden zâtı teşbih ederim. O onların dertlerini de devâlarını da, hastalıklarını da şifâlarını da bilir. Serrâc, teferruattaki hataları da yoksulluk-zenginlik, çalışma-kazanma-tevekkül, fetret/gevşeklik, sefer ve seyahat başlıkları altında ele alınmıştır.

3- Meseleyi bilmedikleri için hata edenler. Yanlışları sürçme (zelle) tarzında olan, asıldan uzaklaşma tarzında olmayanlar. Böyleleri hatâlarının farkına varınca hemen mekârim-i ahlâka dönüverir, bozukluklarını düzeltip dağımlıklarını düzene koyarlar. İnâdı bırakıp Hakk'a teslim olurlar. Aczlerini i'tirâf ile güzel hâllere ve yüksek ma'nevî makamlara yönelirler. Sürçmeleri mertebelerinde bir eksiklik meydana getirmez. Yanlışlıkları hâl ve vakitlerini karartmaz, safvetlerine bulanıklık vermez.³⁰

Üçüncü olarak ilk dönem müellif sûfiler arasında eserinde iç tenkite yer veren bir diğer isim Abdülkerîm Kuşeyri'dir (ö.465/1072). Kuşeyri, *er-Risâle* adlı eserinde Kur'an ve Sünnet eksenindeki tasavvuf anlayışını öne çıkarıp bunun dışındakileri reddetmiştir. Kuşeyri'nin bu tavrı eserinin sadece sûfiler değil zâhir ulema tarafından da büyük ilgi görmesine sebep olmuştur.³¹

Kuşeyri eserinde tenkit noktasında şöyle demektedir: "Dostlar -Allah'ın rahmeti üzerinize olsun- iyi biliniz ki; bu taifeye mensup olan hakiki sûfilerin çoğu yok olup gitmişlerdir. Şu içinde bulunduğumuz zamanda bu zümrenin kendisi değil, sadece eserleri (izleri- kitapları) kalmıştır. Şu şiir bu hali çok güzel anlatır:

Çadırları onların çadırlarına benziyor, halbuki görüyorum ki çadırların içlerinde duran kabilenin kadınları, sevgilimin kabilesine ait çadırların kadınlarından başka!"³²

Şimdi sûfiler şekil ve kıyafet bakımından eski sûfilere benziyor, ama ruh ve muhteva bakımından başkalaşmışlardır. Tasavvuf yolunda bir duraklama ve gevşeme baş göstermiştir. Daha doğrusu bu yol hakiki mânasıyla yok olup gitmiştir.

³⁰ Serrâc, *el-Luma*, 414-416.

³¹ Süleyman Uludağ, "er- Risale", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 123.

³² Ebû Tâlib el-Mekki bu şiiri Mecnun b. Amir'e nisbet eder. Bk. *Kâtul-kulûb*, 1: 171; *İlmu'l-kulûb*, 37.

Kendileriyle hidayete ulaşılan şeyhler vefat etmiş gitmiş, şeyhlerin gidişatına ve âdetlerine tâbi olan gençler azalmış, vera kaybolmuş, vera sergisi dürülmüş, tamah kuvvetlenmiş, ihtirasın kökleri ve bağları güçlenmiştir. Şeriata hürmet hissi kalplerden zail olmuştur. Dine karşı kayıtsızlığı, menfaat temin etmenin en güvenilir vasıtası olarak kabul eden zamanın sofuları, haram ile helâl arasında fark görmez olmuşlar, dine ve din büyüklerine karşı saygısız olmayı din haline getirmişlerdir. İbadet etmeyi hafife almışlar, namaz kılmayı ve oruç tutmayı basit bir şey sayıp hor görmüşler, gaflet meydanında at koşturmuşlar, şehvetlere samimi şekilde meyletmişler, halktan, kadınlardan ve zâlim devlet adamlarından temin ettikleri şeylerden hiç çekinmeden faydalanmak suretiyle işlenmesi mahzurlu olan şeyleri hiç aldırmadan işlemişlerdir.

Sonra bu çeşit kötü şeyleri yapmaya da razı olmayarak hatta bununda ötesinde en yüksek manevî hallere ve hakikatlere işaret etmişlerdir. Bununla birlikte kulluk boyunduruğundan kurtulup hürriyete sahip olduklarını, Allah'a vuslat hâlini gerçekleştirdiklerini, daima Hakk ile kâim olup fenâ ehline katıldıklarını, üzerlerinde kendi irâdelerinin değil de ilâhî hükümlerin yürürlükte olduğunu, nefsâniyetlerinin yok olup fenâ makamında bulduklarını, yaptıkları veya terkettikleri şeyler için çekiştirilip azarlanamayacaklarını, ahadiyyet sırlarının kendilerine keşfolunduğunu, cismanî varlıklarının tamamen alındığını, üzerlerindeki beşerî hükümlerin kalktığını, fenâyâ erdikten sonra samediyet nurlarıyla bâki olduklarını, konuştukları zaman söyleyenin başkası olduğunu, tasarruflarında veya tasarruf olundukları şeylerde kendileri değil, kendilerinin yerine başkasının nâib olduğunu iddia etmişlerdir.³³

Yukarıda Kuşeyrî'nin şeriat dışı davranan sûfilere karşı "zamane sofuları" kavramını kullanması da tenkit kapsamında değerlendirilmiştir. Kuşeyrî'nin eserinde dikkat çeken bir diğer husus aslında onun "Ben tenkit ve red dilini bu kadar uzatmayı arzulamazdım"³⁴ sözüdür. Bu önemlidir. Kuşeyrî böyle yapmakla tasavvuf itirazın olmadığı bir ilim değil; yeri ve zamanı geldiğinde eleştirinin yapıldığı, hataların düzeltilmeye çalışıldığı bir ilim dalı olduğunu göstermek istemesidir. Bu itirafa onun eserinde tenkitin varlığını yaptığı ortaya koymaktadır.³⁵ Kuşeyrî eserinde konuyla ilgili bazı sûfilerin sözlerine de yer vermiştir.

Ebu'l-Abbâs ed-Dineverî sahte sufi ve dervişlerle şu sözleri önemlidir: "Kendilerini sûfilere benzetip onlardan olmayanlar tasavvufun esaslarını bozdular, yolunu yıktılar. Uydurdukları birtakım isimlerle tasavvufun anlamını değiştirdiler. Açgözlülüğe ziyade, edepsizliğe ihlâs, hak yoldan ayrılmaya şatah, kötü şeylerden lezzet almaya tayyib, hevâ ve hevese uymaya ibtilâ, dünyaya dönüş yap-

³³ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 95.

³⁴ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 95.

³⁵ Bk. Aldav, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği; Mârifetnâme Örneği*, 21.

maya vüsûl, kötü ahlâka savlet, cimriliğe celâdet, dilencilige amel, açık saçık konuşmaya melâmet ismini verdiler. Bu ise sûfilerin yolu değildir”³⁶ demiştir.

Ebü Bekr Muhammed el-Vâsîtî (ö.320/941) ise aynı konuda şu tesbitte bulunmaktadır:

“Sahte dervişler kötülüklerini samimi kıldılar. Nefislerinin hırslarını ferahlık, alçaklıklarını kahramanlık saydılar. Bundan dolayı yoldan azdılar ve Hak yolunu görmez oldular ve içinden çıkılmaz bir yola girdiler. Onların ne müşahede ettikleri şeylerde bereketlenme ve artan bir hayat var ve ne de hâtıralarında temiz ibadet vardır. Konuşmalar öfkeyle konuşurlar, hitap etseler kibirlenirler. Nefislerinin arzularına uymaları ve yeme içmeye olan hırsları kalplerinin içinde olan fesadlıkları meydana çıkarır. Göre göre Hak’tan dönen bu kimseleri Allah kahretsin.”³⁷

Dördüncü olarak Kelâbâzî’nin (ö.380/990) tenkitleri gelmektedir. Kelâbâzî, *Ta’arruf* adlı eserini sûfilerin gidişatını anlatmak, onların aleyhindeki bazı yanlış kanaatleri düzeltmek, bu yola gireceklere de rehberlik yapmak gibi gayelerle yazdığını söyleyerek, eserinin mukaddime kısmında tasavvufi düşüncedeki gerilikten söz etmektedir: “...Sonraları bu yola rağbet azalmış, istek zayıflamış, netice olarak da bu yol soru-cevap, kitap-risale şekline dönüşmüştür... Neticede mâna gitti isim kaldı. Hakikat kayboldu, şekil ortaya çıktı. Hakikati aramak bir süs, onu tasdik bir zinet halini aldı. Tasavvuftan anlamayanlar sûfilik iddia etti, sûfi olmayanlar onunla süslenmeye özendi...”³⁸

Beşinci olarak *Keşfu’l-Mahcûb* sahibi Hucvîrî (ö.470/1077) tenkit noktasında, ilmin gereksiz hatta terkedilmesi gereken bir şey olduğunu savunan sûfiler için cahil, sapık, ahmak terimlerini kullanmış, halkın bu yanlış kanaatleri genelleştirerek bütün sûfilere mal ettiklerine de temas etmiştir.³⁹

Bu bağlamda Ebu Said Hücvirî’nin, tasavvuf yolunun hakikatini, tasavvufi makamların keyfiyetini Ali b. Osman Cüllâbî’ye sorması üzere O’nun verdiği cevap tenkit açısından önemlidir: “Malum olsun ki bu tasavvuf ilmi zamanımızda yok olup gitmiştir. Bu ülkelerde bilhassa hevâ ve hevesle meşgul olan, rıza yolundan yüz çeviren kişiler kalmıştır. Çağın âlimlerinde ve zamanın müddeilerinde (sahte sofularında), tasavvuf yolunun aslına muhalif olanların hallerini görür hale geldik”⁴⁰ tespitini yaparak “fi zamanına” ifadesiyle kendi döneminde tasavvufun gerçek mahiyetinden uzaklaştığından yakınmaktadır. Hücvirî, devamında “böylece iş tahkikten çıktı, taklit haline geldi. Müddeiler (sahte sofular) ve müridler, mücâhededen el çekip kendi illetli hallerine müşahede ismini verdiler”⁴¹ demek

³⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 172.

³⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 156.

³⁸ Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 6-7.

³⁹ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 209.

⁴⁰ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 81

⁴¹ Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 82

suretiyle de davranışların sıradanlaştığını, taklitçilerin oluştuğunu ve müddeilerin ise bir kısım hakiki sûfilerin kullandıkları kavramları kullanarak onları taklit ettiğinden bahsetmiştir. Hücvirî, sûfi olmadıkları halde sûfi gibi geçinenleri de sert bir dille eleştirmiş; cahil, ehliyetsiz ve yetersiz sûfilere karşı da uyarılarda bulunmuştur.⁴²

Hücvirî'nin cahil mutasavvıflarla ilgili eleştirini şöyle devam ettirir: “Onlar hiçbir şeyhin sohbetinde bulunmamışlar, bir büyükten edep öğrenmemişler, sıkıntılara katlanmamışlar, basiretsiz bir şekilde maviyi (hırkayı) giymişler, kendilerini sûfilerin arasına atmışlar, böylece onların sohbetinde saygısızlık ve laubalilik yolunu tutmuşlardır.”⁴³ Ayrıca Hücvirî, zamane sûfilerinden kendilerine bir mürşidi rehber edinmemeleri sebebiyle cahil kaldıklarından aynı zamanda onların kılık kıyafetine mahiyetine erişemedikleri için hırkayı giydiklerinden yakınmıştır. O, zamane sûfilerin sohbet âdâbından yoksun yetiştiğini ve bundan dolayı onların cahilliklerinden rahatsızlığını dile getirmiştir.

Hücvirî; samimi ama ehliyetsiz, şekilci, merasim (törenci) mutasavvıflar üzerinde de durmaktadır.⁴⁴ Bu konuda Ebu Hüseyin en-Nür'nin şu sözünü nakletmektedir: “Tasavvuf ahlâktır, ulûm ve rûsûm değildir. Şayet tasavvuf rûsûm (şekil ve biçim) olsaydı, mücadele ile hâsıl olurdu. Ulûm ve bilgi olsaydı öğrenimle elde edilirdi. Lakin tasavvuf ne odur ne de budur! o sadece ahlâktır.”⁴⁵

Hücvirî, çağdaşı Kuşeyrî gibi hakiki ve sahte sofu ayırımına gitmiştir. O, eserinde bununla ilgili Yahya b. Muaz'ın “insanlardan üç nevi zümrenin sohbetinden sakının. Bu üç zümre; gafil âlimler, yağcı fakirler, cahil mutasavvıflardır”⁴⁶ sözünü nakletmiştir.

Hücvirî, bu manada yanlış hâl ve hareket içinde olan dervişlerden şu şekilde bahsetmiştir: “Ham sofuların arzularına bir şahsın davranış biçimi uygun düşse, bu davranış batıl bile olsa bu davranışından dolayı o şahsı överler. O kişi onların arzularına aykırı bir iş yapsa, bu iş hak bile olsa bundan dolayı o zatı kötülerler. Bu sofular, hâl ve hareketleriyle halk nezdinde itibar sahibi olmaya tamah ederler. Onun için bâtil üzere yaşayan halka yağcılık yaparlar.”⁴⁷ O dönemde müellif, işini yapmayan dervişlerin hangi durumlarda hataya düştüklerini tespit etmiştir. Onlardan yağcı derviş diye bahsederek işini yapmayan dervişleri eleştirmiştir. O dervişlerin Hak'ka değil halka el açtığını, halka yaranma uğruna ilimden uzaklaştıklarına değinerek bu yanlışlığa dikkat çekmiştir.⁴⁸

⁴² Uludağ, *Tasavvuf Tenkit*, 123.

⁴³ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 97.

⁴⁴ Uludağ, *Tasavvuf Tenkit*, 124.

⁴⁵ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 122.

⁴⁶ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 97.

⁴⁷ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 97.

⁴⁸ Bk. Aldav, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği; Mârifetnâme Örneği*, 23.

Yine, Hücvirî; cahil, ham sofu ve aldanan âlimlere karşı halkı uyarmıştır. Sakınılması gerekenler arasında âlimleri zikretmesi döneminde tehlikenin cahillerle sınırlı olmadığını da göstermektedir. O sûfiler, ilimleriyle gururlanarak sakınılması gereken zümrenin içinde yer almıştır. Kimi âlimler ilimleriyle aldanmışlardır: “Onların ilimleri kendilerini Hakk’a değil, bâtıla götürmüştür” düşüncesi müellifler tarafından eleştirilme sebebi olmuştur. Hücvirî’nin üç grup insandan sakınmamızı istemesi tenkit dilini kullandığını bizlere göstermiştir. Hücvirî, “kulun şeriat üzere yaşaması, hakka yakın olması zor bir iştir. Yağcılık yapan fakirlerin davranışlarıyla halk nezdinde övülse de Hakk katında kötüleneceğini belirtir. Bir kulun gerçek değeri ilmiyle amel etmesidir. Zamane sûfilerinin düştükleri hata da budur. Az bilgiyle halka sevimli gözükme, yağcılık yapmak müellif tarafından kınanmıştır. Gerçek gayenin Hakk’ın rızasına ermek olduğu gerçeği unutulmamalıdır” der.⁴⁹

Hücvirî, eserinde sadece yanlışa düşülen konuların anlatılmasıyla yetinmemiştir. O, hataların neler olduğunu saymasının yanında dış kaynaklardan İslâm’a sızmalar olduğuna değinip bunların tasavvuf perdesinin arkasına sığınarak faaliyetler yaptığını söylemiştir.⁵⁰ Eserinde tasavvufi on iki zümreyi anlatmış, bunlardan İslâm dışı olarak nitelendirdiği de olmuştur. Bunlar: “Sofistler, melâhîde, ilhamcılar, ibâhîler, bâtınîler, hulûlcüler, dehrîler, tenâsühcüler, brahmanlar, tabiatçılar, ruhçular, kaderciler” dir.⁵¹ Hücvirî; sofistlerin “herhangi bir şey konusunda edinilen bilgi sahih ve geçerli değildir, ilmin kendisi dahi mevcut değildir” düşüncesine karşılık “Allah bunlara lanet eylesin!”⁵² sözleriyle bu zümreye karşı çok sert bir tutum sergilemiştir.⁵³

Sûfilere tenkid yöneltenlerden biri de Gazzâlî’dir. Gazzâlî (ö.505/1111) *İhyâu Ulûmi’-d-dîn* adlı eserinde kendisini aldatan ve başkalarının aldanmasına sebep olan kimseleri âlimler, âbidler, servet sahipleri ve sûfiler olarak dört grupta toplamakta, şikâyetçi olduğu sûfilerin vasıflarını anlatmaktadır.⁵⁴ Gazzâlî, bu konudaki görüşlerini ayrıca *el-Keşf ve’t-tebyîn fi ğurûri’l-halkı ecmaîn* adıyla mustakil bir risâlede incelemiştir. Tasavvufa tenkit yönelten sûfilerin sayısını artırmak⁵⁵ mümkündür. Bu kadarı meramı ifade etmeye yetecektir.

⁴⁹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 97.

⁵⁰ Süleyman Uludağ, “Hücvirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 28:460

⁵¹ Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 123.

⁵² Hücvirî, *Hakikat Bilgisi*, 97.

⁵³ Bk. Aldav, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği; Mârifetnâme Örneği*, 21-24.

⁵⁴ Geniş bilgi için bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 3:568, 589 vd.

⁵⁵ Süleyman Uludağ eserinde yirmi civarında eser sahibi sûfinin tenkitlerine eserinde yer vermiştir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 82-174.

Seyyidu't-Tâife olarak bilinen Cüneyd (ö.297/909) bile kendi döneminde tasavvuf ilminin garip kaldığını, hakikat ilminin sergisini topladığını, işin lafa kalıp ehlinin bulunmadığını belirtmiştir.⁵⁶

Büşencî (ö.348/959) “Önceleri tasavvufun adı yoktu, ama hakikatı vardı. Şimdi ise durum tam tersi. İsmi var hakikati yok”⁵⁷ demektedir.

İlk dönem sûfilerinin sözü edilen tutumlarına dikkat çekmesi hususunda Ebu'l-Hasan Harakanî'den (ö.425/1034) nakledilen şu menkûbe önemlidir. Kendisine hırka giydirilip icâzet verilmesini isteyen ama henüz tam anlamıyla yetişmemiş bir müridine Harakanî şöyle demiştir: “Eğer hırka ve icâzeti dünyalık için istiyorsan neden marifet ve fenâ yoluna talip oldun? Yok, eğer bunu insanları irşâd etmek ve dünyevî bağlardan kopmak için istiyor ve kendini de bu makam ve mertebede görüyorsan hırka ve icâzeti ne yapacaksın? Şu hâlde hırka ve icâzetin hiçbir durumda sana faydası yoktur. Gücün yettiği nispetle her konuda halka Hakk'a giden yolu göster.”⁵⁸

Günümüzde de bu konudaki sapmalara eleştirel açıdan bakan yazarlar vardır. Mustafa Kara şöyle der:

“Tasavvufî eğitimin gereği olarak tesbit edilen fakr, zühd, riyâzet ve teslimiyet gibi esaslar zamanla özünü kaybederek iskelet haline gelmişlerdir. (...) Unutmamak gerekir ki, esaslar kadar onların tavırları da önemlidir.”⁵⁹

Mehmet Demirci de bu konuda şu tesbitlerde bulunmaktadır:

“Zühd, fakr, tevekkül, kanaat, uzlet gibi kavramların, dünya hayatı ve maddeye karşı menfi bir tavır almak şeklindeki anlayışı yaygın bir kanaattir. Tasavvufî eserlerde bu şekildeki görüşü destekleyen hayli malzeme bulmak mümkündür. Kanaatimizce, ilk dönemlerden itibaren bu kavramların anlayış ve uygulanış biçiminde, içinde bulunulan sosyal durum ve çevre şartlarının etkisi büyük olmuştur.”⁶⁰

Sûfilerin ilk asırlardan beri yaptıkları tenkitlerin tek hedefi, dinî sınırları zorlayan tasavvufî yorumları devre dışı bırakmak olmuştur. Çünkü her iş ve meslekte olduğu gibi tasavvufî anlayışın da ortaya çıkmasıyla birlikte, hakiki olan ve sahte olan gündeme gelmiştir. İlk asırlardan itibaren tasavvuf klasiklerinde zâhid olan, zâhidlik taslayan; sûfî olan, sûfilik taslayan gibi ifadelerle karşılaşılmaktadır.⁶¹ Başka bir yönüyle tasavvufta içi tenkitlerin asıl hedefi, bâtil tasavvuf zümreleridir.

⁵⁶ Suhreverdî, “*Avârif*”, 10.

⁵⁷ Sulemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, 459.

⁵⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 80.

⁵⁹ Mustafa Kara, “Tasavvufî Düşüncede İnsan-Dünya Münasebetleri Ve Zihniyetimiz”, *Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Sempozyumu* (Bursa: Ensar 1990), 164.

⁶⁰ Demirci “Zâhidlik Nedir, Dünya-Ahret Dengesi Nasıl Kurulur?”, 126.

⁶¹ Özköse, *Tasavvufta İç Tenkit*, 25.

Sûfiler, bâtil ve sapık kollara yönelik eleştiri yöneltirken, alan dışı çevreler bu tenkitleri genele şâmil kılmaya kalkışmışlardır. “Heretik, anomist, bî-şer’, bâtil ve merdûd” şeklinde isimler alan Hurûfîlik, Noktavîlik ve İbâhîlik gibi birçok sapık tarikatın kaynağı, İslâm’ın dışındadır. İslâm’ın yayıldığı yerlerde mevcut olan ibtidâî, bâtil ve muharref dinlere ait inanç ve âyinler, bu gibi tarikatlar içinde yaşama imkânı bulmuştur. Şamanizm, Manizm, Mazdeizm, Zerdüştlük ve Sâbilik, âdetâ bu gibi tarikatlar tarafından yaşatılmıştır. Bâtınlık bu gibi tarikatlar vasıtasıyla varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu gibi bâtil tarikatlar için doğru olan “Şeriat dışı olma” hükmü hatalı bir genelleme ile tarikatların bütününe teşmil edilmiştir. Hak olan amelî ve itikadî mezheplerle bid’at ve dalâlet mezhepleri arasında fark görüldüğü halde, hak olan tarikatlar ile bâtil olan tarikatlar arasındaki fark ya hiç görülmemekte veya aradaki fark ehemmiyetsiz görülerek buna değer verilmemektedir. Hâlbuki hak mezheple bâtil mezhepler arasındaki fark ne ise, hak tarikatlar ile bâtil tarikatlar arasındaki fark da odur.⁶²

SONUÇ

Bütün bu bilgilerden tenkit faaliyetinin tasavvufta var olduğunu, sûfilerin tenkit edilemez, eleştirilemez, hatalarından ve kusurlarından bahsedilemez kimse olmadıkları anlaşılmış olup bunun da ötesinde belirtilen bu tenkitlerin bizzat kendileri tarafından yapılması tenkide ne kadar açık ve yakın olduklarının bir göstergesi görülebilir. Bu yüzden ilk dönemden beri öncü mutasavvıflar yazdıkları eserlerde tenkitlere yer vermişler, eserlerinin mukaddime kısımlarında ehliyetli olmayan kişilerin yeterince bilmedikleri ve inceliklerine vakıf olmadıkları için tasavvuf hakkında insanları yanlış yönlendireceklerini düşünerek tedbir alma yolunu tercih etmişler, öncelikle hatalara işaret edip sonra da onları uyarılmışlardır.

Tenkite faaliyeti iyi niyetli yapıcı bir anlayışla belli ölçüde olsa da, tasavvufta sûfilerin otokontrollerini sağlamış tasavvufa da bir dinamizm katmıştır. Onların kendi kendilerine yaptıkları bu tenkit veya iç muhasebeleri pek çok konuyu ihtiva ettiği görülebilir. Bu tenkitlerin içerdiği konulara baktığımızda bunların; yoksulluk ve zenginlik, çalışma kazanma, sefer ve seyahat gibi sûfilerin sosyal hayatını ilgilendiren hususlarla birlikte, kerâmet, ihlâs, üns, bast ve haşyet, fenâ gibi sûfilerin ferdî hayatını ilgilendiren konular ve haram ve mubah, hürriyet ve ubûdiyet, şathiye söylemek, Allah’ı görmek gibi sûfilerin inançlarına müteallik konular olarak görülmektedir.⁶³ Ayrıca bu konular bize tasavvufî hal, makâm ve kavramları anlamada veya yanlış ve hatalara düşmede önemli olan bir ilkeyi hatırlatmaktadır. İhtilâfu’l-akvâl bi-ihtilâfi’l-ahvâl. Sözlerin farklı oluşu hallerin farklı olmasıdır.⁶⁴ Çünkü her sözün söyleneceği bir alan ve mekân mevcuttur.

⁶² Özköse, Tasavvufta İç Tenkit, 24.

⁶³ Halil İbrahim Şimşek, “Süleyman Uludağ, Tasavvuf ve Tenkit, İstanbul: Dergâh Yay., 2014”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 35: 20015, 316

⁶⁴ Şimşek, “Süleyman Uludağ, Tasavvuf ve Tenkit, İstanbul: Dergâh Yay., 2014”, 316.

Genelde tenkidin ilk ve temel amacının tasavvufu imarı ve tashih için olduğu belirtilmiş olsa da, sonuçta gerçekleştirdikleri yapıcı ve uyarıcı eleştirilerin tasavvufu kendi şahsî çıkarları doğrultusunda kullanmalarına engel olmuştur. Tenkidin ulaştığı boyuta baktığımızda artık bu yolun hakikî erlerinin kalmadığı ve tasavvuf yoluna isteğin zayıfladığı anlayışı ifade edilmiştir. Tasavvuftan anlamayanlar sûfilik iddiasında bulunmuş, sûfilik vasfını haiz olmayanlar tasavvufla süslenmeye özenmiştir. Böylece zamanla tasavvuf yolunun asıl ve temel kaynaklar yerine soru ve cevap, kitap ve risale şekline dönüştüğü, mananın gidip ismin kaldığı, hakikatin kaybolup suretin peşine düşülen bir durum hasıl olmuştur. Tasavvufu kabul ettiklerini söyleyenler, davranışlarıyla bu yolu neredeyse inkâr eder hale gelmişlerdir.⁶⁵ Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö.295/907) şu sözleri yukarıda bahsedilen bir takım hususları özetler niteliktedir: “Dervişlerin giydiği yamalı hırka incileri örterdi, şimdi ise çöplükteki leş örtüsü haline geldi” buyurmuştur.⁶⁶

Birey açısından düşünüldüğünde tasavvufta görülen hata ve yanlışların en önemli sebebi bilgi eksikliği, cehalettir. Çünkü bugün insanlarda mânevî hayata ilgi, bilginin çok önündedir. Bu ilgiyi doyurup iyiye kanalize edecek gerekli kurumlar olmadığı ve dinî bilgilenmede problemler olduğu için insanlar din adına çoğu zaman hurafelere takılıp kalmaktadır. Ayrıca pek çok şeyin manevî olarak halledileceği düşüncesiyle bilgi ve ilme karşı bir soğukluk ve tavır almada söz konusudur. Burada bilen ve örnek olabilecek rehberlere ihtiyaç vardır.

Tasavvufta hata, yanlış ve bozulmanın diğer önemli sebebi liyakatsizlik ve ehliyetsizliktir. Babadan oğula intikal eden şeyhlik anlayışı, liyâkatsiz ve ehliyetsiz kimselerin kolayca şeyhlik makamına oturmalarını sağlamış, bu da tabii olarak bozulma sürecini hızlandırmıştır. Önceleri tasavvufî eğitim için belli bir dinî altyapı sağlanır, ondan sonra tarîkate girilirdi. Önce, tekke ve medrese arasındaki soğukluk bu yapıyı belli bir biçimde menfi olarak etkiledi. Ardından ehliyet ve liyakatine bakılmadan ehliyetsiz kimseler tekkelere şeyh olmaya başladılar. Liyakatsizlikler sonucunda yanlışlık hızla artmaya başladı.⁶⁷ Bugün de bazı tarikatlarda ve tasavvuf zümrelerinde hakim olan ateerkil yapının terkedilip, vazifelere evlad ve yakınlar değil, layık ve ehil olan kimselerin getirilmesi gerekir.

Diğer bir husus ise tasavvufta gizemli ve sıralı alan bulunduğu iddiasıyla istismar edilmesi ve istismara açık oluşudur. Pek çok şeyin mânevî olarak ve benzeri şekilde halledileceği düşüncesi yaygındır. Bunu aşmanın yolu Kur'an, sünnet ve aklın hakemliğine başvurmaktır. Ayrıca bunun telafisi ve tedavisi için sahîh ve doğru bilgiye müracaat etmektir. Bir de tasavvufta insanı tanımama ve insan psikoljisini bilmemeden dolayı bazı hatalara da düşülmüştür. İnsanı tanımaz ve insan psikoljisinden haberimiz olmazsa yapalım derken yıkarız. Ayrıca şunu da göz

⁶⁵ Mustafa Kara, “Sûfilerin Tenkidleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri”, *Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, (İstanbul: Sehâ Neşriyat, 1991), 67-91.

⁶⁶ Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, 142.

⁶⁷ Kadir Özköse, *Tasavvufta İç Tenkit*, s.26.

ardı etmemek gerekir. Her sûfi kendi dönemi içinde ulaştığı usul ve yöntemlerle faydalı şeyler yapmak için uğraştığı görülmektedir. Bu bağlamda tasavvufun tarihi süreç içerisinde kendini yenileyemediği, gereken değişimi yakalayamadığı ve modern metotlardan faydalanamadığı tenkidi de yapılmaktadır. Bu hususu da dikkate almak gerekir. İnsanın manevi eğitimini esas tasavvufun ulaşılan modern metotlardan faydalanması bir zorunluluk haline gelmiştir.

KAYNAKLAR

- Aldav Nureddin. *Tasavvufta İç Tenkit Gelenegi; Mârifetnâme Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi. 2017
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. “*el-Keşf ve't-tebyîn fî gurûri'l-halkı ecmain*”. Tehbîhu'l-Muğterrin. Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyeye, 1990
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. 5 Cilt. Beyrut: 1992.
- Hâris Muhâsibî. *er-Riâye*. Çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük. 5. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cullâbî. *Hakikat Bilgisi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- Kara, Mustafa. “Süfilerin Tenkitleri ve Tasavvufu İhya Faaliyetleri”. *Tammı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf. (Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu, 10-11 Kasım 1991)*, s. 67-90 İstanbul: Seha Neşriyat 1991.
- Kara, Mustafa. “Tasavvufî Düşüncede İnsan-Dünya Münasebetleri ve Zihniyetimiz”. *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu. 16-17 Haziran 1990*, 157-165, Bursa: Ensar, 1990.
- Kara, Mustafa. “Tasavvufî Hayat ve Düşünceyi Tenkit (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)”. *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü 2*, 195-203 2003.
- Kara, Mustafa. *Dervişin Hayatı, Sûfinin Kelâmı Hal Tercümelere-Tarikatlar-Istılahlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak. *Doğuş Devrinde Tasavvuf*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Havâzin, *Kuşeyri Risâlesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.
- Orhan, Kübra Zümrüt. “Süleyman Uludağ, Tasavvuf ve Tenkit (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2011)”. *İslâm Araştırmaları Dergisi 26* (2011): 155-158.
- Özköse, Kadir. “Tasavvufta İç Tenkit”. *Somuncu Baba Dergisi 188* (Ağustos 2010): 22-26.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma*. Çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları 1996.
- Suhreverdi, Ömer b. Muhammed. “*Avârifü'l-Maârif*”. *İhyâ* içinde. 5: Beyrut: 1992.
- Sulemî, Ebû Abdîrrahman Muhammed b. el-Huseyn. *Tabakâtu's-Sûfiyye*. Haleb: 1986.
- Şimşek, Halil İbrahim. “Süleyman Uludağ, Tasavvuf ve Tenkit, İstanbul: Dergâh Yay., 2014”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* İstanbul, 2015. 35, 313-316.
- Uludağ Süleyman. “Er- Risale”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Tenkit*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

ANADOLU'NUN MANEVİ MİMARLARINDAN ŞEYH EBU'L-HASAN EL-HARAKÂNÎ'NİN TENKİT AHLÂKI

Ahmet Emin SEYHAN*

GİRİŞ

Şeyh Ebu'l-Hasan el-Harakânî, yaklaşık on asır evvel Horasan bölgesinde doğan, orada yetişen ve ömrünün sonlarını Anadolu'da geçiren, Bâyezîd-i Bistâmî'yi (ö. 234/848) kendine model alan, Yüce Allah'ın rızasını kazanmak için çetin mücâhede ve çilelere katlanan tahkik ehli bir sûfidir.¹ el-Harakânî, toplumda gördüğü yanlışları eliyle ve diliyle düzeltmek için çaba sarf eden ve bunu da en güzel üslupla yapmaya çalışan bir İslâm âlimidir.

Bu tebliğde el-Harakânî'nin devlet adamlarına, sözde âlimlere ve sözde sûfilere yaptığı ikazları incelenmiş ve onun tenkit ahlâki ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmalarımız neticesinde daha önce el-Harakânî'nin “tenkit ahlâkını” inceleyen başka bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiş ve onun daha doğru tanıtılması amacıyla bu tebliğ hazırlanmıştır.

Harakânî'nin Devlet Adamlarına Tenkitleri

Harakânî, yaşadığı dönemdeki devlet adamlarını güzel bir üslupla eleştirmiş ve mesajını kırmadan vermiştir. Örneğin “Sultan Mahmud, el-Harakânî'yi ziyaret ettikten sonra ayrılma vakti yaklaştığında: ‘Ey Şeyh! Zaviyen de pek hoşmuş’ deyince Şeyh el-Harakânî: ‘Bunca şeylerin var! Sana bu da mı gerek!’² şeklinde “şakayla karışık bir cevap” vererek onu incitmeden tenkit etmiştir. Bu durum, onun sözünü söylemekten çekinmediğinin ancak bunu yaparken üslubuna dikkat ettiğinin bir delilidir. Aynı şekilde el-Harakânî, Sultan Mahmud'u yolcu ederken ayağa kalkıp onu kapıya kadar uğurlamış, bu duruma şaşırarak Sultan'a; “Önce sultanlık gururu ve bizi imtihan için gel (miş) din, şimdi gönül kırıklığı ve dervişlik hâli ile gidiyorsun

* Doç. Dr. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ahmeteminseyhan@gmail.com

¹ Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin hayatıyla ilgili bk. Feridüddin Attâr, *Evliya Tezkireleri*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabaıcı Yayınları, 2007); Hasan Çiftçi, *Şeyh Ebu'l-Hasan-i Harakânî, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'ı (Çeviri-Açıklama-Metin)*, (Ankara: Şehit Ebu'l-Hasan Harakânî Derneği Yayınları, 2004), 29, 32-33, 49; Süleyman Uludağ, “Harakânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 94; Hasan Çiftçi, “Şeyh Harakânî İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Manevî İlişki”, *Şarkiyât Araştırmaları Dergisi* 11/3 (2003): 29-35; Hasan Çiftçi, “Mevlânâ İle Şems-i Tebrizî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (Mevlânâ Özel Sayısı)*, 6/14 (2005): 565-590.

² Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 599.

ve dervişlik devletinin güneşi üzerinde ışıdamaya başladı. Daha önce Sultan olduğun için ayağa kalkmamıştım, şimdi ise derviş olduğun için (Allah karşısındaki acziyetini fark edip, mütevazı olmaya karar verdiğin ve öyle davranmaya başladığın için)³ ayağa kalkıyorum"⁴ diyerek kendisine tevazu gösterene tevazu ile mukabele etmenin, ancak gururlanana da dik ve vakur bir duruş sergilemenin unutulmaz bir örneğini vermiştir. Bu durum, el-Harakânî'nin tenkit ahlâkını ve tevazu konusuna yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Görüldüğü üzere el-Harakânî, etrafına topladığı kalabalıklara/sürülere güvenen, güç zehirlenmesi yaşayan, kibrinden yanına varılmayan bazı sözde sufilerin yaptığı gibi devlet adamlarına tepeden bakmamış, onları küçümsememiş, kurumlarla sızdırdığı elemanlarına güvenerek silah zoruyla devleti ele geçirmeye kalkışmamış, siyasilerle seviyeli ve mesafeli bir ilişki yürütmüştür. Nitekim el-Harakânî, görevini iyi yapmayan yöneticileri tenkit ederken; "Devlet adamlarını görmeksizin bin fersah yol kat ettiğin gün iyi kâr etmiş sayılırsın!"⁵ diyerek kötü idarecilerden uzak durulmasını da tavsiye etmiştir.

el-Harakânî, bazı devlet görevlilerinde gördüğü iman zafiyetini ve dünyaya aşırı düşkünlüklerini ise şöyle eleştirmiştir: "Yazık! Binlerce kez yazık! Binlerce komutan, ayyâr, reis, idareci asker, vezir ve yakışıklı genç (asker) gaflet kefeni içinde hasret toprağına gömülü oldukları halde, (gaflete daldıklarından) onlardan bir tanesi bile dinin komutanı (mürşidi, mübelliği, temsilcisi) olmaya layık değildir (hepsinin gözünde ve gönlünde dünya hırsı var, makam mevki peşindeler, ahireti unutmuşlar, dünyaya dalmışlar, bunlar mı İslâm'ı tebliğ edecekler?)"⁶

Görüldüğü üzere el-Harakânî, idarecilerin yanlışlarına kayıtsız kalmamış, yapıcı eleştirilerde bulunmuş ve yeri geldiğinde bilgilik taslayan sözde âlimleri de tenkit etmekten çekinmemiştir.

Harakânî'nin Sözde Âlimlere Tenkitleri

Harakânî, sözde ilim adamlarına karşı öğrencilerini; "İki kişinin din konusunda çıkardıkları fitneyi şeytan bile çıkaramaz. Bunlardan birisi dünya hırsına kapılmış bilgin, diğeri ise ilimden yoksun (kaba, ham, zorba, yobaz, bağnaz, fanatik ve cahil) sūfî!"⁷ diyerek uyarılmış, dönemindeki para ve makam sevdalısı sözde âlimleri tenkit etmiştir. el-Harakânî, ilmiyle amel etmeyen âlimleri; "Peygamber varisi o dur ki, onun peşi sıra gider (onun sünnetine uygun yaşamaya çalışır); o değildir ki,

³ Bu tebliğde el-Harakânî'ye ait sözleri daha anlaşılır kılmak için yapılan tüm parantez içi açıklamalar tarafımıza aittir. Bu açıklamalar yapılırken el-Harakânî'nin tespit edebildiğimiz bütün sözleri dikkate alınmış, bütüncül bir yaklaşımla bunlar değerlendirilmiş ve onun daha doğru tanıtılması amacıyla böyle bir yol tercih edilmiştir.

⁴ Attâr, Evliya Tezkireleri, 599.

⁵ Attâr, Evliya Tezkireleri, 624.

⁶ Attâr, Evliya Tezkireleri, 633.

⁷ Attâr, Evliya Tezkireleri, 624; Çiftçi, Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakânî, 45.

ömrünü sadece kâğıtların yüzünü karalamakla geçirir”⁸ diyerek eleştirmiş, ilmiyle amel etmeyen, sünnete sınıksız sarılmayan, “fildişi kulelerine çekilerek toplumdan uzak bir hayat yaşayan ve sosyal sorumluluklarını unutan” ilim adamlarını eleştirmiştir. el-Harakâni; “ (İlmi ile amel etme konusunda zaafı bulunan) bir âlime: ‘Sen mi Allah’ı seviyorsun, Allah mı seni seviyor?’ diye sormuş, âlim: ‘Ben Allah’ı seviyorum’ deyince ona: ‘O halde git, O’nun çevresinde bulun, çünkü bir kimse birini severse onun peşinden gider (O’nun dediklerini sadece söylemez, yerine getirir!)’⁹ diyerek ilmiyle amel etmenin önemine dikkat çekmiştir. el-Harakâni: “Kur’ân tefsiriyle uğraşan insanlar gördüm, civanmertler ise bizzat kendilerini tefsirle uğraşıyorlardı”¹⁰ derken de ilmiyle amel etmeyen sözde âlimleri üstü kapalı tenkit etmiştir. el-Harakâni; “Şayet bir eşeğe binip Nişabur’a (o dönemin en önemli ilim merkezlerinden biri) gitsem ve orada bir kelime söylesem bir daha kıyamete kadar hiçbir âlim kürsüye çıkamaz”¹¹ derken de gerçek dışı bilgileri insanlara İslâm diye anlatan ve müslümanları asılsız bilgilerle avutanları eleştirmiş, Yüce Allah’ı ve O’nun Resûlünü yanlış tanıtanın vebalinin çok büyük olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. el-Harakâni, “tenkitten sonra teklif gelir” kaidesi gereğince gerçek bir İslâm âliminin nasıl olması gerektiğini ise şöyle açıklamıştır: “Allah’ı dinleyici olarak görmedikçe konuşmayınız (O’nun sizi dinlediğini bilerek konuşun, sorumluluğunuzun farkında olun, boş ve faydasız sözlerden uzak durun). Allah’ı konuşan olarak görmedikçe söylenen sözü dinlemeyiniz (Kur’ân ve sünneti rehber edinen ehil âlimi bulun, onun sağlam temeller üzerine inşa ettiği fikirlerine itibar edin, yalan yanlış şeyler anlatanlara kulak asmayın.)”¹²

el-Harakâni, kendisine sorulan; “Bir kimsenin içiyle dışının bir olduğunu neyle biliriz?” sorusuna şu cevabı vermiştir: “Konuşması diliyle uyum içindedir. (Bir kimsenin) konuşmasının dağınık olması, onun gönlünün dağınıklığının bir delilidir. Büyükler buyurmuşlardır ki, ‘Gönül tenceredir ve dil kepçe, tencerede ne varsa kepçe onu çıkarır.’ (Bu itibarla) gönül denizdir, dil ise sahil. Deniz dalgalanınca, içinde ne varsa onu sahile atar.”¹³ el-Harakâni, bu sözyle ilmiyle amel eden kişinin söz ve davranışlarına bu durumun yansıtacağını ifade etmiş ve sözde âlimleri tanımanın bir diğer yoluna işaret etmiştir.

Âlimin birinin naklettiği şu anekdot da oldukça dikkat çekicidir: “Ebû Hasan’a bir mesele sordum. Dedi ki: ‘Bir günde yetmiş (defa), bir gecede yetmiş kere ölüp, kırk yıl bu şekilde yaşayarak (kafa patlatılarak/emek sarf edilerek/ter döküle-

⁸ Bahâuddin Muhammed Âmilî, *Keşkül*, (Farsça’ya çev.: Seyyid Ebû’l-Kâsım Ayetullâhi), İntişârât-ı Tûkâ, Tahran, 2537 şş., 99’den naklen Çiftçi, *Şeyh Ebû’l-Hasan-i Harakâni*, 48.

⁹ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 635.

¹⁰ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 634.

¹¹ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 612.

¹² Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 630. Ayrıca bk. Harakâni, *Nûru’l-Ulûm*, haz. Şenol Kantarcı, (Ankara: 1997) 41; Harakâni, *Nûru’l-Ulûm ve Münâcât’ı*, (Çeviri-Açıklama-Metin), haz. Hasan Çiftçi, (Ankara: Şehit Ebû’l-Hasan Harakâni Derneği Yayınları, 2004), 238.

¹³ Harakâni, *Nûru’l-Ulûm*, haz. Çiftçi, 234; Harakâni, *Nûru’l-Ulûm*, haz. Kantarcı, 39-40.

rek/bedel ödenerek) ulaşılan bir makama (bilgiye/fikre/düşünceye/irfana /derinliğe) erdiğin zaman ancak bu meselenin cevabını anlayabilirsin, şimdi değil!"¹⁴ el-Harakânî, bu sözle o âlimi tenkit etmiş, ilmiyle amel etmenin ve çalıştığı konuya odaklanmanın önemine dikkat çekmiştir. O, bu ifadesiyle anlatılan bazı hakikatleri anlamakta zorlananların yahut anlamamakta ısrar edenlerin dönüp kendilerine bakmalarını, kendi seviyelerini gözden geçirmelerini ve anlayış kapasitelerini daha da artırmalarını tavsiye etmiştir. Bir başka sefer âlimin biri ona: "Aklın, imanın ve marifetin yeri neresidir?" diye sorunca, (el-Harakânî) ona: "Sen bunların rengini bana gösterirsen ben de (sana onların) yerini gösteririm" demiştir. Bunun üzerine o âlimi (bunu daha önce neden düşünemedim diye) bir ağlama tutmuş ve bir köşeye çekilip oturmuştur."¹⁵

Görüldüğü üzere el-Harakânî, Hz. Peygamber'in yolundan gittiğini iddia eden ama tersini yapan sözde âlimleri tenkit etmiş, aynı şekilde sarıkla cübbeye bürünmeyi, belli evrâdı ezkârı tekrarlamayı marifet zanneden sözde sufileri de eleştirmekten çekinmemiştir.

el-Harakânî'nin Sözde Sûfilere Tenkitleri

el-Harakânî, cübbeli cahil bir sûfiyi şöyle ikaz etmiştir: "Abası (elbisesi) olan çoktur, (oysa) kalp doğruluğu (kalb-i selim) gerekir, elbisenin ne faydası olur? Çul giymek ve arpa yemekle adam olunabilseydi eşeklerin de adam olmaları gerekirdi."¹⁶ el-Harakânî, ilimden yoksun ham sûfilere eleştirirken ise şöyle demiştir: "Eğer (imanlı, ahlâklı, takvâ sahibi) genç erkeği bir kadınla bir eve koysan kadın selamet bulur (o imanlı ve ihlaslı genç, o kadına dokunmaz, ona tecavüze yeltenmez). (Ama o kadını) bir (cahil, kaba, ham, şekilci ve taklitçi) sofı ile mescide koysan (o sofı nefsinin arındırmamış, ona dizginleyememiş ise o kadın o mescitte bile) selamette olmaz (böyle sufilik olur mu? Olmaz ey sûfi!)"¹⁷ el-Harakânî, bu sözle ilmiyle amel etmenin, taklidi imanı tahkiki hale getirmenin önemine dikkat çekmiş, cahil bir sûfinin "mescidin manevî ortamında bile" günah işlemekten kurtulamayacağını ifade etmiştir.

el-Harakânî, kendisine "Hızır ile sohbet etmeyi arzu eder misiniz?" diye soran bir sûfiye: 'Evet arzu ederim' diye cevap vermiş ve arkasından ona: 'Kaç yaşındasın?' diye sormuştur. Sûfi: 'Altmış yaşındayım' deyince el-Harakânî ona: 'Yaşamaya yeniden başla! (Çünkü) seni O yarattığı halde (sen Allah ile değil de hâlâ) Hızır ile sohbet istiyorsun ha? Ben O'nun sohbetinde bulunduğum sürece hiçbir mahlûkun (yaratılmışın) sohbetinde bulunmayı temenni etmiyorum!"¹⁸ diyerek sözde sûfiyi uyarılmış ve Yüce Allah ile bağını/irtibatını yeniden gözden geçirmesini salık vermiştir.

¹⁴ Attâr Evliya Tezkireleri, 618.

¹⁵ Attâr, Evliya Tezkireleri, 621.

¹⁶ Attâr, Evliya Tezkireleri, 628.

¹⁷ Attâr, Evliya Tezkireleri, 624.

¹⁸ Attâr, Evliya Tezkireleri, 608-609.

Nakledilen şu üç olayda da görüleceği üzere el-Harakânî, “varlık iddiasıyla ortaya çıkan ve keramet göstermeyi marifet zanneden sözde sufileri” tenkit etmiş, kendisinin kerametle işinin olmadığını ve çok daha büyük hedeflere odaklandığını ifade etmiştir: “Nakledildiğine göre hırkalı (cübbeli bir sûfi) havadan uçarak gelmiş, şeyh el-Harakânî’nin önünde durmuş ve yere ayak vurarak şöyle demiştir: “ (Bu) devrin Cüneyd’i benim, devrin Şiblî’si benim ve devrin Bâyezîd’i benim (ben de manevî derecelere ulaşma bakımından onlara yaklaştım, hatta onları geçtim. Ya sen ne dersin ey Ebû Hasan!) (Böyle bir meydan okuma karşısında) Şeyh (el-Harakânî) de ayağa kalkmış ve ayağını yere (daha sert bir şekilde) vurarak (kerametiyle övünen ve etrafına gösteriş yapan o sûfiye): ‘Devrin Mustafa’sı (her an Hz. Muhammed Mustafa ile olanı) benim, devrin Hudâ’sı (her an Yüce Allah ile olanı) benim’ demiştir.”¹⁹ “Nakledildiğine göre (bir gün) Ömer Ebu’l-Abbâs şeyhe (el-Harakânî’ye): ‘Gel ikimiz el ele verip şu ağacı kökünden söküp atalım’ dedi. Bu ağaç öğle sıcağında bin koyunun gölge ihtiyacını karşılıyordu. Şeyh bu teklife karşı şöyle dedi: ‘Gel ikimiz el ele verip kerem sahibi Hakk’ın lütuf elini tutalım ve şu iki âlemin üzerine çıkalım, böylece cennete de cehenneme de iltifat etmiş olmayalım!’²⁰ “Bir başka zaman Şeyhu’l-Meşâyih (İbn Hafif eş-Şirâzî)²¹ onun yanına gelmişti. Şeyhin önüne su dolu bir tas konulmuştu. Şeyhu’l-Meşâyih elini suya sokup canlı bir balık çıkardı. Şeyh Ebu’l-Hasan: ‘Sudan balık çıkarmak kolaydır, sudan ateş çıkarmak gerekir’ dedi. Şeyhu’l-Meşâyih: ‘Öyleyse gel şu kızgın fırına girip oturalım, kim sağ olarak çıkacak’ dedi. Bunun üzerine şeyh: ‘Ey Ebâ Abdillah! Gel de kendi yokluğumuzda (o fırına) girelim, bakalım O’nun varlığıyla kim çıkacak?’ deyince Şeyhu’l-Meşâyih hiçbir şey söyleyemedi.”²²

el-Harakânî, toplumun sorunlarını çözmek için mücadele etmek yerine ruhbanlığı ve nafil ibadetlerle meşguliyeti yeterli gören sözde sûfileri; “Gerçi namaz ve oruç önemlidir, ama gönülden kibri, hasedi ve hırsı çıkarmak (çok) daha önemlidir”²³ diyerek tenkit etmiş ve insanlarla bir arada yaşarken kibri, hasedi, hırsı, kıskançlığı, öfkeyi, nefreti ve düşmanlığı yenmenin çok daha zor olduğunu ifade etmiştir. Bir başka sefer ise Emmî Ebu’l-Abbâsın adında kendisi de kerametler gösteren büyük bir zatın ona mürit olma isteğine el-Harakânî; “İkimiz de gidip ibadet (Allah’a kulluk) edelim, kim bu iddiada (şeyh olma, müritlerinin sayısını

¹⁹ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 601; Çiftçi, *Şeyh Ebû’l-Hasan-i Harakânî*, 163.

²⁰ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 593.

²¹ Süleyman Uludağ, adı geçen Şeyhu’l-Meşâyih’in “İbn Hafif eş-Şirâzî (ö. 371/981) “ olduğunu söylerken Çiftçi ise bu şahsın “Ebû Abdullah el-Dastânî (ö. 417/1026) “ olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Çiftçi, *Şeyh Ebû’l-Hasan-i Harakânî*, 99. Bize göre de adı geçen şahıs “Ebû Abdullah el-Dastânî” olmalıdır. Zira İbn Hafif eş-Şirâzî 371/981 yılında Şiraz’da vefat etmiş olup el-Harakânî o zamanlar henüz 19 yaşlarında genç bir delikanlıdır. Ayrıca bu menkabeden adı geçen kişinin Ebû Abdullah el-Dastânî olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü el-Harakânî, bu menkabe de ona: “Ey Ebâ Abdillah!” diyerek künyesi ile hitap etmektedir. Nitekim el-Dastânî’nin künyesinin Ebû Abdullah olduğu bilinmektedir. Bk. Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 593.

²² Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 593.

²³ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 629.

çoğaltma ve dünyevî makamlar elde etme derdinde/telaşında) bulunursa (o kişi) Allah'ı unuttur"²⁴ şeklinde güzel bir cevap vermiştir. el-Harakânî'nin savunduğu tasavvuf anlayışına göre bir şeyhin müritlerinin azlığına veya çokluğuna önem vermesi/güvenmesi doğru değildir. Çünkü ona göre "kabiliyetli bir mürit on binlerce kabiliyetsiz müritten daha hayırlıdır."²⁵ Nitekim el-Harakânî; "Müritlerinin çokluğu ile iftihar eden şeyhlerde tarikat esrarından bir tanesi bile yoktur. Onlar, içi olmayan (boş) cevizler gibidir"²⁶ diyerek sözde mürşitleri tenkit etmiştir. el-Harakânî; "Benim müridim olmamıştır (olamaz); çünkü iddiam olmadı (sayıyı çoğaltma gibi bir derdim hiç olmadı). Ben, 'Allah!' ve ' (O bana) yeter! derim, işte o kadar!"²⁷ diyerek talebelerine önemli bir mesaj vermiş ve ilerleyen süreçte kendisinin de aradan çıkartılmasını ve sadece Yüce Allah'ın rızasını elde etmek için çalışılmasını hedef göstermiştir. Zaten hakikî bir mürşit zamanı gelince "kendisinin aradan çekilmesi gerektiğini bilen ve müridin bütün ilgisini sadece Yüce Allah'a yönlendiren" kişidir.

Aynı şekilde el-Harakânî, henüz nefisini tezkiye etmeyi başaramamış bazı kimşelerin mürşit sıfatıyla ortaya çıkarak insanları Hakk'a davet etmelerini de doğru bulmamış ve onları şu şekilde tenkit etmiştir: "Naklederler ki, şeyhin yanına gelen birisi: 'Destur (izin) ver de halkı Hakk'a davet edeyim' dedi. Şeyh (el-Harakânî): 'Halkı kendine davet etme halin son bulmadıkça asla!' dedi. Adam: 'Ey Şeyh! Halkı kendine ve nefesine davet mümkün mü?' diye sordu. Şeyh dedi ki: 'Evet evet! (Bu işi daha güzel yapan) başka birisi davet eder de, bu davet senin hoşuna gitmezse, bu başkalarını kendine davet etmiş olmanın nişanı olur!"²⁸

el-Harakânî, kendisi hakkında ileri geri konuşan bazı haddini bilmez sözde sufileri ise isim zikretmeksizin şöyle eleştirmiştir: "Allah karşısında yer, gök ve dağın durduğu gibi (haddini ve yerini bilerek) durmayan kişi kimdir?" diye sormuş ve yine şu cevabı kendisi vermiştir: 'Kendini iyi gören (ibadetlerine güvenen, şımaran, giydiği cübbeye/çarşafa yahut takındığı sarığa/peçeye güvenerek insanlara tepeden bakan biri) iyi değildir. Çünkü iyi olmak (Bir) Allah'ın sıfatıdır."²⁹

Görüldüğü üzere el-Harakânî büyük bir âlim ve mutasavvıf olarak Hz. Peygamber'i kendine rehber edinmiş, sosyal sorumluluklarının farkında olmuş, sözde sûfilerin hatalarını görmezlikten gelmemiş ve onları cesaretle eleştirmiştir.

²⁴ Çiftçi, Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî, 143.

²⁵ Ebu'l-Hasan Harakânî, *Seyrû Sülûk Risâlesi*, çev. Mustafa Çiçekler, der. Sadık Yalsızuçanlar, (İstanbul: Sufi Kitap, 2006), 83.

²⁶ el-Harakânî, *Seyrû Sülûk Risâlesi*, 83.

²⁷ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 629.

²⁸ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 598.

²⁹ Attâr, *Evliya Tezkireleri*, 610.

SONUÇ

el-Harakâni, bir İslâm âlimi olarak toplumda gördüğü yanlışlara kayıtsız kalmamış, bunları tenkit etmiş, eliyle ve diliyle düzeltmek için çaba sarf etmiştir. O, bazı idarecilerin, sözde âlim ve sözde sûfilerin hatalarına tepki göstermiş, sorumluları ikaz etmiş ve bunu yaparken tatlı-sert bir üslup sergilemiştir.

el-Harakâni, dergâhına kapanan bir mutasavvıf olmamış, kendisine sorulan sorulara Kur'ân ve sünnet çerçevesinde bazen sert bazen yumuşak bazen de üstü kapalı cevaplar vermiş, hakikat arayışında olan samimi müslümanları ise dikkatle dinlemiş ve sorularını cevaplandırmıştır. Ancak kendisiyle boy ölçüşmek isteyen ukala kimselere ise anlayacakları dille hitap etmiş ve onlara unutamayacakları dersler vermiştir.

el-Harakâni, tenkit ettiği kimselerden gelebilecek tepkilerden asla çekinmemiş, kınayabileceklerin kınamalarına aldırmandan cesaretle hakkı söylemiş ve savunmuştur. Kendisini ziyarete gelenlere ve talebelerine bu düşüncelerini aktarmış, duyarlılık, farkındalık ve hassasiyet sahibi olmalarını istemiş, karşılaştıkları menfi hal ve davranışlara müdahale edip düzeltmelerini bunu yaparken de haktan ve adaletten ayrılmamalarını tembihlemiştir.

el-Harakâni, insanlardan övgü, takdir ve alkış beklememiş, cennet arzusu ya da cehennem korkusu taşımamış, Yüce Allah'ın rızasını, rahmetini ve mağfiretini kazanmayı her şeyden önemli ve öncelikli görmüştür.

KAYNAKLAR

- Âmilî, Bahâuddin Muhammed, *Keşkül*, (Farsça'ya Çev. Seyyid Ebû'l-Kâsım Ayetullâhi), İntişârât-i Tûkâ, Tahran.
- Attâr, Ferîdüddin, *Evlîya Tezkireleri*, Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Çiftçi, Hasan, "Şeyh Harakâni İle Şeyh Bâyezîd Arasındaki İlginç Manevi İlişki", *Şarkiyât Araştırmaları Dergisi*, 3/11 (2003): 22-40.
- Çiftçi, Hasan, "Mevlânâ İle Şems-i Tebrîzî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakâni", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (Mevlânâ Özel Sayısı), 6/14 (2005): 565-590.
- Çiftçi, Hasan, *Şeyh Ebû'l-Hasan-i Harakâni*, (Hayatı, Çevresi, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri) *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'î* (Çeviri-Açıklama-Metin), Ankara: Şehit Ebu'l-Hasan Harakâni Derneği Yayınları, 2004.
- Ebu'l-Hasan Harakâni, *Nûru'l-'Ulûm ve Münâcât'î*, (Çeviri-Açıklama-Metin), Haz. Hasan Çiftçi, Ankara: Şehit Ebû'l-Hasan Harakâni Derneği Yayınları, 2004.
- Ebu'l-Hasan Harakâni, *Nûru'l-'Ulûm*, Haz. Şenol Kantarcı, Ankara: 1997.
- Ebu'l-Hasan Harakâni, *Seyrû Sülûk Risâlesi*, Çev. Mustafa Çiçekler, (Der. Sadık Yalsızuçanlar), İstanbul: Sûfi Kitap, 2006.
- Uludağ, Süleyman, "Harakâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

SABIR AHLÂKININ SUFİLERDE YANSIMASI

Mesut YİĞİT*

GİRİŞ

Sabır, sözlükte “endişenin zıddı, zor durumlarda sakin olabilme, dayanma, te-laş anında nefesine hâkim olma, hapsetme” gibi anlamlarda kullanılmıştır.”¹ Sabır teriminin sûfiler tarafından pek çok tarifi yapılmıştır. Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) sabrı şöyle açıklamaktadır: “Sabır; acıyı yüzünü buruşturmadan ekşitmeden yudumlamandır.”² İbn Ata ise “sabır, belayı edeple karşılamaktır” demiştir.³ Yüce Allah’ın c.c. rızasını kazanmaya çalışan ve Hz. peygamber’in s.a.v. ahlâkını kendilerine tabi olunacak rehber ittihaz eden sûfiler, sabır ve tahammül örneklerinin en iyisini vermişlerdir. Onlar sabrı zorlanarak değil “lütfunda hoş kahrında hoş”⁴ sözünde olduğu gibi yardım gelen lütfu da kahrı da bir iltifat olarak karşılamışlardır. Yüce Allah da rızasına nail olabilmek için sabır ve tahammül ahlakını benimseyen bu taifeyi, bir mükâfat olarak her asırda takip edilen imamlar kılmıştır. Nitekim Cenab-ı Hakk Kur’an-ı Kerimde “Sabredip ayetlerimize kesin olarak iman ettikleri zaman, onların içinden, buyruğumuzla doğru yolu gösteren rehberler çıkardık” (Secde 32/24) buyurmaktadır.

Kur’an-ı Kerimde Sabır

Kur’an-ı Kerimde “Sabır” kelimesinin beş yerde, farklı türevleriyle ise yetmiş-ten fazla yerde ahlâki bir erdem olarak geçtiği ve müminlere tavsiye edildiği görülmektedir.⁵

“Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlılardan ve ürünlerden eksiltmekle sınayacağız. Sabredenleri müjdele!” (Bakara 2/155)

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, Assistant Professor, University of Muş Alparslan Faculty of Theology Department of Tasavvuf. Muş, Turkey. m.yigit@alparslan.edu.tr, ORCID orcid.org/0000-0002-9939-4235

1 Muhammed b. Ebi Bekr er-Râzî, *Muhtârus-Sihâh*, thk., Şehâbuddin Ebu Amr, 3. Baskı, (Beyrut Dâru’l-Meşâri’, 2009), 362; Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., (Kahire, Dâru’l-Meârif, ts.), 6:2391-2392.

2 İmam Ebu’l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risaletu’l-Kuşeyriyye*, thk. Ahmed Haşim es-Sülemî, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2013), 219.

3 Kuşeyrî, *er-Risaletu’l-Kuşeyriyye*, 220.

4 Yunus Emre’ye aittir. Kadir Özköse, “Nefsin Mertebeleri”, *Somuncu Baba Dergisi*, 22/183, (2016): 26.

5 Mehmet Canbulat v. dğr., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005) 567.

Yukarıda geçen ayeti kerimede Yüce Allah, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ve irşad vazifesini yürütenlere, sabır ehlini müjdelemelerini emretmektedir. Bu beşaretten sabrın Yüce Allah nezdindeki değeri, mükâfatının büyüklüğü ve sabır ehlinin kazanacağı derecelerin çokluğu rahatlıkla anlaşılmaktadır.⁶

“Ey iman edenler! Sabır ve namazla yardım dileyin. Şüphesiz Allah sabredenlerin yanındadır.” (Bakara 2/153)

Hz. Peygamber (s.a.v.) ayetin tevcihiyle önemli bir hadisenin karşısında naza sarılır ve bu ayeti kerimeyi okurdu. Bâtini amellerin en zor olanının sabır olması cihetiyle de Cenab-ı Hakk sabredenlere maiyyetini vadetmektedir.⁷

“Yoksa Allah içinizden cihad edenleri ortaya çıkarmadan ve sabredenleri belirlemeden cennete gireceğinizi mi sanıyordunuz?” (Âl-i İmran 3/142)

Sûfiler meşakkat ve ibtilaları Cenab-ı Hakk'ın marifetine ulaştıran bir merdivenin basamakları suretinde görmektedir. Bu ayeti kerimede de ancak nefislerini mücahede ile kontrol altına alabilenlerin bu marifet basamaklarına tırmanabilecekleri ifade edilmiştir.⁸

“Sizi deneyeceğiz ki, içinizden cihad edenleri, zorluklara göğüs gerenleri ortaya çıkaralım ve size ait haberleri de (söz ve iddiaları) deneyerek açıklığa kavuşturalım.” (Muhammed 47/31)

Yukarıda geçen ayeti kerimede Yüce Allah'ın müminleri cihad ibadeti ile sınyacağı bildirilmektedir. Buna göre İmam Kuşeyri de er kişinin cevherinin ancak ibtila ve imtihan ile ortaya çıkabileceğini söylemektedir.⁹

“Ve onlar rablerinin rızasını elde etmek için sabreden, namazı dosdoğru kılan, kendilerine rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda gizli açık harcayan, kötülüğü iyilikle savan kimselerdir. İşte dünya hayatının güzel sonu (cennet) sadece onlarındır.” (Ra'd/13/22)

Ra'd suresinde geçen bu ayeti kerimede de rıza makamına ulaşabilmenin ancak nefsin kötü isteklerine karşı koyabilme ile gerçekleşebileceğine işaret edilip müminler bu yönde teşvik edilmiştir.¹⁰

⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasar Ruhul-beyân tefsiri*, trc. Heyet, 8. Baskı (İstanbul: Damla Yayınları, 2004,) 2: 274.

⁷ Bursevî, *Ruhul-beyân tefsiri*, 2: 271.

⁸ Ebu'l-Abbâs Ahmed ibn Acibe, *el-Bahr'ul-Medid*, thk. Ahmed Ruslân, (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999) 1: 414.

⁹ İmam Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyri, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûni, 3. Baskı, (Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Ammetu li'l-kitâb, 2000), 3: 414.

¹⁰ Mahmud b. Abdullah Âlûsî, *Ruhul-Meânî fi Tefsiri'l-Kurâni'l- Azim ves- Seb'il- Mesâni*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.) 13: 141.

“De ki (Allah şöyle buyuruyor): “Ey inanan kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlar iyilik bulacaklardır. Allah’ın arzı geniştir. Sabredenlere mükâfatları hesapsız verilecektir.” (Zümer 39/10)

Cenab-ı Hakk dünya imtihanında karşılaştıkları eza ve cefaya katlanarak sınavlarını güzel bir şekilde eda eden sabır ehlini yüceltmıştır. Onlara hesapsız mükâfat vereceğini bildirerek inanları özendirilmektedir.¹¹

Sünnette Sabır

Hadisi şeriflerde de sabrın fazileti ve kazanımları hakkında Hz. Peygamber’in (s.a.v.) birçok açıklaması ve sabır halini tavsiyelerini görmekteyiz.¹² Peygamber Efendimiz (s.a.v.) de kerim ahlâki ve merhametinin eseri olarak her sınıf insandan gelen eziyeti, hak davası ve insanların kurtuluşu uğruna büyük bir sabırla karşılaşmıştır.¹³

“Gerçek babayığit, güreşte rakibini yenen değil, öfkelendiği zaman nefisine hâkim olan kimsedir.”¹⁴

Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) bu hadisi şerifinden anlaşıldığı üzere nefisle mücadele etme ve onun kötü isteklerini yenmeye çalışma, düşmanla savaşmadan bile daha değerli görülmektedir.¹⁵

“Yanımda bir şeyler olsaydı, onları sizden esirgemez, verirdim. Kim dilenmekten çekinir, iffetli davranırsa, Allah onun iffetini arttırır. Kim tok gözlü olmak isterse, Allah onu başkalarına muhtaç olmaktan kurtarır. Kim de sabretmeye gayret ederse, Allah ona sabır verir. Hiç bir kimseye, sabırdan daha hayırlı ve büyük bir lütufta bulunulmamıştır.”¹⁶

Hz. Peygamber s.a.v. yanında bulunan malları ihtiyaç sahiplerine verip tükettikten sonra zor durumda olanlara kendileri için daha hayırlı sonuçlar doğuracak sabrı tavsiye etmiştir. Sabrın Cenab-ı Hakk tarafından kuluna ancak bir mücadele ve gayret neticesinde ihsan edileceğini belirtmektedir.¹⁷

¹¹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 3: 272; el-Bahr’ul-medid, 5: 60.

¹² Canbulat v. dğr., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 567.

¹³ Mesut Yiğit, *Yusuf en-Nebhâni ve Şiirinde tasavvufî Unsurlar*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2018), 98.

¹⁴ Buhârî, Edeb 102

¹⁵ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilber en-Nemerî el-Endelüsî. *et-Temhid lima fil Muvatta mine'l-meâni ve'l-esânid*, thk. Said Ahmed A'râb ve Muhammed el-Fellâh, (Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1387), 6: 322-323.

¹⁶ Buhârî, Zekât 50, Müslim, Zekât 124.

¹⁷ Şihabuddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşadu's-Sârî li Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, 6. Baskı, (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1304), 3: 59-60.

“Mü’minin durumu gıpta ve hayranlığa değer. Çünkü her hâli kendisi için bir hayır sebebidir. Böylesi bir özellik sadece mü’minde vardır: Sevinecek olsa, şükreder; bu onun için hayır olur. Başına bir belâ gelecek olsa, sabreder; bu da onun için hayır olur.”¹⁸

Mümin, imani cihetten olgunlaşıp Cenab-ı Hakk’a itimadı sarsılmaz bir dereceye ulaştıktan sonra verilen nimetlere şükür, başa gelen belalara da sabredebilme erdemini yakalar.¹⁹

“Dünyada sevdiği bir dostunu aldığı zaman, (sabredip) ecrini Allah’tan bekleyen mü’min kulumun katımdaki karşılığı cennettir.”²⁰

İnsanoğluna en ağır gelen ibtilaların başında sevdiklerinin ayrılığı ile sınımanmasıdır. Bilhassa ölüm ile gelen ayrılık kişiye daha fazla acı vermektedir. Mümin imanından gelen kuvvet ile buna dayanır ve neticesinde cennet ile mükâfatlandırılır.²¹

“Allah Teâlâ buyuruyor ki: “Kulumu, iki gözünü kör etmekle imtihan ettiğim zaman sabrederse, gözlerine karşılık olarak cenneti veririm.”²²

Yine ibtila ve imtihanlarla dolu dünya hayatında kulun vücut azalarından en çok eksikliğini hissettiği gözleridir. Kişinin şikâyet etmeden buna sabredebilmesi çok zordur. İşte bunu başarabilen seçkin müminlere Cenab-ı Hakk’ın lütuf ve ihsanı bol olacaktır.²³

“Sabır dediğin, felâketle karşılaştığın ilk anda dayanmaktır.”²⁴

Dünya hayatının geçiciliğine yakinen inanan mümin kul, musibetle ilk karşılaştığı anda onu sabır ve metanetle karşılar. Cenab-ı Hakk’ın esasen kuldan istediği de musibetle ilk karşılaştığında kulun bunu rıza ile karşılamasıdır. Çünkü insanoğlu başına gelen musibetlere bir süre sonra gayri ihtiyari alışmakta ve bu musibetler sıradan bir hale bürünebilmektedir. Müminin alacağı mükâfat, karşılaştığı dünyevi ve uhrevi lütuflar, sözlü olsun veya fiili olsun Rabbinin rızası haricinde bir durumda bulunmamasına bağlıdır.²⁵

¹⁸ Müslim, Zühd 64

¹⁹ Ebu Üsâme Selim b. ‘İd el-Hilâlî, *Behcetü'n-nâzirîn*, 3. Baskı, (Cidde: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1997), 1: 82-83.

²⁰ Buhârî, Rikak 6

²¹ Hilâlî, *Behcetü'n-nâzirîn*, 1: 93.

²² Buhârî, Merdâ 7;

²³ Kastallanî, *İrşadu's-Sârî li Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, 8: 346.

²⁴ Buhârî, Cenâiz 32

²⁵ Ebu'l-Hüseyn Ali b. Halef b. Abdulmelik b. Battâl, *Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, 3. Baskı, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 3: 286-287.

Sabrın Kısımları

Sabrın sınıflandırılması noktasında birçok yol takip edilmesine rağmen hepsi aşağıdaki üç başlık altında değerlendirilebilir.

1. İbadette sabır.
2. Masiyetten uzaklaşmaya sabır.
3. Musibetlere sabır.²⁶

Sûfilerin sözlerinden ve hayatlarından sabır örneklerini bu belirtilen başlıklar altında vermeye çalışacağız.

3. 1. İbadette Sabır ve Tahammül

İnsanoğlu yaratılışı gereği ölüm gelip çatıncaya kadar sınamaya tabi tutulmaktadır. İnsanoğlundan yapması istenen ibadetler de bu sınamanın bir parçasıdır.²⁷ Yüce Allah ibadetteki imtihan ve külfet düşmanına karşı sabır silahını kuşanmamızı istemektedir.²⁸ “Ey iman edenler! Sabredin, kararlılıkta yarışın, düşmana karşı hazırlıklı olun (birbirinize dayanıp bağlanın), Allah’a karşı gelmekten sakının ki başarıya ulaşabilirsiniz.” (Âl-i İmran 3/200) Nefis ise doğası itibariyle itaat etmek istemez, ibadet etmekte zorlanır ve -Cenab-ı Hakk’ın korudukları dışında- sahibine sürekli kötülüğü salık verir.²⁹ Hatta Firavun’ un iddia ettiği rububiyet davasını her nefis kendisi için de iddia etmek ister ama buna uygun ortam bulamadığından dolayı bundan kaçınır. Buna rağmen kişide görülen kibir vb. bazı ahlâki sapmalar bunun işareti sayılmıştır.³⁰

İbadette isteksizlik çeşitli sebeplerden kaynaklanmaktadır. Bedeni ibadetlerdeki ihmal ve isteksizliğin nedeni tembellik, mali ibadetlerde cimrilik, bedeni ve mali ibadetlerde ise hem tembellik hem de cimrilik sayılabilir. Bununla mücadele edebilmek için sabredenın şu edelere dikkat etmesi gerekmektedir: Amele başlamadan önce sağlam bir niyet ve ihlâs ile hareket etmesi, Amel sırasında Yüce Allah’tan gafil olmaması ve sonrasında da ibadetini beğenme durumu olan ucub haline girmemesidir.³¹ İbadette sabır halinden makamı mahbubiyete oradan da ubûdiyet-i kâmile makamında karar kılan sûfiler sırf Allah (c.c.) rızasına kavuşmak için ibadet edilmesini önemserler.³² Râbiatü’l-Adeviyye (ö. 95/713) bir münacatında şöyle söylemektedir: “Rabbim! Eğer Cehennemden korktuğum için sana tapıyor-

²⁶ Abdülkadir İsa, *Hakaik anî't-Tasavvuf*, 12. Baskı, (ts. 2015), 265-266.

²⁷ Müllk: 67/2.

²⁸ ibn Acibe, *el-Bahr’ul-Medîd*, 1: 457.

²⁹ Yusuf: 12/53

³⁰ Hücetü’l-İslâm, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, trc: Ahmet Serdaroglu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 4: 132.

³¹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, 4: 132-133.

³² Bediüzzaman Said Nursî, *Mektubat*, 3. Baskı, (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2004), 281.

sam, beni Cehenneme at ve orada yak! Eğer Cennete girme emeliyle ibadet ediyorsam, Cennete girmeyi bana haram kıl! Yok eğer sırf senin (zatın ve rızan) için sana tapıyorsam, o zaman da baki olan Cemalini benden esirgeme!”³³

3. 2. Masiyetten uzaklaşmaya sabır

Cenab-ı Hakk'ın haram kıldığı şeylere karşı sabır, musibetlere karşı sabırdan daha üstün görülmüştür.³⁴ Buna göre şeytan ve nefsin iğvasına karşı dikkatli olmayı öğütleyen Sûfiyye, Masiyetten uzaklaşmanın pek kolay olmadığını, bunu sağlayabilecek iki ana etken sağlam bilgi ve kuvvetli imanla mücadele içinde olmanın gerekliliğini vurgulamışlardır.³⁵

Sûfiler Yüce Allah'ın (c.c.) rızasını kazanmayı temel kabul etmiş ve sırf bunun teminine yönelik olmayan sabrı da hoş görmemiş bilakis yermişlerdir.³⁶ Nitekim İmam Gazali (ö.505/1111) de sabrı zor ve kolay diye ikiye ayırmıştır. İmanı zayıf olanlarda görülen sabrın nefislerine çok ağır geldiğini söylemiş ve bunu “tasabbur” diye nitelendirmiştir. Takvaya sarılıp imani noktada daha üst seviyeye ulaşanlar için sabretmenin çok kolay bir ameliye olduğunu ve esasında sabır olarak nitelendirilen kısmın da bu tür sabır olduğunu belirtir.³⁷

Sabrın üç bölümden müteşekkil olduğunu bildiren İzzeddin Kâşânî nefsin, kalbin ve ruhun sabrı şeklinde açıklamaktadır. Sûfilerin sabırdan bahsederken genelde nefsin sabrından söz ettiklerini anlatır. (ö. 735/1334) Cüneyd-i Bağdadî'nin de r.a. şöyle söylediği rivayet olunur. “Mümin için dünyadan ahirete doğru yolculuk kolay ve basittir. Allah için insanlardan uzaklaşmak nefse ağır gelir. Nefsi bırakıp Allah'ı tercih etmek çok zordur. Allah ile maiyet (beraberlik) daha zordur.”³⁸

3.3. Musibete Karşı Sabır

Dar-ı imtihan olan bu dünyada Cenab-ı Hakk'ın kullarını çeşitli sınamalara tabi tuttuğunun şuurunda olan müminler için musibetler hafiflemektedir. Bunun farkında olan sûfiler için bu musibetler, günahlarına keffaret veya daha üst derecelere ulaşmaya vesile kabul edilmiştir. Bu inanç ile musibetler hafiflemenin de ötesinde sevinç ve sürur ile karşılanmıştır.³⁹ Feth el-Mevsilî'nin (ö. 170/786) hanımının düşme neticesinde yaralanan parmağına bakıp güldüğü, sebebi sorulunca da Yüce

³³ Feriduddin Attâr, *Tezkiretül-Evliya*, trc. Süleyman Uludağ, (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 126.

³⁴ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, 4: 118.

³⁵ Abdülkadir İsa, *Hakaik anî't-Tasavvuf*, 265-266; İhya 120.

³⁶ Attâr, *Tezkiretül-Evliya*, 82.

³⁷ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, 4: 129.

³⁸ Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, 219.

³⁹ Abdülkadir İsa, *Hakaik anî't-Tasavvuf*, 266.

Allah'ın kendisine vereceği mükâfatı düşündüğünden acısını unuttuğunu ve sevindiğini dile getirmişti.⁴⁰

İbadetler, menfi ve müspet şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Namaz, oruç vb. müspet ibadetler olarak değerlendirilirken sabırla karşılanan musibetler de menfi ibadetler olarak değerlendirilmiştir. Menfi ibadetlerin kul için büyük bir fırsata dönüşebileceği hatta sabır ve şükür ile karşılanan musibetlerin her bir saatinin bir gün ibadet sevabını temin edebileceği bildirilmiştir.⁴¹ Zünnûn Mısrî de (ö. 245/859) şöyle söylemektedir: “Belaya uğradığı halde sabır edenin haline şaşılmaz, belaya uğradığı halde buna razı olanın haline taaccüp edilir.”⁴²

SONUÇ

Başa gelen musibetleri sabır ve tahammül ile karşılayan sûfilerin bu makamda sâbit kadem olmaları Cenab-ı Hakk tarafından muvaffakiyet ve makbuliyetlerine bir işaret olsa gerektir. Çünkü sonu ecir ve sevap⁴³ ve Yüce Allah'ın rızası ile neticelenecek olan sabır halinin ancak bir tevfik-i ilahi neticesinde olabileceğinin Kur'an-ı Kerimde bildirildiğini görmekteyiz. “Sen sabret; sabır göstermen de Allah'ın ihsanı sayesinde olacaktır. Onlardan dolayı üzülme, kurdukları tuzaklardan kaygı duyma.” (Nahl 16/127) Çeşitli sınamalardan geçen mümin kulun sabır ve tahammül halinin gayret ve mücahede neticesinde kolaylaşarak sabırdan daha üstün olan rıza makamına, yine bu makamdan da üstün görülen ve Rabbinden gelen her hükmü severek karşılama makamı olarak nitelendirilen muhabbet makamına dönüştüğü bildirilmiştir.⁴⁴ Sûfiler neticede bu makamı kendileri için ulaşılması gereken hedef olarak tayin etmiş ve bu uğurda harikulade mücahede örnekleri sergileyerek inananlara yol göstermişlerdir.

KAYNAKLAR

Abdülkadir İsa. *Hakaik anî't-Tasavvuf*. 12. Baskı. ts. 2015.

Âlûsî, Mahmud b. Abdullah. *Ruhul-Meânî fi Tefsiri'l-Kurâni'l-Azim ves- Seb'il- Mesâni*. 30 Cilt. Beyrut:Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

el-Buhârî, el-İmâm el-Hâfız Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sâhihu'l-Buhârî*, thk. Ebu Suheyb el-Kermî. Riyad: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Muhtasar Ruhul-beyân tefsiri*. trc. Heyet. 8. Baskı. 10 Cilt. İstanbul: Damla Yayınları, 2004.

el-Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm. Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu Ulûmiddin*. trc: Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.

⁴⁰ Hüccetü'l-İslâm, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, trc: A. Faruk Meyan, (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 2: 617.

⁴¹ Bediüzzaman Said Nursî, *Lem'alar*, 3. Baskı, (İstanbul: Envâr Neşriyat, 2004), 10-11.

⁴² Attâr, Tezkiretü'l-Evliya, 187.

⁴³ Kur'an-ı Kerimde şöyle buyrulmaktadır. “Sabredenlere mükâfatları hesapsız verilecektir.” Zümer 10.

⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, 4: 129.

- el-Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. trc: A. Faruk Meyan. 2 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- el-Hilâlî, Ebu Üsame Selim b. 'İd. *Behcetü'n-nâzirîn*. 3. Baskı. 3 Cilt. Cidde: Dâru İbni'l-Cevzî, 1997.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abullah b. Muhammed en-Nemerî el-Endelüsî. *et-Temhid lima fil Muvatta mine'l-meâni ve'l-esânîd*. thk. Said Ahmed A'râb ve Muhammed el-Fellâh. 30 Cilt. Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387. 6: 322-323.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hüseyn Ali b. Halef b. Abdulmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 3. Baskı. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2003.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed. *el-Bahr'ul-Medîd*. thk. Ahmed Ruslân. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisanu'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Karaman, Fikret- Karagöz, İsmail- Paçacı, İbrahim- Canbulat, Mehmet- Gelişgen, Ahmet-Ural, İbrahim. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- el-Kastallânî, Şihabuddin Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *İrşadu's-Sâri li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 6. Baskı. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1304.
- el-Kuşeyrî, İmam Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Hevâzin. *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Ahmed Haşim es-Sülemî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- el-Kuşeyrî, İmam Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Hevâzin. *Letaiful işarat*. thk. İbrahim Besyûni. 3. Baskı. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Ammetu li'l-kitâb 2000.
- en-Neysâbüri, el-İmâm el-Hâfız Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Muslim*. thk. Ebu Suheyb el-Kermî. Riyad: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, 1998.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Mektubat*. 3. Baskı. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2004.
- Nursî. Bediüzzaman Said *Lem'alar*. 3. Baskı. İstanbul: Envâr Neşriyat, 2004.
- Özköse, Kadir. "Nefsin Mertebeleri", *Somuncu Baba Dergisi*, 22/183, (2016): 24-27.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebi Bekr. *Muhtârus-Sihâh*. thk. Şehâbuddin Ebu Amr, 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Meşârî, 2009.
- Yiğit, Mesut. *Yusuf en-Nebhâni ve Şiirinde tasavvufî Unsurlar*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2018.

İMAM ŞÂTİBÎ'NİN USÛL BAĞLAMINDA BİD'ATLERİ ELEŞTİRİ YÖNTEMİ

Nazım BÜYÜKBAŞ*

GİRİŞ

Sahabe döneminde Ebû'd-Derdâ'nın (r.a.) 'Allah'a yemin olsun ki! Cemaatle kılınan namazdan başka Hz. Peygamber (s. a.s.) devrini hatırlatan bir şey kalmadı'¹ ve Enes b. Mâlik'in (r.a.) bir adım daha ileri giderek " 'Lâilâhe illallah' sözünüz dışında Rasulullah (s.a.s) zamanından bildiğim hiçbir şeyi sizde göremiyorum."² serzenişinde bulunması, din adına hissedilen üzüntünün ve bozulmaların bir göstergesidir. Sonradan ortaya çıkan düşünce, davranış ve uygulamalara karşı koyma fikri hemen her alanda ama özellikle din alanında kendisini sıklıkla göstermektedir. Ümmetin birliğini ve temel değerlerini bozacak akımlardan korunmak için Kuran ve sünnete tutunmayı Hz. Peygamberin emretmesine karşın ilk asırdan itibaren hareket ve fikirlerine dayanak bulmak için hadis uydurmaçılığının başlaması, temel değerlerin etrafında yanlış telakkilerin oluşması sünnet ve bid'at adında iki zıt kavramın doğmasına sebep olmuştur. Sonradan ortaya çıkan, dinden gibi görünen ama meşru bir dayanağı olmayan bu bid'at akımlara ulema direnir. İmam Şâtîbî'nin (ö. 790/1388), bid'atleri ele aldığı şaheseri el-İ'tisâm da bid'ati konu edinir.³

Şâtîbî'nin, toplumda adeta 'sünnet' haline gelmiş bid'atlere karşı çıkması iki gurubun tepkisini çeker: zamanındaki bazı fakihler ve sufiler. Sünnet çizgisine dönüşü savunurken 'bid'atçılık, sapıklık, cehalet, devlete düşmanlık, sahâbeye ve evliyaya düşmanlık" ile itham edilir.⁴ Kendi ifadesi ile bu iftiralarda "kalplerde tiksinti uyandıracak ölçüde" ileri gidilir. Bu algıyla hasımları onun halk üzerindeki

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Tokat, Turkey nazim.buyukbas@gop.edu.tr

¹ Buhârî, "Ezân", 10.; İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1. Baskı, (Riyad, Dâru İbnî'l-Cevzi, 2008) 1: 20.

وَاللَّهِ مَا أَعْرِفُ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا إِلَّا أَنَّهُمْ يُصَلُّونَ جَمِيعًا

² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21: 345.; Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 20.

مَا أَعْرِفُ فِيكُمْ الْيَوْمَ شَيْئًا كُنْتُ أَغْهَدُهُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَيْسَ قَوْلُكُمْ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

³ Mehmet Erdoğan, "Şâtîbî'nin el-Muvafakat'ını Yeniden Okuma", *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul, Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Kültür Yayın, 2012), 2: 552.

⁴ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 27-28.; Hammâdi Ubeydi, *eş-Şâtîbî ve Makâsıdu's-Şer'i'a*, (Beyrut, külliyyetü davetil islami, 1992), 29-30; M. Hâlid Mes'ûd, *İslâm Hukûk Teorisi*, trc. Muharrem Kılıç (İstanbul: İz yay., 1997), 51, 58.

etkisini kırmayı amaçlar. Şâtîbî, bid'atle mücadelede yumuşaklığı seçse de ilmi müzakereleri Gırnata'da kıyâmetleri koparır. Bu, onun halk üzerinde etkili bir kişilik olduğunun da işaretidir. Sorgulayıcı yapısı, tarafsız ilim adamlarının yokluğu ve taassup onu zora sokar. İlim adamları ve kanaat önderlerince yürütülen bu propagandanın halk ve ilim camiası üzerinde olumsuz etki yaptığı da anlaşılmaktadır.⁵ Fukaha; dinde yapılması zor olan görüşleri savunduğunu yayar Bid'atçı kesmeye gerek yok uyarınca 'evliya düşmanı' olarak yaftalanır. Şâtîbî, insanlar, kendilerinden farklı düşünenleri çeşitli isimlerle yaftalarken, hepsine de şirin görünmeye çalışmanın Allah'ın azabına sebep olacağını, yapılması gerekenin Kitab'a ve sünnete bağlı olmak gerektiğini belirtir.

Veysel Karanî'nin ifadeleriyle iyiliği emretmenin ve kötülüğü engellemenin insanı dostlarından etse de, ağır suçlamalarla şeref ve namusa dil uzatsalar da yine de bid'atçilerin bütün durumlarını halka anlatmaktan ve bu işin hakkını vermekten vazgeçmeyeceğini söyler. Kıyamet gününde sünneti ihya edenlerden sayılmayı umar.⁶ Uğradığı tenkit ve karalamalar karşısında bid'atlere kılıf uydurmak yerine doğru bildiğinden şaşmaz ve ilim adamı olmanın gereği olarak bid'at kavramıyla ilgili temel ve detay problemleri ele aldığı el-İ'tisâm isimli eseri kaleme alır.⁷

Bu noktada Şâtîbî'nin bid'atlerle mücadeleye kalkıştığında, uğradığı başlıca ithamları burada belirtmemizin onun bid'atle mücadelesini anlamamızda faydası olacaktır:

Namazın ardından topluca dua yaptırmayı bid'at sayması⁸ ve bu duanın faydası olmadığını söylediği iddiası.⁹ Bu söylentiyi yayan kişi Şâtîbî'nin de hocası olan Gırnata müftüsü Ebî Saîd b. Lübb'dür.¹⁰ Oysa Şâtîbî'den önce de İmâm Mâlik¹¹, İmâm Şâfiî¹² Karafî¹³ gibi müctehidler de bu uygulamanın mekrûh ya da bid'at olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca namaz ardından yapılan toplu duanın o

⁵ Abdurrahman Haçkalı, Şâtîbî'de Makâsîd ve Fıkıh Usûlü Makâsîdî Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 83-89.

⁶ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 28-30.

⁷ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 43-44.

⁸ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 366-367; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Veşşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ 'ulemâ'i İfrîkayye ve'l-Endelüs ve'l-Ma'rib*, (Rabat: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye lilmemleketil-Mağribiyye-Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmi, 1401/1981), 11: 113.

⁹ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 33.

¹⁰ Veşşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, 6: 369-370; Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 349-368, 2: 603. Mes'ûd, *İslâm Hukûk Teorisî*, 107. Bu mesele üzerindeki tartışmalar için bk. Veşşerîsî, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, 6: 258.

¹¹ Abdisselâm b. Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübra li'l-İmâm Mâlik b. Enes*, 1. Baskı, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1: 44.

¹² Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990) 1: 126

¹³ Karâfî, İmâmın dua için namazdan sonra oturup beklemesini kalbine riya ve kibir sokabileceği, nefsinde büyüklük duyabileceği endişesiyle mekrûh görür. İmamlık yapanların selametleri için bunu terk etmeyi tavsiye eder. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed el-Karafî, *el-Furûk Envârü'l-Burûk fi Envâi'l-Furuk* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998) 4: 300-301

dönem için siyâsî bir yönü de vardır: Mehdî olarak anılan İbn Tumert'in kurduğu Muvahhidler devleti'nin çöküşünü durdurmak için bu uygulama devlet politikası tarzında bir uygulamaya dönüşmüştü. Bu geleneğe karşı çıkmak ölümle cezalandırılacak siyâsî ve dinî bir suç şeklini almıştı. Hatta bu uygulama ilk çıktığında Endülüs'de Ebû Abdullah b. Mücâhid ve talebesi Ebû İmran el-Mirtâli gibi Mâlikî fakihler buna hayatı pahasına karşı çıkar.¹⁴ Şâtıbî'nin bu uygulamaya karşı çıkması da siyâsî muhalefet olarak algılanmış olabilir.

Hutbede Hulefâ-yı Râşidin'in ismini sürekli anmayı hutbenin unsurlarından görmeyişinin sahabeyi redd ve rafizilik sayılması.¹⁵ Bu da Ebû Saîd b. Lübb'e sorulan bir fetvânın neticesi olmuştur. Oysa Şâtıbî, Mâlikî fakihler ve İzz b. Abdisselâm'ın¹⁶ bu uygulamanın bid'at olduğuna dair fetvâlarıyla delil getirir. Ayrıca İmâm Şâfiî¹⁷ de hutbede Allah'ı hamd ve zikir, Peygamber'e salat ve âyet-i kerime okuma dışında belirli bir şahsa dua yapmayı kerih görür. Şâtıbî'ye karşı olan Ebî Saîd b. Lübb ise bu uygulamanın Müslümanların icması ile tüm İslâm aleminde tevârüs eden bir hal aldığını ve âlimlerin de buna itiraz etmediğini delil getirir. O'na göre bu icmanın varlığı uygulamanın güzelliğine ve sahih bir aslının olduğuna delildir.¹⁸

Şâtıbî'nin bu tavrının siyâsî olmadığı, içtihadı dayandığı ve bu uygulamanın farz gibi görülmesine karşı çıktığı açıktır. Dört halifeyi imân, İslâm ve ihsan makamlarının gerçek ehli olarak anması, onları şeriatin makâsıdını en iyi bilen, usûl ve kurallarını tesis edenler olarak övmesi, onları İmâm ve örnek olarak tazimi apaçık ortadadır.¹⁹ Şâtıbî'nin bu tavrına karşı faziletleri Kur'ân ve peygamber tarafından beyan edilmiş ve canlarını din uğruna hiçe saymış sahâbenin hutbede hayırla anılmasında sakınca olması bir tarafa bunun güzel bir uygulama olduğunu söyleyenler de vardır.²⁰

Hutbede devlet başkanlarını anmaması sebebiyle onlara başkaldırmanın caiz olduğunu söylediği iddiası.

Fukahâ ve sûfiyenin halk ve siyasetteki gücünün, bazı devlet adamlarının onların nüfuzunu kullanma gayretinin bu konuda etkisi olduğu açıktır. Oysa Şâtıbî'nin içtihadı, hutbede devlet başkanlarının adını anma geleneğinin sonradan uydurulmuş bir bid'at olduğudur.²¹ Bu içtihadında da Şâtıbî ilk değildir. İmâm

¹⁴ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2: 237-238.; Mes'ûd, *İslâm Hukûk Teorisi*, 107.

¹⁵ Venşerisi, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, 6: 372.

¹⁶ İzz b. Abdisselam, *Kitâbü'l-Fetâvâ* (Beyrut: Darulmarife, 1406/1986), 47, fetvâ:16

¹⁷ Şâfiî, *el-Ümm* 1: 202-203

¹⁸ Venşerisi, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, 6: 372.

¹⁹ İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şeri'a*, 1. Baskı, (Kâhire: Dâru İbn Affan, 1997/1417) 2: 206. 4: 239.

²⁰ Venşerisi, *el-Mi'yârü'l-mu'rib*, 6: 383-384.

²¹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1: 28.

Şâfiî, İzz b. Abdisselâm ve Esbağ bu uygulamanın bid'at ya da mekrûh bir iş olduğunu savunan müçtehitlerdendir.²²

Ancak duanın makbul olduğu cuma saatinde devlet başkanlarına fitne ehline karşı üstün gelmeleri ve iyi hallerini çoğaltmalarını istemenin güzel olduğunu söyleyen âlimler de vardır.²³

Fetvâ metodunda dinde yapılması zor olanı tercih etmekle suçlanması.

Fetvâlarında, mezhepteki 'meşhur' kavle tutunması bunun sebebidir. Müftülerin 'şazz' bile olsa soruyu soranın arzusuna uygun gelenle fetvâ vermelerine bid'at ve dini yıkma yolunu açtığı gerekçesiyle karşı çıkar.²⁴ Şâtibi'nin nazarın da şeriat, kayıtsız şartsız hafifletme değildir. Öyle olsa 'teklif' diye bir şey kalmazdı. Şeriat, kayıtsız şartsız zorlaştırma da değildir. "Daima kolay geleni almak" ona göre dini yıkacak bir tavadır.²⁵ Şâtibi, kendi dönemindeki fukahayı, çözüm yerine arzulanan sonuca uygun fetvalar vererek statükolarını korumakla suçlar.

Allah dostlarına düşmanlıkla suçlanması.

Şâtibi, ilk sufilere benzemeyen ancak onlardan olduğunu söyleyen sünnete muhalif dervişlerle mücadelesi bu suçlamanın sebebidir. Bu kişilerin durumunu insanlara anlatmayı görev edinir.²⁶ Oysa Şâtibi' ilk dönem sûfilerini ehl-i sünnetin uyulması gereken önderleri olarak niteler.²⁷ Buna rağmen yaratılış gereği yanlış yapması muhtemel olan sûfi şeyhleri masum görmez. Sûfilerin hallerinin ve sözlerinin şeriat ölçüsüyle değerlendirilmesi gerektiğini savunur.²⁸ Sonraki şeyhlerin uygulamalarının ardına saklanan bazı sûfilerin Muhasibî, Cüneyd, İbrahim Havvas, ve Şibli gibi ilk sufi imamlara da muhalefet ettiğini delilleriyle gösterir.²⁹ "Sünnet tüm ümmet için delildir" diyerek şeyhlerin ayrıcalığı olmadığını gösterir. Bu hususta ölçünün "Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen sahih sünnet dışındaki her sözün alınabilir ya da terk edilebilir" olduğuna vurgu yapar. Sırf 'onlar söyledi ya da yaptı' diye onların söz ve davranışlarını kabul etmemizi gerektirecek bir delil olmadığını, aksine onların da bize söz ve davranışlarını Kuran ve sünnete arzetmemizi tavsiye ettiğini nakillerle ispata çalışır³⁰

²² Venşerisi, el-Mi'yârü'l-mu'rib, 6: 386.

²³ Venşerisi, el-Mi'yârü'l-mu'rib, 6: 386.

²⁴ Şâtibi, *el-İ'tisâm*, 2: 28.

²⁵ Şâtibi, *el-Muvâfakât*, 4: 142.

²⁶ Şâtibi, *el-İ'tisâm*, 1: 28.

²⁷ Şâtibi, *el-İ'tisâm*, 1: 98.

²⁸ Şâtibi, *el-İ'tisâm*, 1: 294-315.

²⁹ Şâtibi, *el-İ'tisâm*, 1: 212, 229-232.

³⁰ Şâtibi, *el-İ'tisâm*, 1: 240-246.

Şâtıbi'nin Bid'at Tanımı

Bid'at kelime anlamıyla geçmişte örneği olmaksızın bir şey çıkarmak demektir.³¹ Şâtıbi'nin tarifinde: Bid'at, Allah'a daha çok ibâdet etme amacıyla girilen ve sonradan ortaya çıkan şer'i olana benzeyen/dini görünümlü bir yoldur.³² Bu tanım, örf ve âdeti bid'at kavramı dışında bırakıp sadece ibâdet alanını bid'at kavramına dâhil etmektedir. Yani bir şeyin bid'at sayılabilmesi için onu ortaya çıkarıcıların bunu ibadet niyetiyle yapmaları gerekir. Şâtıbi'nin tanımından anlaşıldığı üzere günlük yaşamla ilgili yeni fikir ve uygulamalar bid'at olarak değerlendirilmez. Tanıma göre sarf, nahiv, usûlû fıkıh gibi ilimler asılları mevcut olduğu için, Kur'an'ın kitaplaştırılması gibi hususlar ise masâlih-i mürsele ile sabit olduğundan bid'at kapsamından çıkar.³³ Şâtıbi, burada maslahat-ı mürseleyi şeriatın gayelerine uygunluk, aklen kavranabilirlik, beşerî ya da dînî ihtiyaç ve gayelerin vesilelerini muhafaza arzettiği için şer'i delillerden sayan Mâlikîleri ve özellikle İmâm Mâlikî'i savunmuştur.³⁴

Tanımdaki 'şeriate benzerlik kastı' ile ibâdet amacı olmadan şer'i olana benzer şeyler de bu tanıma dahil olmaz. Meselâ ibadet amaçlı olmadıklarından ödenmesi zorunlu vergiler zekâta benzese de bid'at değildir. Un elemek için elek kullanmak gibi daha önce bilinmeyenler bid'atte ibâdet maksadını şart koşan Şâtıbi'ye göre bid'at değildir.³⁵

Bid'at tanımındaki 'dini görünümlü yol' ifadesiyle, aykırı olduğu halde 'şer'i imiş gibi' görünme kastedilir. Şâtıbi, bir belirleme olmadığı halde belirli ibâdetleri hep belirli vakitlerde yapmayı bu kapsamda değerlendirir.³⁶ Bu nedenle, Şâtıbi'nin zamanında namazların ardından dua ve cemaatle zikir yapma uygulamalarının zorunlu olarak değerlendirilmesi onları bid'at olarak anmasında etkili olmuştur.³⁷

Allah'a daha çok ibâdete yönelmeyi teşvik eden naslar olsa da 'Allah'a daha çok ibâdet etmek amacıyla girilen bir yol' sözüyle, bid'atçının ibadet koyma yetkisi olmadığı halde taabudi olan bu alanda ibadet şekilleri ortaya koyması kastedilir. Ruhbanlığın eleştirilme sebeplerinin başında bu husus gelmektedir.³⁸

³¹ Şâtıbi, *el-İ'tisâm*, 1:45.

³² Şâtıbi, *el-İ'tisâm*, 1:46-47, 192. Çok ibâdetin bid'at demek olmadığı için bk. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay Leknevî, "İbadet Hayatı ve Bid'at İlişkisi", trc: Seyit Avcı, *Diyanet İlmî Dergi*, 43/1 (2007): 77-102.

³³ Şâtıbi, *el-İ'tisâm*, 1: 46-47, 192-193..

³⁴ Şâtıbi, *el-İ'tisâm*, 1: 113.

³⁵ Şâtıbi, *el-İ'tisâm*, 1: 47

³⁶ Şâtıbi, *el-İ'tisâm*, 1: 49-50, 210.

³⁷ Şâtıbi, *el-İ'tisâm*, 2: 24.; Mes'ûd, 268.

³⁸ Hadid, 57/27

Fiilî/Davranışa dönük bid'atler gibi terkî/ihmal-yapmama tarzındaki bid'atler de buraya girer. Vâcip ya da mendûp olarak yapılması istenenleri terk eden, tembelliğinden değil de ibâhiler gibi dindarlık maksadıyla bu teklifleri terk ederse Allah'ın kabul ettiğinin zıddı ile kulluğa çalıştıkları için terkleri de bid'attir.³⁹ 'Ameller ancak tevhid hakikatine eren evliyanın derecesine ulaşamayan kimseler içindir. Hakikati keşfedenlerden teklif kaldırılmıştır' sözü de meşru olan uygulamayı terk bid'atine örnektir.⁴⁰ Şâtıbî, bu terk bid'atini savunanları şeriatın genelliği ilkesini öne sürerek eleştirmiştir. Şeriatın mükelleflerden talebi mutlak ve geneldir. Bir mükellef hangi fazilete ulaşırsa ulaşsın ölünceye kadar onun üzerinde kulluk sorumluluğu kalkmaz. Ancak tek tek şahıslara nisbetle güç yetiremeyecekleri yükümlülükler düşmüştür. Mesela kötürüm ya da kronik hastalığı olanlardan orduya katılıp savaşmaları istenmez.⁴¹

Şâtıbî'ye göre, çoğu bid'at Allah'a kullukta daha çok ibâdet maksadlı ve dini görünümü olduğundan halk arasında zahit ve veli görülenlere güvenden oluşur. Halk, veli gördükleri bu kişilerin yaptığı bid'atleri yapmayanları en takvâli insanlardan olsa bile avam sayıp onların gördüğü hakikat nurunu görmeyen kişiler olarak küçümser. Bu düşünce fıkıh ve fakihlerin güç kaybına sebep olur.⁴²

Şâtıbî'ye göre, hevâ-boş istekler ve Allah'ın şeriatini bilmemezlük bütün işlerinde onunla beraber olduğundan bid'at sahibi, genellikle her işinde bid'at işler.⁴³ Bidat tanımlamaları çok uzun olmuştur.

Bid'atin ve Bid'atçilerin Kötülüğü

Sahâbe, tâbiin ve selef bid'atlerin kötülenmesi, bid'atlerden ve bid'atçilerden uzak durulması hususunda icmâ etmişlerdir.⁴⁴ Şâtıbî, bid'atlerin kötülüğünü, aklı ve nakli delillerle açıklar:

Uhrevi maslahatlar ve ibâdetler, akıl ile kavranılması en zor olanlardır.⁴⁵ Fetret dönemlerinde Allah'a kulluk şekilleri akıllı insanlarca doğru şekilde bulunamamış, bundan dolayı önceki şerâtlardan kalan hükümler değiştirilmiştir. Bu, tek başına aklın taabbûdî alanı kavrama ya da belirleme gücü olmadığının da delilidir.⁴⁶

³⁹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1: 127-128.

⁴⁰ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1: 125-126. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2: 53-55.

⁴¹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1: 248-249.

⁴² Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1: 127-128.

⁴³ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1: 128.

⁴⁴ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1: 155-158.

⁴⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1: 78-81, 2: 301-310, *el-İ'tisâm*, 1: 54.

⁴⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*. 1: 78-81, 2: 301-310, *el-İ'tisâm*, 1: 54.

Şeriat, eksiklik ve fazlalık kabul etmez. Bid'atçı davranışıyla 'Şeriat eksiktir. Şeriatta düzeltilmesi gerekenler vardır veya bunlar düzeltilse daha iyi olur.'⁴⁷ Der gibidir.

Bid'atçı, şeriate muhaliftir. Şâri, mükelleflerden ibadet gibi talep edilenler için özel şekiller belirlemiştir. Bid'atçı daha başka yolların da olduğunu, sanki 'Allah bilir, biz de biliriz' demektedir. Bu 'Şârii bilmediği şeyleri bildiği' iddiası gibi anlaşılmaktadır. Bid'atçı Şâtıbî'nin açıklamalarına göre kendisini Şârie benzer bir konumda görmektedir. Çünkü Şâri ile beraber şeriat koyup, Şâriin yegâne şeriat koyucu olduğunu reddediyor olma konumundadır. Ömer b. Abdilaziz'in "Sünneti, aksi davranışların nelere sebep olacağını en iyi bilen (Hz. Peygamber) koymuştur" sözünü de buna örnek verir.⁴⁸

Bid'at çıkarmayı Şâtıbî, kesin olarak hevaya-boş isteklere uymak kabul eder. Çünkü akıl, şeriate uymazsa geriye hevâ kalır. "Allah'tan bir yol gösterici olmaksızın kendi hevesine uyandan daha sapık kim olabilir?" (Kasas, 28/50) âyetini delil getirir.⁴⁹

Bid'atin kötülüğüne dair akli delillerin yanında Şâtıbî, nakli delillere pek çok âyet ve hadîsten⁵⁰ örnek zikreder. Bid'at çıkarmanın kötülüğüne genel olarak delâlet eden âyetlerden birisi: "Size Kitab'ı indiren O'dur, O'nun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki onun te'vilini ancak Allah bilir." (Âl-i İmran 3/7) âyetidir. "Yolun doğrusu Allah'ındır. Yolun eğrisi de vardır. Allah dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi" (Nahl 16/9) âyetindeki 'yolun eğrisi', bid'at yollarıdır. Şâtıbî, sufi imamlardan Tüsterî'nin 'Yolun doğrusu' sünnetin gösterdiği yoldur; 'yolun eğrisi' cehenneme götüren yoldur. Bu da bid'atlerdir' sözünü de nakleder.⁵¹

Şâtıbî, sadece âyet ve hadislerle yetinmeyip sahâbe ve tâbiin sözlerini de nakleder. Bu nakiller, âlimlerin istikametini koruması gerektiği, bid'atlerin sünnet adını alacak kadar yayılacağı, Kur'an'ı beyân işlevi olan sünnetin inkâr edilip Kur'an'la yetinilmek isteneceği, bid'at zamanlarında ilme sarılmanın önemi, bir bid'atin söndürülemez bir yangından daha tehlikeli olduğu, sünnete uyan az amelîn, bid'atle çok amelden hayırlı olduğu, bid'at ehlinden uzak durmanın önemi gibi meselelere dairdir.⁵²

⁴⁷ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1: 55-56.

⁴⁸ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2: 57.

⁴⁹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1: 57-59.

⁵⁰ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1: 60-90.

⁵¹ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1: 67.

⁵² Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 1: 91-103.; Ahmed Zerrûk, *İslâm Tasavvufunun Temel Esasları*, trc: Ali Pekcan, İbrahim Aydın, Mustafa Topçu (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2015), 94-95.

Şâtîbî meşâyihin sözlerine de yer verir. Bid'atin ve bid'atçıların kötülüğü konusunda mutasavvıflardan gelen haberleri nakli delillerden sayar.⁵³ Hatta Kuşeyrî'nin "tasavvuf" ismini, sufilerin bid'atçilerden kendilerini ayırmak için özel olarak benimsediğini nakleder.⁵⁴ Kuşeyrî'nin bu açıklamalarına Şâtîbî de katılır.

Kuşeyrî, Fudayl, İbrahim Edhem, Zünnûn, Bişr el-Hafî, Cüneyd, el-Hakîm et-Tirmizî, İbrahim el-Havvas, Ebû Süleyman ed-Dârânî, Hamdûn el-Kassâr, Sehl et-Tusterî gibi meşhur kırktan fazla şeyhin sözlerinden bid'ati kötülükten nakiller yapar. Şâtîbî, zikrettiği şeyhlerin çoğunun âlim, fakîh, muhaddis olup dinin esaslarının ve ayrıntılarının kendilerinden öğrenildiğini özellikle belirtir.

Bid'at'ın kötülüğü gibi bid'atçının de zararı kesindir.⁵⁵ Şâtîbiye göre bid'atçıların ilk özelliği kalplerindeki eğrilik, yani doğrudan sapma, müteşâbihlere uymadır. Şâtîbî ilimde derinleşenlerin bid'atçı olamayacağını, ancak sürpriz olarak tesadüfi bid'at işleyebileceklerini düşünür.⁵⁶ Ancak, şer'î kâideleri bilmeyen, müctehid olmayan, buna rağmen taklit edilme arzusuyla hüküm çıkarma heveslisi olanın bid'ate düşmesini daha muhtemel bulur. Çünkü hevası vardır ve şeri esasları bilememektedir. O, böyle yapmakla en üst zevk olan liderlik zevkini arzular.⁵⁷ Liderlik tutkusu ve boş isteklere bir de -zannınca- görüşünün şer'î delile dayandığı eklenince kalbine yerleşen bid'at kolay kolay ondan ayrılmaz.⁵⁸

Şâtîbî, bid'atçıye saygı gösteren kimseleri eleştirir. Bu tavrı, İslâm'ın yıkılmasına yardımcı olmakla niteler. Bu durum ya halkın da bu saygıyı göstermelerine ve bid'atçının, faziletli olduğuna ve yolunun iyi olduğuna inanmalarına yol açar. Bu da ehl-i sünnet yerine bid'atçıların bid'atine uyulmasına sebep olur. Ya da bid'ati sebebiyle itibar gören yeni bid'atler oluşturmaya teşvik edilmiş olur. Her iki durumda da bid'atler diriltilmiş, sünnetler öldürülmüş olur.⁵⁹ Aksine Bid'atçının dünyada cezalandırılması gerektiğini "Buzağıyı (tanrı) edinenler var ya, işte onlara mutlaka Rablerinden bir gazap ve dünya hayatında bir alçaklık erişecektir: Biz iftiracıları böyle cezalandırırız" (A'râf, 7/152) âyetine dayanarak ifade eder.⁶⁰

Ulemanın söyledikleri şeylerin tamamından Şâtîbî, bid'atçilere karşı şu uygulama ve yaptırımları kaynaklardan çıkarmıştır:⁶¹ Hz. İbn Abbas'ın yaptığı gibi İrşat, nasihat, eğitim ve delil ortaya koymak, insanları bilinçlendirmek ve uyarmak, sa-

⁵³ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 104-146.

⁵⁴ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 104 bk. Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyri*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 12.

⁵⁵ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 156-158.

⁵⁶ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 159.

⁵⁷ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 162.

⁵⁸ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 163-166.

⁵⁹ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 129-130, 140.

⁶⁰ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 140, 145.

⁶¹ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 184, II 66-67.

habenin yaptığı gibi ilişkiyi kesmek, ilişkiyi kesmenin yolu olarak ziyaret etmemek, onlarla evlenmemek, şahitlik ve rivayetlerini kabul etmemek, idareci ya da imam yapmamak, sürgüne göndermek, hapsetmek, Hz. Ömer'in yaptığı gibi dayak cezası vermek, Hz. Ali'nin yaptığı gibi silahlananlarıyla savaşmak, ibahiye ya da hululiyeye gibi inanç sahiplerini tekfir etmek, propagandasında ısrar edene ölüm cezası vermek, bunun sonucunda cenaze namazının kılınmaması, Müslüman mezarlığına defnedilmemesi, Müslümanlara mirasçı olamaması.

Makâsîd Şeria Esasına Göre Bid'at

Şâtîbî bid'atleri zarûriyyât, hacîyyât ve tekmîliyyat alanlarına göre de derecelendirir.⁶² Zarûriyyâta zarar veren bid'at, büyük günahdır. Bid'atle mücadeleyi zaruri maslahatlardan dinin korunması kapsamında değerlendirir. Bid'atin ana sebebi de dinin maksatlarını ve Şâriin kastını bir kenara bırakan mükellefin kendi hevasına uyması olarak görür.⁶³ Şâtîbî bid'atçileri Şâriin makasidına uymayan yorumlarını eleştirir.

Bid'atin, dinin zarurilerinde olanına örnek, "O'na daha yakın olacağım" diye evlenmek, geceleri uyumak gibi Allah'ın helal kıldığını haram kılmış olmaktadır. Âhirete yönelme amacıyla bile olsa, Allah'ın helâl kıldığını haram kılma yasaktır. Allah'a daha yakın olacağım diye bazı mistik uygulamalarda görülen insanın kendisine işkence etmesi ya da herhangi bir organı işe yaramaz hâle getirmek haramdır.⁶⁴

Her bid'at ya şerîate ilave veya ondan eksiltme, ya da bir aslı bozmadır.⁶⁵ Bütün bid'atlar, Allah'ın koyduğu sınırı aşmaya nisbetle büyüktür. Ancak birbirine nisbetle büyük ve küçük olabilir. Yine de bid'at hafife alınmamalıdır. Aksine bid'atin şerîat ile çatışma içinde olduğu unutulmamalıdır. Bid'atin dışındaki günahlar ise böyle değildir. Günahkâr kimse dinin hükmüne aykırı davrandığını Allah'a ikrar ve itiraf etmektedir.⁶⁶

Bazı bid'atları küçük olarak değerlendirmenin şartları;

Bid'atı devamlı olarak yapmamaktır. Bid'atı ısrarla yapanlar, onu yapmayı ayıplar, cahil olmakla suçlar, bid'atçı olmayı reddeder. Kendisine uyulan önder kimselere muhalefet ederler.

Başkalarına yaptığı bid'ate uymaları için çağrıda bulunmamaktır.⁶⁷

⁶² Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 60.

⁶³ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 70.

⁶⁴ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 48-59.

⁶⁵ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 74-75.

⁶⁶ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 80.

⁶⁷ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 81.

Bid'atın toplulukların olduğu veya dinin ana kurallarının ortaya konulduğu yerlerde yapılmamasıdır.⁶⁸

Küçük bir bid'at ilim ehline uyulduğu zaman, sahibine göre büyük olur. Çünkü cahil "Eğer bu davranış günah olsaydı, alim onu yapmazdı." der. Âlim, bid'atı açıktan işlerse, cahil bunu, Allah'a yaklaştıran bir şey zannedecektir. Bu açıdan bid'at, günahattan daha şiddetlidir. Bir günah'ı işleyen kimseye uyulmadığı olur. Bid'at ise böyle değildir. Bid'atını açıktan işlediği zaman, kendisine uyulmasına vesile olur.⁶⁹

Bu yüzden Şatibi âlimlerin, tebliğ vazifesini söz, fiil ve takririyle yaparsa gerçek vâris olacağını, aksi halde âlimler yüzünden halkın bid'atlere dalacağı uyarısını yapar. Çünkü âlimin işlediği hatanın hata olduğu bilinecek olursa, o şey insanların gözünde küçülecek ve onu işlenmede cüretkâr olacaklar ya da dinî bir ruhsat olduğunu düşünebileceklerdir. Bu durumun dini yıkabilecek özellikte olduğunu açıklar. Bu endişelerle tebliğ görevi olan âlimlerin fiillerinin sözlerine uyumlu olmasının, beyân makamında bulunan herkesin söz ve davranışlarını kontrol etmesinin zorunlu olduğunu belirtir.⁷⁰

Bid'atı küçük görüp, basit algılamamaktır. Günahı hiçe saymak, günahattan büyüktür.⁷¹

Bid'at Çeşitleri: Hakikî ve İzâfî Bid'at

Gündelik iş ve davranışları da bid'at kavramının içine dâhil edenler her yeniliği bid'at kapsamına sokunca, bid'atı hasene ve seyyie kısımlarına ayırmak zorunda kalmıştır. Hasene olan bid'at gerçekte bid'at olmayıp sözlük manasıyla bid'attır. Şatibi, bid'at-ı hasene ve bid'at-ı seyyie ayrımını kabul etmez. Bid'atı bir bütün olarak görür. Bid'atı hakiki ve izâfî bid'at olarak yeniden tanımlar:

Hakiki (mutlak) bid'at, ne Kitap, sünnet, icma gibi şer'i bir delile, ne de ilim adamlarının araştırmalarına göre genel ya da detaylı muteber bir istidlale/aklı delile dayanmayan bid'attır. Şatibi'nin bu tanımına göre hakiki bid'at bid'atçıye göre bir delile dayandırılmaya çalışılsa da tamamen uydurma ve asılsızdır.

İzafi (göreceli, nisbi, eklemeli) bid'ate gelince bir yönüyle tüm ibadetler gibi delillerle ilişkili olup bu yönüyle bid'at değildir. Diğer yönden ise delillerle ilişkili hiçbir durumu yoktur ve hakiki bid'at gibidir. Aslı şekli bid'at değilken sonradan kendi hevasıyla onda olmayan şeyleri eklemelerle bid'atlaştırılan şeydir. Bu sebeple bu tür bid'ate "izâfî bid'at" denir. İzafi bid'atı de ikiye ayırır: Birincisi hakiki bid'ate yakın olan izâfî bid'attır ki neredeyse hakiki bid'at sayılır. Diğer neredeyse hâlis

⁶⁸ Şatibi, *el-İ'tisâm*, 2: 82-84.

⁶⁹ Şatibi, *el-İ'tisâm*, 1: 177-180.

⁷⁰ Şatibi, *el-Muvâfakât*, 3: 290-297; 4: 253-259

⁷¹ Şatibi, *el-İ'tisâm*, 2: 85-86.

sünnet sayılacak kadar hakiki bid'atten uzak izâfî bid'attir. Hakiki bid'ate düşmek için bu tür bid'atten de kaçınmak gerekir.⁷²

Şâtibî ameli yönden bid'atin teklîfi hükümlere göre vâcip, haram, mendup, mekruh ve mübah bid'atler şeklinde tasnifine de karşıdır.⁷³ İbn Abdisselam⁷⁴ ve öğrencisi Karâfi⁷⁵ bid'ati bu şekilde hüküm açısından beşe ayırarak incelemiştir. Şâtibî bu tasnifi naklettikten sonra bu ayrımı anlamsız bulmuştur. Karâfi'ye ve İbn Abdisselam'a verdiği cevap; bu taksim, şer'i delili olmadığı, kendi içinde çelişkili olduğudur. Çünkü bir şeyin vacibliğine, mendûpluğuna ya da mübâhlığına bir delil varsa o bid'at olmaz. Bid'at kelimesini geniş manâsıyla anlarsak bunları, Bid'at-ı hasene diye isimlendirebiliriz.⁷⁶ Şâtibî, İzz b. Abdisselam ve Karâfi'nin saydığı örneklere de itiraz eder ve onları maslahat-ı mürsele deliline dâhil eder⁷⁷ ya da asıllarının kitap ve sünnette olduğunu, maslahat-ı mürsele ve istihsan deliliyle açıklanabilecek durumda olduklarını söyler.⁷⁸

5. Bid'atçilerin Bid'atlerini Yayma Yolları

Şâtibî, bid'at ehlinin istidlal yollarını şöyle sayar:

Zayıf ve uydurma hadislere dayanırlar.⁷⁹ Herkesin iddialarında kendi görüşlerini birtakım delillerle ispat etmesi gerektiği gibi her bid'atçı de kendisini sünnete bağlı göstermeye çalışır.⁸⁰

Maksatlarına uymayan hadisleri akla ve delilin gereğine uygun olmadığını iddiasıyla reddederler. Halk sünnetin ve ehl-i sünnetin peşinden gitmesin diye halkın duyacağı şekilde bu fetvâları kötülerler.⁸¹ Sahih Hadislerin Kur'an'la çeliştiği veya birbirleriyle çeliştiği veya manalarının yanlış olduğu ya da akla aykırı olduğunu iddia ederler. Bu çelişki iddialar ve çözümleri için İhtilâfü'l-hadis kitaplarına bakılabilir.⁸²

⁷² Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 1: 287

⁷³ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 1: 196-199; Venşerisi, 1: 357-359.

⁷⁴ İzz b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm* (Şam: Dâru'l-kalem, trs), 2: 172-173.

⁷⁵ Karâfi, 4: 221.

⁷⁶ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 1: 200-204.

⁷⁷ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 2: 122-136.

⁷⁸ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 1: 200-207.

⁷⁹ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 1: 229.

⁸⁰ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 1: 225.

⁸¹ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 1: 234

⁸² Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 1: 249-250

Kuran ve sünneti anlamaya yarayan Arapça ilmini bilmedikleri halde Arapça olan Kur'ân ve Sünnet hakkında yalan yanlış şeyler uydururlar, ilimde yeterli seviyede olan kişilere muhalefet ederler. Kendilerine çok güvendikleri ve kendilerini içtihat ehli gördükleri için böyle yaparlar.⁸³

Muhkemler yerine müteşabihlere saparlar.⁸⁴

Delillerin anlamlarını çarpırırlar.⁸⁵

Bâtini olanları çok açık olan hükümleri aklın kabul etmeyeceği şekilde te'vil eder. Gördükleri tepki yüzünden hedeflerine ulaşmak için hile yollarına başvururlar.⁸⁶

Şâtibî'ye göre bid'atleri yayma yollarından birisi de şeyhe ya da alime delilsiz uymadır. O'na göre davranışla ilgili bozulmayı özel olarak âlim/bilgin kişiler yapar. Çünkü Âlim kimse sözü ile insanlara fetvâ verdiği gibi, yaptığı ile de fetvâ verir, insanlar bir âlimin aykırı bir şey yapmakta olduğunu görünce, kendilerinde o işin caiz olduğu inancı meydana gelir. Halk, hakkında iyi düşünce beslediği âlimin yaptığını yapar ve onun yaptığının caiz olduğuna itikad eder. Netice itibariyle âlimin davranışı halka göre sözü gibi delildir. Böylece halk, hem o amelin caiz olduğuna inanır, hem de delilinde şüpheye düşer.

Halktan bir kimse hükmünü bilmediği bir şeyi yaptığı zaman karşı çıkan alimler olmazsa onun meşru olduğuna inanır.⁸⁷ Küçükler gördükleri şeylere göre yetişirler. Gördüklerinin caiz ve meşru olduğuna inanırlar.⁸⁸

Masum olmayan kimselerin delilsiz taklidinin tahrif sebebi olduğunu açıklayan Şâtibî, bunu âlimin herhangi bir mesele hakkında ictihâdını müntesiplerinin, kesin isabetli olduğunu düşünmesine ve sırf o içtihadı ters düşüyor diye sahih bir hadîsi reddine bağlar. Oysa müctehid hata da, isabet de edebilir. Taklidin caiz olabilmesi için, konu hakkında Rasûlullah'tan (s.a.s.) gelen nasslar hep aranmakta olacak, taklit edilen müctehidin görüşü hilafına sahih bir hadîsin ortaya çıkması halinde, taklidin terkedileceğine dair bir azim bulunacaktır. "Allah'ı bırakıp hahamlarını, ruhbanlarını rablar edindiler" (Tevbe 9/31) âyeti hakkında "Onlar (yahudi ve hıristiyanlar) din adamlarına tapmıyorlardı; ancak din adamları kendilerine bir şeyi helâl kıldığı zaman, onu kendilerine helâl görüyorlar, kendilerine bir şeyi haram kıldığı zaman da onu kendilerine haram sayıyorlardı"⁸⁹ uyarısı unutulmamalı,

⁸³ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 1: 240

⁸⁴ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 1: 243

⁸⁵ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 1: 252-254.

⁸⁶ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 1: 255-260.

⁸⁷ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 2: 112-114, 120.

⁸⁸ Şâtibî, *el-İ'tisâm*, 2: 117.

⁸⁹ Tirmizî, "Tefsîr", 9

iyi halleriyle bilinen sûfîlerin ve alimlerin sözlerini şaşmaz doğrular saymamalıdır.⁹⁰

Şâtîbî'ye göre âlimin ya da şeyhin zellesinden sakınmanın yolu; hakkında iyi niyet beslenen bu kişilere kendini tamamen kaptırmamak, hatalı olduğunu düşündüğümüz alim ya da şeyhe karşı da inadlaşmaya varmamak için tamamen katı ve sert davranıp, onu tümünden terketmemektir.⁹¹ “Âlimin zellesi, aslında küçük günah olduğu halde büyük bir hal alabilir” denmesini tekrar tekrar hatırlatır.⁹²

Bu konuyla alakalı olan ve bid'atleri yayan bir başka mesele de hüsnüzandır. Sahâbe, pek çok konuda Rasûlullah'ın fiiline ona olan hüsnüzanla tâbi olmuştur: Namazda iken pabuçlarını çıkarmaları böyle olmuştur. Sıradan bir müslümana karşı bile hakkında kötü zan beslemeye sebep olacak emareler olsa da hüsnüzan beslemek hiç kuşkusuz istenmektedir. Ancak, aşağıdaki durumlar sebebiyle, birisine hüsnüzan ile “uyma” şer'an muteber olmayabilir:

'Fiili dinî mahiyette işlemiştir' şeklinde hüsn-i zan bulundurmak. Sırf bu hüsnüzan üzerine hüküm binasına gidilemez. Kendisine uyulan kişi, bir vakitte sakalını tutsa, ona uyan kimse de, bu hareketleri ibadet kastı ile yapmıştır düşüncesine binaen, aynen onun yaptığı gibi bu hareketleri yapmaya koyulsa, bu uyan kişi, Şâtîbî'ye göre, uyulan kimsenin o hareketleri dünyevî bir düşünceden dolayı, yahut bilinçsiz bir şekilde yapmasının mümkün olabileceğini düşünmediğinden 'ahmak' sayılmalıdır.⁹³

Eğer âlimin fiile ya da terke yönelik kastının taabbûdilik olduğuna karineler delâlet ediyorsa, böyle bir fiile uyulamayacağını savunanlar, o âlimin masum olmaması sebebiyle, fiillerinde hata, unutma ve hatta kasten isyan olabileceğini söyler. Bu yüzden “İlmin en zayıfı görmektir” yani, “falânı şöyle yaparken gördüm” demektir” demişlerdir. İyâs b. Muâviye, “Fakîhin amelîne bakma; aksine sen ona sor, o sana doğrusunu söyler” demiştir.

Şâtîbî, zannı galibin, ahkâm konusunda dikkate alınmasından hareket edenlerin bir âlimin, fiil ya da terke yönelik kastının karinelerle ortaya çıkması durumunda sürekli tekrarlarla birlikte, kendisinin de sözüne uyulan kimse olması halinde fiiliye uymanın caiz olacağı görüşünde olduklarını söyler.⁹⁴ Kendisine uyulan kimsenin fiilini dünyevî kasıtle mı yoksa uhrevî kasıtle mı işlemiş olduğunun ortaya çıkmaması veya karineler yoluyla da fiilin işleniş şeklinin belirlenmemiş olması halinde, karineler bulunmadığından, hata, gaflet vb. ihtimali güçlenmektedir. Şâtîbî, dinde ihtiyat prensibi gereği doğru olanın, taklit edilecek fiilin hükmünü sormak ve böylece durumu aydınlatmak, ancak ondan sonra uyma yoluna gitmek

⁹⁰ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 1: 73.

⁹¹ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4: 168.

⁹² Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4: 169-171.

⁹³ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4: 281- 282.

⁹⁴ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4: 285.

olacağını, “Fakihin ameline bakma; aksine sen ona sor, o sana doğrusunu söyler” sözünün yerinde olduğunu belirtir.⁹⁵

Bid'at yayma yollarından biri de hüsnüzannın ileri dereceye ulaşması sonucu müçtehide, şeyhe, mezhebe, tarikate bağlılıkta fanatikliktir. Mezhep bağlılığında aşırı olmak, bazen insanların inkâr edilmemesinde görüş birliği ettikleri şeyi inkâr etmeye götürür. Onun söz ve davranışlarının yanında sahih hadise veya bir başka âlimin fetvâsına ilgi göstermezler. Bununla beraber Şâtîbî, yaygınlaşıp meşhur olur ve insanları onu dinden zanneder, hatayı dinde hüccet sayar diye selefin de âlim kimsenin hatasından sakındırdığını ve âlimin hatasını dini yakan şeylerden saydığını ısrarla vurgular. Burada hüküm verecek hakem, dindir. Âlim kimsenin sözleri de din'e sunulur.⁹⁶

Şâtîbî, insanların Allah'ın “...dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele” âyetinden haberleri yok gibi davrandıklarından dert yanar. “Âlimlerin ihtilafı rahmettir” sözüne sarılarak kendisine karşı olan bu kişilerin, kendi arzularına uygun düşecek bir içtihat bulana kadar araştırdıklarını söyler.⁹⁷

Allah Tealâ “Biz babalarımızı bir din üzere bulduk, biz de onların izinden gidiyoruz” (Zuhur 43/23) diyen toplumları kınamıştır. Tutundukları delil babalarıdır. Çünkü babaları onlara göre akıllı kimselerdi ve doğru olmasaydı babaları o din üzere bulunmazlardı. Şâtîbî'nin düşüncesinde sâlih kişiler oldukları söylenen kimselerin davranışlarını bid'atin meşruiyetine delil getirenler de bunun bir benzeridir. Onlar bu zâtların yaptıkları şeyleri bilerek mi bilmeyerek mi yaptıklarına bakmazlar. Bu durumda olan kimseler, bir delilden kaynaklanan şüpheden dolayı mezhebine muhalif olan şeyi hemen reddeder, üzerinde bulunduğu yola taassup derecesinde bağlı kalır.

Müslümanların ihtilafa düşme sebeplerinden, gerçeğe aykırı ve bozuk da olsa geleneklere, babalardan ve şeyhlerden görülene uymak yerine Şâtîbî, yapılması gereken şeyin, inceleyip araştırmak ve yapmakta olduğu fiil bâtil ise ondan sakınmak olduğunu vurgular.⁹⁸ İlim adamları, doğruya ulaşmada sadece yol göstericilerdir.⁹⁹

Şâtîbî, bid'at yollarından biri olarak da aşırı yüceltme ve ilahlaştırmayı örnek verir. Mağribli el-Mehdi'ye uyanların durumu da böyledir. Mehdiliğini/imâmetini kabul eden öğrencileri vasıtasıyla halktan biat alan İbn Tûmert, Şâtîbî'ye göre sade-

⁹⁵ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4: 277-286.

⁹⁶ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 355-377.

⁹⁷ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 355-377.

⁹⁸ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 169-184

⁹⁹ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 321-322.

ce kendisine itaat edip yolundan gidenleri Muvahhidler olarak adlandırmış, diğerlerini kâfir saymıştır. Mağrib'deki bid'atlerin pek çoğunu ona nisbet etmiştir.¹⁰⁰

Şeyhlerine gösterdikleri ta'zim ve saygıda aşırı gidenleri bid'atçilerden gören Şâtîbî, Onların hak etmedikleri mertebeye yükseltildiğini, bu gruptakilerden ılımlıların bile “şeyhinden daha büyük bir velinin olmadığını” iddia ettiğini belirtir. Bu inanış Şiîler'in mâsum imam anlayışına benzediğinden eleştirilmiştir.¹⁰¹ O'na göre bu tasavvufa sokulmuş bir bid'attır. Çünkü sonrakiler, hiçbir zaman öncekilerin (sahâbenin) derecesine ulaşamazlar. Şâtîbî, buradan hareketle velîliğin mühürü/hatm-i velâyet anlayışını eleştirir. Bunu büyük bir cehalet, aşırı saygı ve inanç taassubu sayar. Şâtîbî, şeyhler hakkındaki bu ifrat tavrı İmâmiyye Şiası'nın ve Hristiyanlar gibi önceki milletlerin tavrı olarak görür. Rasûlullah (s.a.s.) 'ın “Siz, sizden öncekilerin yollarına karşı karşı uyacaksınız”¹⁰² sözünü, hristiyanların Hz. İsa hakkında aşırı gittikleri gibi şeyhler hakkında aşırıya kaçılmasına örnek verir.¹⁰³ Nitekim Hucvirî gibi sünni sufiler de nebinin veliden üstünlüğüne vurgu yaparken aslında velinin nebiden üstün olduğu iddiasını ortaya atan bazı gruplar yüzünden uğradıkları ithamlara cevap vermeye çalışmaktadırlar.¹⁰⁴

Bid'atleri yaymak için sâlihlerin ya da meşhur alimlerin ismini kullanmak da bu davranışın devamı sayılır. Bid'atin meşru/şer'i şeylere benzer yönleri vardır. Bid'atçı onu sünnete benzetmek için yapar. Böylece o, bununla başkasına sünnet işliyormuş izlenimini verir ya da işlediği bid'at kendisine sünnetmiş gibi gelir. Çünkü insan meşru olana benzemeyen bir şeyin peşinden gitmek istemez.¹⁰⁵ Bu sebeple bid'atçinin hayırlı insanlar içindeki makam ve mevki bilinen bir şahsa uyduğunu iddia ederek de olsa meşru gibi görünen şeylerle bid'atini desteklediği görülür.¹⁰⁶

Salih kişilerin isimlerini kullanma uygulamasına Şâtîbî, peygamberi rü'yâda görme iddialarını da ekler. Şâtîbî'ye göre “Biz, Hz. Peygamberi (s.a.s.), filan peygamberi veya sâlih kişiyi rü'yâmızda gördük. Bize: ‘Şunu terk et, şunu yap’ dedi” tarzı şeyler, mutasavvıfları ahlâk ve amellerinde değil de daha çok dış görünüşlerinde taklit eden kimselerde görülür. Halbuki Peygamberlerin gördükleri rü'yâ dışında hiç kimsenin rü'yâsı ile asla şer'i bir hüküm verilemez.¹⁰⁷

¹⁰⁰ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 174-176; Arif Aytekin, “İbn Tûmert”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999) 20: 425-427.

¹⁰¹ Ateş, Süleyman, “Kutub”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002, 36: 499.

¹⁰² Buhârî, “İ'tisâm”, 14, “Enbiyâ”, 51; Müslim, “İlim”, 3.

¹⁰³ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 261.

¹⁰⁴ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 31-33; Zerrûk, *İslâm Tasavvufunun Temel Esasları*, 230.

¹⁰⁵ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 48

¹⁰⁶ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 1: 48-49.

¹⁰⁷ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 93.

Din adına halkın anlayamayacağı şeyler konuşmak, dini bilgileri anlaşılabilir tarzda bilmece gibi konuşmak da Şâtîbî'ye göre, dinde sonradan çıkarılmış şeylerdendir. Bu durum makasid teorisi açısından Şâtîbî tarafından Arabilik ve ümmilik yani kolay anlaşılır olma ilkesine aykırı bulunur. Din alanında karmaşık olarak anlatılan şeyi duyan kimse:

Ya onu gerektiği gibi anlayamayacaktır ki genellikle böyle olur. Bu durum, kişiyi hakkı yalanlamaya veya bâtıl bir iş işlemeye götürür.

Veya anlatılan şeyden hiçbir şey anlamaz. Konuşan kimse ilmin hakkını verip onu korumamış olur. Rasûlüllah (s.a.s.) ilim adamlarının şer ve fitnenin yayılmasına sebep olan kapalı meseleleri konuşmalarını yasaklamıştır.¹⁰⁸

İmâm Buhârî bu konuya şu ünvanı vermiştir: “anlamıyacıkları endişesi ile bilgiyi belli kimselere mahsus kılıp başkalarına bildirmeme bölümü.” Buhârî daha sonra Hz. Ali'ye dayandırdığı şu rivâyete yer verir: “İnsanlara anlayacakları şeyi söyleyiniz. Allah'ın ve onun Peygamberinin yalanlanmasından hoşlanır mısınız?”¹⁰⁹ İnsanlar anlayamadıkları sözlere muhatap olduklarında fitneye düşer, yanlış yorumlar ve layık olmadığı manaları yüklemiştir.¹¹⁰ Nitekim et-Tusterî de “iki yüzcü yıldan sonra kimin hafızasında sözlerimizden bir kısım bulunursa, onu hemen imha etsin. Çünkü böyle bir dönemde insanların zahitliği amelden söze intikal etmiş, mabutları da karınları olmuştur” derken tasavvufun inceliklerinin ehli olmayanlara verilmesini, bu şekilde çıkar elde etmek için bu bilgilerin etrafa yayılmasını eleştirmiştir. Bunları yol kesen eşkiyalara silah satan kimselere benzetmişlerdir.¹¹¹

SONUÇ

Şâtîbî, yaşadığı toplumda bid'at olarak gördüğü konuları bir usûlcü olarak sağlam temellerle ele alıp tartışmıştır. Kınayanların kınamasına ve toplumun baskısına takılmadan hakikati aramıştır. İtisam adlı eserinde bid'atleri ve bid'atçileri, onların yöntemlerini, bid'at sebeplerini ve yayılma yollarını, dine verdikleri zarar konusunda halkı ve âlimleri uyarmak için ayrıntılı şekilde sınıflandırıp onlarla mücadelede orijinal bir eser yazmıştır.

Tenkite delillere dayanmaya, ılımlı bir yol izlemeye, muhatapları tarafından kabul gören isimlere yer vererek karşı tarafı ikna etmeye çalışmıştır. Bid'atin, bid'atçı tarafından dinin emri gibi algılanması yönüyle günahattan farklı oluşuna ve günahattan daha tehlikeli oluşuna, bid'atçinin ve bid'atin ümmeti bölme ve tefrika tabiatına, hakkı batıl, batılı hak göstermesine dikkat çekmiştir. Bid'atçıyı, ikna ve irşad basamağından başlayıp onlardan uzaklaşma ve cezalandırma yoluna varana kadar, çeşitli mücadele yöntemlerinden bahsetmiştir. Bid'atçileri tenkit noktasında

¹⁰⁸ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 16-17.

¹⁰⁹ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 18-19.

¹¹⁰ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, 2: 16-20.

¹¹¹ Zerrûk, s. 39.; 270.

onlara hürmet edilmemesine, yaptıklarının ümmetin geniş halk kitlelerinde kabul görmemesi için önem vermiştir. İbadetlerde selevin yoluna tabi olmayı esas kabul etmiştir. Özellikle âlimlerin peygamber varisi olmaları cihetiyle sadece sözle değil, temsil yönüyle de bid'atlerle savaşmalarına değer vermiştir.

Şâtibi'nin yaklaşımından selevin çizgisi büyük önem taşır. Dinin öğrenilmesi ve alınması konusunda onları örnek almak sadece önce yaşamış olmaları sebebiyle değil, çizgilerinin dayandığı delillerin sünnetin gösterdiği çizgide olması sebebiyledir. Yapılması gerekenin sağlamlığı kesin olarak bilinen delillerle selevin çizgisinde Kur'an ve sünnetle desteklenmiş bir din anlayışını geliştirmek olduğuna inanır.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aytekin, Arif,. "İbn Tûmert". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 425-427. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Ateş, Süleyman. "Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 499. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhâri, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*. Beyrut: Daru İbn Kesir, Beyrut 1987/1407.
- Erdoğan, Mehmet, Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Şâtibi'nin el-Muvafakat'ını Yeniden Okuma ve Anlama, Dini ve Felsefi Metinler: Algılama (Editörlü Kitap), 2012, cilt: II, s. 547-558,
- Haçkalı, Abdurrahman. *Şâtibi'de Makâsîd Ve Fıkıh Usûlü Makâsîdi Düşünce ve Delil Teorisine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Şifâi's-sâilli tehzibi'l-mesâil*. İstanbul: 1958
- İzz b. Abdisselam. *Kitâbü'l-Fetâvâ*. Beyrut: 1406/1986.
- Kavâidi'l Ahkâm fi Mesâlihi'l Enâm*. Şam: Dâru'l-kalem, trs.
- Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddin Ahmed. *el-Furûk Envâru'l-Burûk fi Envâil-Furuk*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Kuşeyri, Abdülkerim. *er-Risaletü'l-Kuşeyri*. Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmiiyye, 2001
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, "İbadet Hayatı ve Bid'at İlişkisi". Trc. Seyit Avcı, *Diyanet İlmî Dergi*, 43/1: 77-102. (2007)
- Mes'ûd, M. Hâlid. *İslâm Hukûk Teorisi*. trc. Muharrem Kılıç. İstanbul, İz Yay., 1997.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn, b. el-Haccâc, el-Câmiu's-Sahih (nşr.: M. Fuad Abdülbâki), Kahire, 1374-1375 h., I-V
- Sahnûn, Abdisselâm b. Saîd. *el-Müdevvenetü'l-Kübra li'l-İmâm Mâlik b. Enes*. Beyrut, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1994.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990/1410.
- Şâtübî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvafakât fi Usûli's-Şeri'a*. Kâhire, Dâru İbn Affan, 1997/1417.
- el-İ'tisâm*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 2008.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-Sahih Sünenu't-Tirmizî*. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, trs.
- Ubeydî, Hammâdi. *eş-Şâtibi ve Makâsîdu 'ş-Şer'i'a*. Beyrut 1992.
- Venşerîsi, Ebû'l-Abbâs Ahmed. *el-Mi'yârü'l-mu'rib ve'lcâmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ 'ulemâ'i İfrîkyye ve'l-Endelüs ve'l-Ma'rib*. Rabat-Beyrut: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye ilmemleketil'Mağribiyye-Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1981.
- Zerrûk, Ahmed. *İslâm Tasavvufunun Temel Esasları*. trc. Ali Pekcan, İbrahim Aydın, Mustafa Topçu. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2015.

İSLAM HUKUKUNDA ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ VE İLM-İ HİLÂF DİSİPLİNİ

Muharrem YILMAZ*

GİRİŞ

Eleştiri kelimesi sözlüklerde; “Bir insanı, bir eseri, bir konuyu doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme işi”, “bilginin temellerini ve doğruluk durumunu inceleme, sınama, yargılama”¹ anlamlarına gelmektedir. Arap dilinde eleştiri kelimesinin karşılığı olarak kullanılan “en-nakdu”² ifadesi ise; “bir şeyin iyisini kötüsünden ayırt etme”, “paranın sahte olup olmadığını kontrol etme”, “edebi metinleri tahlil etme”³ şeklinde bir anlam içerdiğine sahiptir. Bütün bu ifadelerden anlaşılabilir ki; eleştiri esas olarak, doğruyu gün yüzüne çıkarma, yanlıştan ayıklama hedefini güden düşünsel faaliyetin adıdır.

Genel anlamda içerdiğine değindiğimiz “eleştiri” kavramının İslam hukuku özelinde neyi karşıladığı esas konumuzu teşkil etmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatıyla birlikte Kur’ân ve Sünnette hukukî nitelik taşıyan nasların hayata taşınma gayesiyle yorumlanması, Müslüman toplumun temel gündem maddesi haline gelmiştir. Yorum, akli bir faaliyet olduğundan bunu gerçekleştirecek insanların zekâ seviyeleri, dünya algıları ve yaşam tarzlarındaki farklılık, doğrudan neticeyi etkilemiş ve birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Konu din olunca, din namına ortaya konan bu farklı kanaatlere karşı kayıtsız kalınmamış, belirli ilim mahfillerinde tartışmaya açılmış ve bu görüşlerin eleştirisi yapılarak vahyin ruhuna uygun olabilecek en doğru görüş tespit edilmeye çalışılmıştır. İslam hukukunda “eleştiri” kavramı ilk devirlerde ferdi bir faaliyet olarak ortaya çıksa da mezheplerin teessüs ettiği zamanı takiben, giderek sistemleşerek müstakil bir disipline bürünmüş ve belirli ilkeler çerçevesinde yapılır olmuştur. Bildirimizde fikhî eleştirinin temel parametrelerine değinmeye ve bu faaliyetin sistematikleşmiş hali olan ilm-i hilâf disiplininin çerçevesini çizmeye çalışacağız.

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; muharrem.yilmaz@gop.edu.tr.

1 “Türk Dil Kurumu”, Erişim: 26 Mart 2019, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c99c46_13833f3.02473322

2 النقد

3 İbrahim Enis v. dğr., *Mu'cemül-vasit* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 944.

1. FIKHÎ ELEŞTİRİYE KAYNAK OLMA BAKIMINDAN İCTİHAD ve İHTİLÂF OLGULARI

İslam hukukunda, eleştirel yaklaşımın etrafında şekillendiği temel kavram, ihtilâf olgusudur. Bu olguyu besleyen anahtar kelime ise ictihattır. Bu itibarla öncelikle ictihad ve ihtilâf kavramlarının mahiyeti üzerinde durmak istiyoruz.

1.1. Fikhî İhtilâfları Doğura Etken: İctihad

İctihad, Arap dilinde “c-h-d” kökünden türeyen ve “bir şeyi elde edebilmek için güç ve çaba sarf etme” anlamına gelen bir kelimedir.⁴ Terim olarak: “Kitap ve sünnette hükmü açık olarak yer almayan bir meseleyi belirli yöntemleri takip ederek açıklığa kavuşturma gayreti” olarak izah edilebilir.⁵

İctihad belli bir sistem dâhilinde yapılıyor olsa da temelde öznel bir çabadır. Bu ameliyeyi gerçekleştiren kişilerin eğitim durumları, muhakeme becerileri, zekâ seviyeleri, kabiliyetleri, içinde yaşadıkları coğrafya, gelenekler... vb. bir çok etken ictihadın yönünü etkilemekte ve varılan neticede belirleyici olmaktadır.⁶ Mezheplerin ortaya çıkışıyla birlikte müctehid âlimler şahsi durumlarına ilaveten mensubu oldukları mezhebin kullandığı metodolojiye bağlı kalarak ictihad faaliyetini yürütmüş, bu durum, mezhep içi birliği sağlasa da farklı metodolojileri uygulayan kişiler arasında ictihadî çeşitliliğe neden olmuştur. Bu haliyle ictihad, fikhî ihtilâfların meydana gelmesinde esas etken haline gelmiştir.⁷

1.2. Fikhî İhtilâfların Mahiyet ve Meşruiyeti

İhtilâf kelimesi, “half” kökünden türetilmiş bir isim olup “eşit olmamak, sözünde ve işinde başkalarından farklı bir tutum sergilemek, sözlü olarak çekişmek, bir şeyin diğer bir şeyi takip etmesi”⁸ manalarında kullanılmaktadır. Genel anlamıyla ihtilâf kavramı, dünya ve ahirette insanı sıkıntıya sokan ve mutluluğa eriştiren din ve fikir ayrılığı demektir.⁹ Fıkıh ilminde ihtilâf ise naslardaki esas ilkelerde aynı görüşü paylaşmakla birlikte, belirli sebeplerle netlik taşımayan, anlama adına

⁴ Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed ez-Zebidî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (y.y.: Dâru'l-hidâye, t.y.), “c-h-d” mad., 7:534.

⁵ Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975), 20.

⁶ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 62.

⁷ Muharrem Yılmaz, *Fikhî İhtilâfların Usûli Temelleri -Ahkâm Âyetleri Örneği-* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 360.

⁸ Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-sâdır, 1990), “h-l-f” mad., 9: 82; Hüseyin b. Muhammed Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1412), “h-l-f” mad., 294; Şükrü Özen, “İhtilâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (An-kara: TDV Yayınları, 2000), 565.

⁹ Abdülkerim Zeydân, *el-Hilâf fi'ş-Şeriatil-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988), 6.

kişisel gayreti gerektiren ve “müctehedün fi h” diye tanımlanan ictihada açık konularda farklı sonuçlara varma anlamına gelmektedir.¹⁰

İslâmî ilimlerin bütünü nazarı dikkate alındığında ihtilâf, olumlu ve olumsuz farklı çağrışımlar yapmaktadır. Bu kavram, dinî ve siyasî anlamda müslümanların birbirinden ayrı düşmesi anlamında hoş karşılanmamış¹¹ Kur’ân-ı Kerîm’de muhtelif âyetler de bu duruma işaret edilmiştir.¹² Fikhî ihtilâflara gelince, meşruiyeti bizzat Hz. Peygamber’in (s.a.v.) onayıyla sabit olan¹³ icihadın zorunlu bir sonucu olmaları bakımından, olumlu karşılanmış ve yadırganmamıştır. İhtilâfın meşruiyeti esasında icihadın meşruiyetiyle paralellik arz etmektedir. Bu yönüyle icihad, hakında kesin nas bulunmayan konularda kişisel gayret neticesinde gerçekleşmesi bakımından ihtilâflara mahal olmaya müsait bir faaliyetdir ve neticede de böyle olmuştur.¹⁴ Zira fikhin kaynağını oluşturan naslar manaya delâlet açısından kat’î ve zannî olmak üzere ikiye ayrılırlar.¹⁵ Bunlardan kat’î olanlar taşıdıkları kesinlik sebebiyle doğrudan uygulanabilmekteyken zannî olanların tatbiki ancak belirli bir zihni çaba, yani icihad ile mümkün olabilmektedir.¹⁶ Nasların bu keyfiyete sahip olması, bunların anlaşılıp hayata tatbikinde icihadın kaçınılmaz olması, icihad ve neticesi olan ihtilâfı tabii bir olgu haline getirmektedir. Yine Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “icihad edip isabet eden kişi iki ecir, (gereğini yaptıktan sonra) icihad edip hata eden kişi ise bir ecir alır”¹⁷ sözü, icihad ve ihtilâfın meşruiyetine vurgu yapan diğer bir delili oluşturmaktadır.¹⁸

¹⁰ Özen, “İhtilâf”, *DİA*, 21: 565.

¹¹ İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtbi, *el-Muvafakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selman (y.y.: Dâru İbni ‘Affân, 1417/1997), 5: 59-65; Ebû Ümâme, Nevvâr b. Şelî, *el-Esâs fi fikhî'l-hilâf* (Kahire: Dâru's-selâm, 2009), 118; Muhammed Abdurrahman Maraşlı, *el-Hilâf yemna'u'l-ihtilâf* (Beyrut: Dâru'n-nefâis, t.y.), 401.

¹² “Allah’ın ipine sınımsız sarılm, ayrılığa düşmeyin.” (Âl-i İmrân 3/103); “Birbiri-nizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve gücünüzü kaydedersiniz.” (Enfâl 8/46) meâlindeki âyetlerin yanında Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “Ayrılığa düşmeyin sonra kalpleriniz de (birbirinden) ayrılır.” (Müslim, “Salât”, 122) hadisi mezkûr ihtilâf şeklinin hoş karşılanmadığını ifade etmektedir. Bu hususta Kur’ân-ı Kerîm’de geçen muhtelif âyetler için bkz. Nisâ 4/82; Nisa 4/59; Âl-i İmrân 3/105; En’am 6/153; Şûrâ 42/13; Bakara 2/176.

¹³ Bu konuda Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Muaz b. Cebel’i Yemen’e gönderir-ken aralarında geçen meşhur diyalog örnek gösterilebilir: Hz. Peygamber (s.a.v.) ona hüküm verme hususunda takip edeceği yöntemi sorunca o sı-rayla: “Allah’ın kitabı, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sünneti” şeklinde cevap vermiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.), “Eğer bunlarda bulamazsan ne yaparsın?” şeklindeki sorusuna ise: “Kendi görüşümle icihad ederim.” suretinde cevap vermiş, karşılığında Hz. Peygamber’in (s.a.v.) övgüsüne mazhar olmuştur. (Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 11).

¹⁴ Yılmaz, *Fikhî İhtilâfların Usulî Temelleri*, 35-38.

¹⁵ Şiblî, *el-Esâs fi fikhî'l-hilâf*, 118.

¹⁶ H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 334.

¹⁷ *Buhârî*, “İtisâm”, 21.

¹⁸ Abdülkerim Zeydan, *el-Hilâf fi Şeriatî'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle: 1988), 20.

2. İLM-İ HİLÂF DİSİPLİNİ

Hilâf kelimesi, Arap dilinde “karşı gelmek, muhalefet etmek, aykırı davranmak, zıtlaşmak¹⁹, kişinin davranış ve düşüncelerinde diğerlerinden farklı bir yol izlemesi²⁰” anlamlarına gelir. Terim olarak hilâf kelimesi; “Hakkı ortaya koyma, batılı hükümsüz kılma hedefiyle farklı düşünen tarafların karşılıklı tartışması²¹”; “Kat’î bürhanlar getirmek suretiyle, şer’î delilleri ortaya koyma, şüpheleri giderme ve muhalif görüşleri hükümsüz kılma yönteminin kendisi vasıtasıyla öğrenildiği ilim²²”; “istinbat olunan şer’î bir hükmü farklı görüşte olanın çürütmesinden korumak için şer’î delillerin durumlarından bahseden ilim²³”; “müctehidler arasındaki ihtilâflı noktaları ele alan ve takipçileri tarafından o müctehidler desteklenmesi, muhalif görüşlerin çürütülmesi gayesini güden ve kendisine has metotlar kullanan ilim²⁴” şeklinde kaynaklarda tanımlanmaktadır.²⁵

Naslara dayalı hükümler çerçevesinde cereyan eden ihtilâflar, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sağlığında başlamış olmakla beraber mezheplerin teşekkülüyle derinlik kazanmıştır. Fıkıh mezhepleri ortaya çıkmadan evvel icihadlar ferdi olarak ortaya konmakta, fikhî tartışmalar şahıs merkezli meydana gelmekteydi. Fıkıh mezheplerinin varlık göstermesiyle nasları anlama hedefli gerçekleştirilen icihadlar, birden çok kişinin müdahil olduğu, belirlenmiş bir metodolojinin ürünü haline geldi. Ortaya konan bu görüşlerin isabetli olduğunu gösterme, farklı düşünen kişilere karşı bu görüşleri savunma maksadıyla, fikhî ihtilâflar üzerinde daha yoğun mesai harcanmaya başlandı. Fikhî ihtilâfların mezhep merkezli inceleniyor olması, bu faaliyeti daha sistematik hale getirdi ve etrafında geniş bir literatürün oluştuğu ilm-i hilâfın gün yüzüne çıkmasına olanak sağladı.²⁶ İlm-i hilâfın ortaya çıkmasında etkili olan bir diğer husus da fıkıhın teşekkül etmeye başladığı dönemlerde âlimlerin ihtilâf ettiği meselelerden haberdar olmanın ilmî yetkinlik kriteri olarak kabul edilmesiydi.²⁷ “İhtilâfı bilmeyen kişi, fıkıhın kokusunu almamıştır.”; “Âlimlerin ihtilâf ettikleri konulardan haberi olmayan, fakih sayılmaz.”; “İhtilâfı

¹⁹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, “h-l-f” mad., 9:90; Özen, “Hilâf”, *DİA*, 17:527.

²⁰ Hüseyin b. Muhammed Rağib el-İsfahani, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur’ani'l-Kerim* (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1412), “h-l-f” mad., 156.

²¹ Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 105.

²² Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’lkütübi ve’l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941), 1: 721.

²³ İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf*, haz. Sırrı Fuat Ateş (Konya: Hüner Yayınevi, 2010), 19.

²⁴ Şükrü Özen, “İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin Te’sisü’n-nazar Adlı Eseri” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1988), 4.

²⁵ Benzer tanımlar için bkz. Özen, “*İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkışı*”, 2-3.

²⁶ Yılmaz, *Fikhî İhtilâfların Usûli Temelleri*, 17.

²⁷ Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 5: 122.

bilmeyenin fetva vermesi câiz değildir.” şeklindeki ifadeler ilk dönemlerde bu hususa ne kadar ehemmiyet verildiğinin bir göstergesidir.²⁸

Hilâf ilminin nüveleri ilk dönemlerde atılmış olmakla beraber müstakil bir disiplin olarak gün yüzüne çıkması, mezheplerin kurumsallaşması, mezhep içi ve mezhepler arası görüş farklılıklarının iyice temayüz edip belirli bir usul zemininde tartışmaya açılmasıyla eş zamanlıdır.²⁹ Önceleri kitaplar içerisinde dağınık olarak yer alan tartışmalı konular, bu dönemden sonra “ihtilâfu’l-fukaha”, “ihtilâfu’l-ulemâ” adıyla müstakil eserlerde derlenip ele alınmıştır.³⁰ Telif edilen eserlerde çoğunlukla mezhepler arası mukayese yapılırken, bazılarında aynı mezhebe mensup âlimlerin ihtilâfları da konu edilmiştir. Hilâf ilminin kurucusu olma bakımından Hanefî fakihî Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin ismi bazı kaynaklarda zikrediliyor olsa da bu tartışmalı bir husustur.³¹

Fikhî ihtilâflar çerçevesinde birden çok kavram teşekkül etmiştir. Bunlar; “ilmü’l-ihtilâf”, “hilâfiyyât”, “mukayeseli hukuk” şeklinde özetlenebilir. Bunlardan “ilmü’l-ihtilâf”, ilk dönemlerle ilgili kullanılmıştır. Özellikle sahabe, tabiin ve devam eden dönemde yaşayan müctehidlerin görüşlerinden haberdar olma anlamını ifade etmektedir.³² Bazı müellifler “hilâf” kelimesiyle “ihtilâf” kelimesi arasında fark olduğu kanaatini ortaya koyarak hilâfî, “bir delile dayanmayan görüş”, ihtilâfî ise “delile dayalı olarak ortaya konulan görüş” olarak tanımlamaktadırlar.³³ Bu iki kelimenin aynı anlama sahip olduğu yönündeki kanaat daha güçlüdür. İhtilâf ve hilâf tanımlaması söz konusu çabanın geçirdiği evrelerin bir yansımasıdır, denebilir. İhtilâf kelimesi daha ziyade farklı görüşlerin bilinmesini ifade ederken hilâf ise bu görüşlerin sistemli bir şekilde karşılaştırılıp bir disiplin dâhilinde değerlendirilmesi anlamını taşımaktadır.³⁴ “Hilâfiyyât” terimi ise ilk dönemler için kullanılan “ilmü’l-ihtilâf” kavramının bir devamıdır. Genel hatlarıyla müctehidler arasındaki görüş ayrılıklarından haberdar olma anlamını taşısa da bu tür eserlerde sonraki

²⁸ Şiblî, *el-Esâs fî fikhî'l-hilâf*, 113-115; Muhammed Abdurrahman Maraşlı, *el-Hilâf yemna'u'l-ihtilâf* (Beyrut: Dâru'n-nefâis, t.y.), 401.

²⁹ Faruk Ece, “Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin İhtilâfü'l-ulemâ Adlı Eseri ve Hilâfiyyât Literatüründeki Yeri” (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2010), 21.

³⁰ Özen, “Hilâf”, *DİA*, 17: 527; Fikhî ihtilâfları ele alan eserlerle alakalı bilgi almak için bkz. Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *ed-Dürretü'l-mudîyye*, thk. Abdülazîm ed- Dîb (Katar: İhyâü't-türâsî'l-İslâmî, 1406/1986), 44-76; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 19-35; Beyânünî, *Dirâsât fil-ihtilâfâtî'l-ilmîyye*, 105-108; Ebû Ümâme Nevvâr İbnü's-Şellî, *el-Esâs fî fikhî'l-hilâf* (Kahire: Dâru's-selâm, 1430/2009), 47-53; Bu konuyla alakalı muasır çalışmalar için ayrıca bkz. Özen, “İhtilâf”, *DİA*, 21: 567, 568.

³¹ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 20.

³² Ferhat Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 15; Özen, “Hilâf”, *DİA*, 17: 527.

³³ Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atu keşşâfi istilâhati'l-fünûni ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1: 116; “İhtilâf”, *Mv.F*, 2: 291.

³⁴ Ece, “Mervezî'nin İhtilâfü'l-ulemâ Adlı Eseri”, 12.

dönemlerde var olan mezhep müdafaası merkeze alınmamış, bundan ziyade vakıanın tespiti ve aktarımıyla yetinilmiştir.³⁵

“Mukayeseli hukuk” kavramı ise “hilâfiyyat” teriminin güncel karşılığıdır.³⁶ Günümüzde “el-Fıkhü'l-mekaren” olarak da anılan bu çabanın esasını fikhî konuların tek mezhep çerçevesinde değil de mezhepler arası mukayese mantığına göre ele alınması gayreti oluşturmaktadır. Günümüzde dört fikhî mezhebi ekseninde kaleme alınan bu eserlerde daha çok vakıayı ortaya koyma ve var olan görüşler arasında delil boyutuyla değerlendirmeler yapma hedeflendiğinden, ilm-i hilâf türü eserlerde yer alan uzun tartışmalar bu çalışmalarda bulunmamaktadır.³⁷

Fikhî görüş ayrılıklarının varlığı, bu görüşlerin değerlendirilmesi amacıyla bir tartışma kültürünü de doğurmuştur. Bu doğrultuda “cedel” ve “münazara” kavramları karşımıza çıkmaktadır. “Cedel” ve “münazara”, genel anlamda eleştirinin, fikrî mücadelenin keyfiyetine yönelik ortaya çıkmış, hilâf ilmiyle beraber anılan kavramlardır. Cedel ilmini tamamıyla ilm-i hilâfla irtibatlı olarak anan müellifler de olmuştur.³⁸ İsmail Hakkı İzmirli’ye göre cedel ilmi ve ilm-i hilâf birlikte tedvin edilmiş ilimler olup cedel ilminin kurucusu, Hanefî imamlardan Fıhru'l-İslam el-Pezdevî’dir (482/1089). Bu ilmin usul ve kurallarını geliştiren ise yine Hanefî fakihî Rukneddîn el-Âmidî’dir (615/1218).³⁹ Bu şekilde düşünen müelliflere göre hilâf ilmi ilkelerini cedel ilminden almıştır. Hilâfiyyât, fikhî malzemeyi; cedel ise bu malzemenin değerlendirilmesinde takip edilecek yöntemi ifade etmektedir.⁴⁰

“Birbirinden farklı mezhep müntesipleri veya başkaları arasında gerçekleşen münakaşa adabından haberdar olma”⁴¹; “Şer’î olsun veya olmasın bir görüşü ortadan kaldırmaya veya muhafazaya imkân tanıyan ilim”⁴² şeklinde tanımlanan cedel ilminin esas gayesi, “hasmın görüşünü çürütme ve onu susturma” olarak ifade edilir.⁴³ Cedel ilminin tarifi ve gayesi dikkate alındığında temelde bir görüşün belli bir sistem dâhilinde savunulması ve karşı tarafa kabul ettirilmesi esasına dayalı olarak varlık gösterdiği gözlemlenmektedir. Bu yönüyle cedel yöntemi, fakihler tarafından da kullanılmış ve ilm-i hilâfla beraber anılır olmuştur. Cedel, ilm-i hilâf

³⁵ Özen, “Hilâf”, *DİA*, 17: 533; Halis Demir. “Hanefî Mezhebinde Hilâf Literatürü”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19: 2 (2015): 2: 115.

³⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1: 324.

³⁷ Yılmaz, *Fikhî İhtilâfların Usûli Temelleri*, 33.

³⁸ Özen, “İlm-i Hilâf’ın Ortaya Çıkışı”, 16.

³⁹ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 20-21

⁴⁰ Katip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 1:721.

⁴¹ Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Halil Şahade (Beyrut: Dâru’l-fikr. 1408/1988), I: 577,578.

⁴² Abdurrezzak Zekeriyâ el-Mısırî, *Marifetu İlmü’l-Hilâfi’l-Fıkh*; Kantaratun İlä Tahkikil-Vifâki’l-İslâmî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1990), 23.

⁴³ Katip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, I, 580

disiplini içerisinde bir araç olarak kullanılmıştır. Fakihler, kendi mezheplerinin ortaya koyduğu ictihâdî fikirlerin dayanaklarının irdelenmesi, delillerle irtibatının değerlendirilmesi, doğruluk derecesinin saptanmaya çalışılması noktasında cedel yönteminde var olan tartışma usulünden istifade ederek, bu görüşlere muarız olan kişileri susturmaya çalışmışlardır.

İlm-i hilâf çerçevesinde yararlanılan bir diğer ilim dalı ise “gerçeği bilmeye yönelik yapılan ilmî tartışmaların yöntem ve kurallarından söz eden disiplin”⁴⁴ şeklinde tanımlanan “adabü'l-bahs ve'l-münazara”dır. Münazara ilmi, kelam ve fıkıh mezheplerine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle Abbasiler döneminde Müslüman âlimler, kendi aralarında ve diğer din mensuplarıyla tartışmalara girişmişler, bu tartışmaların hakkaniyet çerçevesinde gerçekleşmesi ve neticede doğruya ulaşma amacına matuf yapılabilmesi gayesiyle tartışma adabından ve esaslarından oluşan bir ilmin tesisi zorunlu hale gelmiştir.⁴⁵ Bu eserlerde tartışma esnasında insanî değerlere bağlı kalma, muhatabın kişiliğine saldırmama, hakkaniyeti elden bırakmama gibi esaslar üzerinde durulmuştur.⁴⁶

Cedel ile münazara arasında bir mukayese yapılacak olursa cedel yönteminde, karşı tarafın savunduğu fikri çürütüp, kendi görüşünün haklılığını ispat etme ve onu kabullendirme ağır basarken münazara ilminde bu çaba, nefsin ve tarafgirliğin doğuracağı kötü sonuçların önüne geçme amacıyla belirli esaslara bağlanmıştır. Cedel yönteminde yer alan aşırı savunmacı ve ilzam edici içerik münazara ilmiyle yumuşatılarak, tartışmaların hakkaniyet çerçevesinde ve ahlak dairesinde gerçekleşmesi sağlanmıştır.

Fikhî eleştiri ile ilgili ortaya çıkan bir diğer kavram da “en-nakdul fikhî” tabiridir. Bu ifade genel anlamda fikhin; görüş, literatür, eğitim vb. bir çok yönden eleştirisinin yapılması⁴⁷ anlamını taşımakta olup klasik literatürde kullanımı pek yoktur. Ancak günümüzde özellikle Arap dünyasında bu kavram çerçevesinde muhtelif akademik çalışmalar yapılmaktadır.

3. İHTİLÂFLI KONULARDA FAKİHLERİN BİRBİRİNE KARŞI TAHAMMÜLÜ

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yaşadığı dönemden başlayan ve mezheplerin teşekkülüyle günümüze değin geçen süreçte varlık gösteren ihtilâflar, fikhî çeşitliliğin en önemli kaynağı olmuştur. Fakihler arasında nassların özünü oluşturan temel prensiplere dayalı bir ihtilâf meydana gelmemiş, daha ziyade detay hükümlerle alakalı

⁴⁴ Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhü's-saâde* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1985), 2:555.

⁴⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Münazara”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 576.

⁴⁶ Yavuz, “Münazara”, 577; Mustafa Sinanoğlu, “Reddiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 516-521.

⁴⁷ Sarmûm Râbih, “Menhecü'n-nakd fi'l-fikhî'l-İslâmî” (Doktora Tezi, Cezayir Üniversitesi, 2015), 104.

ayrışmalar söz konusu olmuştur.⁴⁸ İslam toplumu, fikhî ihtilâfları olağan karşılamış ve bu doğrultuda birbirine karşı müspet bir tutum sergilemiştir. Örneğin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabı, tabiin ve sonraki âlimler arasında namazda Fatiha'dan sonra besmele okuyan da olmuş okumayan da, bunlardan bir kısmı açıktan diğer bir kısmı gizli okumuş, bazıları sabah namazında kunut yaparken diğer bir kısmı ise yapmamıştır. Aynı surette kan aldırma sebebiyle abdestin bozulacağını düşünenler yanında bozulmayacağı kanaatine sahip olanlar da bulunmuştur.⁴⁹

İctihad ve neticesinde ortaya çıkan fikhî ihtilâfların toplum tarafından tabii bir durum olarak benimsenmesi ve meşru kabul edilmesi, İslam âlimlerinin birbirini eleştirme keyfiyetini de etkilemiştir. Müslüman âlimlerin ictihad ve ihtilâfa karşı sergiledikleri tutum, eleştiri faaliyetinin tahammül odaklı, yapıcı ve hakkaniyet ölçüsünde gerçekleşmesine vesile olmuştur. İslam âlimleri arasında gözlemlenen bu müspet tutumun temelini, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı dönemde, ashabına ve sonraki ümmete örnek olacak tavır oluşturmaktadır. Vahyin nazil olduğu dönemde din adına ortaya konan kanaatlerin tamamı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kontrolünde olsa da sahabe, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) giyabında dini bir konunun hükmünü tayin etme zorunluluğu doğduğunda ictihada başvurmuş ve farklı sonuçlara varmıştır. Bu durum, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) arz olunduğunda olumsuz bir tavır sergilememiş ve ashabı kınamamıştır.⁵⁰ Sahabe arasında meydana gelen ihtilâflar ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bunlara karşı tutumu ile alakalı kaynaklarımızda bazı örneklerle değinilmektedir. Bunlardan bir kaçısı şu şekildedir:

Hendek savaşı bitince Hz. Peygamber (s.a.v.), Benû Kurayza denilen mahalle gidilmeden ikinci namazının kılınmamasını istemişti. Benû Kurayza yurduna varılmadan ikinci namazının vakti daralınca namazın kılınıp kılınmaması hususunda sahâbe arasında anlaşmazlık çıkmış, bir kısmı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözünü, "zikredilen yere bir an önce yetişilmesi yönünde bir uyarı" olarak değerlendirip vakti daraldığı için ikinci namazını orada eda etmiştir. Diğerleri ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ifadesini, "Benû Kurayza yurduna varılmadan namazın kılınmaması yönünde mutlak bir emir" şeklinde anlayıp ikindiye sonraya bırakmıştır. Sahâbe arasında meydana gelen bu görüş ayrılığı, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) duyurulduğunda o, her iki gurubun davranışını da onaylamış, böylece ictihada dayalı alanlarda farklı neticelere varmanın câiz olduğuna işaret etmiştir.⁵¹ Sahabeden iki kişi yolculuğa çıkmış ve namaz vakti girmesine rağmen su bulamayınca toprakla teyemmüm alıp namazlarını kılmışlardır. Vakit henüz çıkmadan su bulunca birisi suyla abdest alıp namazını iade etmiş, diğeri ise iade etmemiştir. Daha sonra durumu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) haber verdiklerinde O, namazını iade etmeyene hitaben: "Sünnete

⁴⁸ Şâh Veliiyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf*, (Beirut: Dâru'n-nefâis, 1404), 108; Ali Haff, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ* (Mısır: Dâru'l-fikri'l-Arabî, t.y.), 11.

⁴⁹ Dihlevî, *el-İnsâf*, 109.

⁵⁰ Yılmaz, *Fikhî İhtilâfların Usuli Temelleri*, 36.

⁵¹ *Buhâri*, "Meğâzi", 32.

uygun hareket ettin, namazın geçerlidir” buyurmuş, namazını tekrar kılana ise: “Senin için iki kat mükâfat vardır” şeklinde karşılık vermiştir.⁵²

Hız. Peygamber’in (s.a.v.) vefatını takip eden süreçte dini ahkâmın hayata tatbiki hususunda daha çok ictihada başvurulmuş bu durum da ihtilâfların artmasına neden olmuştur. Fıkıh âlimleri Hız. Peygamber’den (s.a.v.) aktarılan eleştiri ve tahammül ahlakını aynen tatbik etmeye çalışmışlardır. Kaynaklarımızda, farklı düşünceye sahip muhataplarına âlimlerin gösterdiği tahammül ve hoşgörüyeye ışık tutabilecek birçok örnek bulunmakta olup bunlardan bazıları şöyledir:

Emevi halifelerinden el-Mansur, İmam Mâlik’in kaleme aldığı meşhur eseri el-Muvatta’yı çoğaltıp Müslümanların yaşadığı beldelere göndermek ve bu kitap çerçevesinde amel edilmesini ve bu kitabın dışına çıkılmamasını istemiştir. Ancak İmam Mâlik ona hitaben: “*Ey müminlerin emiri! Her beldenin halkına önceki âlimlerden farklı görüşler ulaşmış, muhtelif içerikte hadisler rivâyet edilmiştir. Burada yaşayan insanlar da ihtilâflı konularda nakledilen görüşler ışığında amel etmişlerdir. Sen bu insanları kendilerine aktarılan görüşlerle baş başa bırak, onları tek bir kaynağa zorlama.*” şeklinde sözler sarf etmiştir.⁵³ Yine benzer bir olay İmam Mâlik ve Harun er-Reşid ile alakalı nakledilir. Harun Reşid Muvatta’nın, Kâbe duvarına asılması ve insanların onunla amel etmekle yükümlü tutulmasını istemiştir. İmam Mâlik ise; ashabın fer’î meselelerde ihtilâf edip farklı şehirlere dağıldıklarını, onların bu uygulamalarının yerleşik bir sünneti yansıttığını dile getirerek farklılıkların korunması gerektiği yönünde bir yaklaşım sergilemiştir.⁵⁴ İmam Şâfiî, Ebû Hanife’nin kabri yakınında sabah namazı kılmış ve ona hürmetinden ötürü de kunut yapmamıştır.⁵⁵ Harun Reşid kan aldırdıktan sonra abdest almadan cemaate imam olmuş ve Ebû Yusuf da onun arkasında namaz kılmıştır. Hâlbuki Hanefî mezhebinde kan aldırarak abdesti bozan durumlar arasında yer almaktadır.⁵⁶ Ebû Yusuf, şehir hamamında gusül abdesti alıp Cuma namazında imam olmuş ancak daha sonra hamamın deposunda ölü fare bulunduğu haberini almıştır. Bunun üzerine kendisi, “Biz de Medineli kardeşlerimizin görüşüyle amel ederiz. Zira onların ictihadına göre su iki kulleteyn miktarına ulaşırsa necaset taşımaz.” diyerek hareket etmiştir.⁵⁷ Ebû Yusuf, hocası Ebû Hanife ile çağdaşı İbn Ebî Leylâ’nın (ö. 148/765) görüş ayrılıklarına yer vermek için *İhtilâfu Ebî Hanife ve İbn Ebî Leylâ* adlı eseri kaleme almıştır. Ebû Yusuf bu kitabında temelde hocasının görüşlerini savunma amacını gütsede yeri geldiğinde Evza’î’nin (ö. 157/773) görüşlerini de haklı bulmuş ve bunu dile

⁵² *Ebû Dâvûd*, “Tahâret”, 126.

⁵³ *Dihlevî, el-İnsâf*, 38.

⁵⁴ *Dihlevî, el-İnsâf*, 38.

⁵⁵ *Dihlevî, el-İnsâf*, 110.

⁵⁶ *Dihlevî, el-İnsâf*.

⁵⁷ *Dihlevî, el-İnsâf*, 110.

getirmekten geri durmamıştır.⁵⁸ Emevî halifelerinden Ömer b. Abdilaziz'in (ö. 60/679): "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) *ashâbının hiç ihtilâf etmemelerinden hoşlanmam. Çünkü tamamı aynı görüşü benimsemiş olsalardı, insanlar (muhtelif durumlarda tâbi olunacak farklı görüşler bulamamaktan ötürü) sıkıntıya düşerdi.*"⁵⁹ sözü de selefin farklı görüşlere yaklaşımını özetlemesi bakımından önem arz etmektedir.

İslam âlimlerinin sergilediği bu tavrıda "ihtilaf rahmettir"⁶⁰ telakkisinin de büyük rolü vardır. Bu algı, fikhî farklılıklara müsamahayla yaklaşılması gerektiği kanaatini müslüman toplumda canlı tutmuştur.⁶¹ Ancak fakihler arasındaki bu hoşgörü, bütün muarız görüşleri kapsamamıştır. Naslarda yer alan temel prensiplere uygun olmayan yaklaşımlar en sert şekilde karşılığını bulmuş ve reddedilmiştir. Bu anlamda İslam ilim geleneğinde reddiye geleneği oluşmuş ve bu çerçevede azımsanmayacak sayıda kitap telif edilmiştir.⁶²

SONUÇ

İslam hukuku ve eleştiri kavramları yan yana zikredildiğinde, öncelikle ihtilâf ve onun kaynağı olan ictihad kavramları bir bütünlük içerisinde dikkate alınmalıdır. Zira bu iki kavram fikhî eleştirinin etrafında şekillendiği, bu günkü fıkah müktesebatının da esasını oluşturan fikhî ekollerin çıkış noktasını teşkil etmektedir. Müctehidler, Kur'an ve sünnette yer alan ahkâm içerikli nasları anlama ve hayata tatbik hususunda olanca gayreti sarf etmiş ve doğruya ulaşma gayesi gütmüşlerdir. Ancak bu nassların manaya delâletinde yer alan zanniyet ve müctehidlerin takip ettikleri farklı metodolojiler, ictihadda sübjektifliği beraberinde getirmiş, aynı konuda farklı neticelerin gün yüzüne çıkmasına neden olmuştur.

Müslüman ilim adamları farklı düşünceye sahip olan muhataplarıyla çeşitli alanlarda tartışmalar yapmışlardır. İtikadî ve siyasi konularda meydana gelen çekişmeler, bazı durumlarda düşmanlık ve kaosa meydan verse de fıkah eksenli tartışmalar için bu durum aynıyla geçerli olmamıştır. Fakihler, muhalif de olsa ilmî kriterlere sadık kalan muhataplarına karşı tahammülle yaklaşmış ve yeri geldiğinde

⁵⁸ Şükrü Özen, "Hilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 17 (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 533.

⁵⁹ Muhammed Ebû'l-Feth el-Beyânüni, *Dirâsât fil-ihtilâfâtî'l-ilmîyye: hekîketühâ neş'etühâ esbâbühâ el-mevâkifü'l-muhtelifetü minha* (Kahire: Dâru's-selâm, 1428/2007), 16; "İhtilâf", *Mv.F.*, 2: 296; Maraşlı, el-Hilâf yemna'u'l-ihtilâf, 400.

⁶⁰ Fikhî ihtilâfların rahmet olarak nitelenmesinin temelinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen, "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir." (İsmail b. Muhammed el-Aclûni, *Keşfü'l-hafâ* (Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1351), 1: 25) sözü yatmaktadır. Ancak ilim çevrelerinde meşhur olmasına rağmen bu rivâyet hadis âlimleri tarafından mevzu sayılıp Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nispeti sakıncalı bulunmuştur. İlgili hadisle alakalı değerlendirmeler için bkz. Ali Toksarı, "İslâmda İhtilâfın Yeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 4: 293-303.

⁶¹ Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *İhtilâfü'l-mezâhib*, thk. Abdulkayyum b. Muhammed (y.y: Dâru'l-i'tisâm, t.y), 27.

⁶² Konuyla ilgili geniş değerlendirme için bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 34 (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 516-521.

karşı tarafın üstünlüğünü de kabullenebilmişlerdir. Fıkhî eleştiri ilk dönemlerde ferdi planda varlık gösterirken, fıkhî ekolleri takip eden süreçte ilm-i hilâf disiplini sayesinde daha sistematik hale bürünmüştür. Fakihler, cedel (diyalektik) yöntemlerle görüşlerini muhataplarına karşı savunmak için kıyasıya mücadele etmiş, bu gayretin, nefsin ve tarafgirliğin kurbanı olmaması için de tartışmada uyulması gereken ahlaki ilkeleri vaz eden münazara ilmini tesis etmişlerdir.

Neticede islam toplumunda fıkhî ihtilâflar düşmanlık kaynağı olmaktan ziyade bir kazanım olarak korunmuş, icthadî farklılıklara müsamaha gösterilmesi, hukukî hayatın gelişmesine ve çeşitlilik kazanmasına zemin hazırlamıştır. Hakkaniyete dayalı eleştiri ve tahammül, her dönemde mutlak olarak hâkim olmasa da fakihlerin kahir ekseriyeti bu esaslara riayet ederek hareket etmişlerdir. Bazı dönemlerde mezhepçilik, diğer ahlaki yargıların ve objektif eleştirinin önüne geçmiş ve ifrat bir tutumla, delil ve dayanağa bakmaksızın karşıt görüşleri batıl addeden, kendi mezhebinin her halükarda haklı olduğu ön yargısıyla hareket eden yaklaşımlar da gün yüzüne çıkabilmiştir. Ancak bu durum genel duruma nispetle sınırlı düzeyde gerçekleşmiştir.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de çağdaş problemlere çözüm aranırken naslar yorumlanmakta, ulaşılan neticeler farklı keyfiyette olabilmektedir. Müslüman topluma düşen selefin yaklaşım tarzını esas alıp ihtilâfları fıkhî zenginliğin kaynağı kabul edip hakkaniyetle değerlendirmek ve yapıcı eleştirilerle daha ileri seviyeye ulaştırmayı hedeflemektir.

KAYNAKLAR

- İsmail b. Muhammed el-Aclûnî.** *Keşfü'l-hafâ.* Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1351.
- Apaydın, H. Yunus. *İslâm Hukuk Usûlü.* Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Beyânûnî, Muhammed Ebü'l-Feth. *Dirâsât fil-ihtilâfâti'l-ilmiyye: hakiketühâ neş'etühâ esbâbühâ el-mevâkifü'l-muhtelifetü minha.* Kahire: Dâru's-selâm, 1428/2007.
- Buhâri, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih.* thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 c. y.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1421/2001.
- Cürcânî, Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta'rifât.* Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1430/2009.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *ed-Dürretü'l-mudiyye.* thk. Abdülazîm ed-Dib. Katar: İhyâ'ü't-türâsi'l-İslâmî, 1406/1986.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah. *ed-Dürretü'l-mudiyye.* thk. Abdülazîm ed-Dib. Katar: İhyâ'ü't-türâsi'l-İslâmî, 1406/1986.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullah. *el-İnsâf.* Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1404.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebi Davud.* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 c. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.
- Ebü Ümâme, Nevvâr b. Şelî. *el-Esâs fi fikhî'l-hilâf.* Kahire: Dâru's-selâm, 2009.
- Ece, Faruk. "Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin İhtilâfü'l-ulemâ Adhı Eseri ve Hilâfiyât Literatüründeki Yeri". Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2010.

- Enis, İbrahim v. dğr.. *Mu'cemü'l-vasit*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Hafif, Ali. *Esbâbü ihtilâfî'l-fukahâ*. Mısır: Dâru'l-fikri'l-Arabî, t.y.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 c. Beyrut: Dâru's-sâdir, 1410/1990.
- "İhtilâf". *el-Mevsû'atü'l-fıkhıyye el-Kuveytiyye*. 2: 291-303. Kuveyt: Vizaretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- İsfahânî, Ebû's-Sena Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Beyânü'l-muhtasar şerhu Muhtasarı İbni Hâcib*. thk. Muhammed Muzhir Beka. 3 c. Suudiyye: Dâru'l-medenî, 1406/1986.
- İzmirli, İsmail Hakki, *İlm-i Hilâf*, Haz. Sırrı Fuat Ateş. Konya: Hüner Yayınevi, 2010.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975.
- Kâtîp Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*. 6 c. Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1359/1941.
- Maraşlı, Muhammed Abdurrahman. *el-Hilâf yemna'u'l-ihtilâf*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, t.y.
- Muharrem Yılmaz, *Fikhi İhtilâfların Usûli Temelleri -Ahkâm Âyetleri Örneği-* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 360.
- Özen, Şükrü. "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 527-538. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Özen, Şükrü. "İhtilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 565-568. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Özen, Şükrü. "İlm-i Hilâf'ın Ortaya Çıkışı ve Ebû Zeyd Ed-Debûsî'nin Te'sisü'n-Nazar Adlı Eseri". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1988.
- Râbih, Sarmûm. "Menhecü'n-nakd fi'l-fikhi'l-İslâmi". Doktora Tezi, Cezayir Üniversitesi, 2015.
- Rağîb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1412/1991.
- Sinanoglu, Mustafa. "Reddiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 516-521. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *İhtilâfî'l-mezâhib*. thk. Abdulkayyum b. Muhammed. y.y: Dâru'l-İtisâm, t.y.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvafakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selman. 7 c. y.y.: Dâru İbni 'Affân, 1417/1997.
- Toksarı, Ali. "İslâm'da İhtilâfın Yeri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987): 285-320.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 c. y.y.: Dâru'l-hidâye, t.y.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Hilâf fi'ş-şeriatî'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.

BİR ELEŞTİRİ TÜRÜ OLARAK İSLAM GELENEĞİNDE HİRİSTİYANLARA KARŞI YAZILAN REDDİYELER

*Bekir Zakir ÇOBAN**

Giriş

Hiçbir din kendisini insanlık tarihinin bir yerinde ortaya çıkmış “yeni” bir inanç olarak sunmaz. Dinler tarihindeki tüm dinlerin mensupları kendi inançlarını âlemin yaratılışı ile başlatır; dolayısıyla dinlerinin ezeli ve ebedi olduğuna inanırlar. Bu açıdan bakıldığında İslam da Hz. Muhammed’le ortaya çıkmış bir din değildir. Müslümanlara göre Hz. Muhammed ilk değil son peygamberdir; Kur’an-ı Kerim de ilk değil son kitaptır. Yani bir büyük dinî gelenek olarak İslam’dır söz konusu olan. Bu büyük geleneğin içerisinde Yahudilik ve Hıristiyanlık da vardır. Fakat Yahudiler ve Hıristiyanlar kendilerine ulaşan vahyin otantikliğini bozdukları ve bazı yanlış yorum ve uygulamalara saptıkları için son kutsal kitap olan Kur’an Hz. Muhammed aracılığıyla insanlara ulaştırılmıştır.

Tarihsel olarak bir büyük gelenek dahilinde olmaları o dinlerin “aynı” olduğunu gösteremez elbette. Hint dinî geleneğinde Hinduizm’in içinden çıkmış olmakla beraber Budizm, Caynizm ve Sihizmin müstakil ve farklı dinler olması gibi, Semitik dinler geleneği göz önüne alındığında da İslam kendinden önceki Yahudilik ve Hıristiyanlıkla önemli farklılıklar gösterir. Haddi zatında bu farklılıklar “sonradan” gelen dinlerin varoluş nedenidir. Yani Yahudilikten ve Hıristiyanlıktan ayrılan tarafları İslam’ın kimliğini oluşturur. Nasıl ki insan için kimlik öteki bağlamında şekilleniyorsa dinler için de kimlik öteki dinlere göre bir konumlanışı ifade eder. Bu açıdan Kur’an-ı Kerim’de gerek Yahudilere gerekse Hıristiyanlara yönelik -bu dinleri İslam geleneği dahilinde görmekle ve mensuplarını bazı açılardan övmekle beraber- bir takım eleştiriler yer alır. Bu eleştiriler tarihsel süreç içerisinde Müslüman yazarların Hıristiyanlara karşı kaleme aldıkları reddiyelerin de temelini oluşturmuştur.

I- Kur’an-Kerim’de Hıristiyanlar

Hz. Peygamber Yahudi ve Hıristiyanlarla bir arada yaşamış ve onlarla iletişim halinde olmuştur. Dolayısıyla Yahudiler ve Hıristiyanlar nüzul ortamının sakinlerindendir. Kur’an-ı Kerim’de Hıristiyanlar ve Yahudilerin söylemleri ve uygulamalarına yönelik bir takım ifadeler yanında onların kutsal kitapları ile ilgili de bir tutum görülür. Bu tutum Tevrat ve İncil’in Allah tarafından gönderilmiş hak kitap-

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, bekir.coban@deu.edu.tr

lar olduğu yönündedir. Bununla birlikte, Kur'an'ın Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerini bu dinlerin mensuplarının ellerindeki biçimiyle ve onların yorumladığı şekliyle onayladığı söylenemez. Kanaatimizce Kur'an-ı Kerim Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitapları ve bunların yorumuyla ilgili iki revizyon (ya da itiraz) ortaya koymuştur. Bunlardan ilki Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Davud gibi önemli şahsiyetlere atfedilen gayrı ahlakî davranışlardır. İkincisi ve daha önemlisi ise tevhid akidesidir. Bu anlamda Kur'an Tevrat'ta Tanrı ile ilgili geçen -dinlenmesi, pişman olması vb. gibi- antropomorfik tasvirleri düzeltmiş ve daha soyut bir ifade tarzı getirmiştir. Hıristiyan metinleri ve inançları açısından ise Hz. İsa'ya tanrılık atfedilmesi ve teslis inancı gibi hususlar tevhid akidesine aykırı olduğundan eleştirilmiştir.¹

Bununla birlikte Kur'an kurumsal olarak bu dinlerden değil bu dinlerin mensuplarından bahseder. Dolayısıyla Kur'an'ın Hıristiyanlık ya da Yahudilikten değil Hıristiyanlar ve Yahudilerden söz ettiğinin altının çizilmesi gerekir. Örneğin Hıristiyanlığın inanç esaslarını belirleyen ilk önemli konsiller Kur'an-ı Kerim'in vahyolunmaya başlamasından yüzyıllar önce yapılmıştır. Fakat Kur'an'da bu toplantılara veya Hıristiyan kredosuna bir atıf yer almaz. Kur'an pratiği esas alan bir kitaptır, nüzul ortamında var olan ve yaşayan haliyle bu dinin mensuplarına dair ayetler içerir.

Kur'an'da Hıristiyanlar, Yahudilerle birlikte (bazen "Kitap ehli" denerek) birçok açıdan eleştirilmiştir. Ana hususlar itibariyle bu eleştiriler şöyle özetlenebilir:

- i) Cennete sadece kendilerinin gireceğini iddia etmeleri.²
- ii) Allah'ın âyetlerini inkar etmeleri.³
- iii) Bile bile hakkı gizlemeleri.⁴
- iv) Kitaplarındaki bilgileri gizlemeleri.⁵
- v) Dinlerinde aşırı gitmeleri.⁶
- vi) Din adamlarını Rabler edinmeleri.⁷
- vii) Din adamlarının halkın mallarını haksızlıkla yemeleri.⁸

1 Bkz. *Maide*, 72, 73; *Tevbe*, 30.

2 *Bakara*, 111.

3 *Âl-i İmran*, 70.

4 *Âl-i İmran*, 71.

5 *Maide*, 15.

6 *Nisa*, 171.

7 *Tevbe*, 31.

8 *Tevbe*, 34.

Görüldüğü üzere bu eleştiriler Hıristiyanlarla sıkı sıkıya bağlı eleştiriler değil, diğer din mensuplarının hatta Müslümanların da zaman zaman içine düştüğü ya da düşebileceği yanlışlardır. Sadece Hıristiyanlara yönelik eleştiriler ise daha çok Hz. İsa'nın Tanrılığı iddiası ve teslis akidesine odaklanmaktadır.⁹ Sonraki dönemlerde ağırlıklı bir eleştiri olan İncilin tahrifi meselesi ise Kur'an-ı Kerim'de açıkça ifade edilmemektedir. Tahrif varsa da bu tahrifin metinsel mi yoksa yorumsal bir tahrif mi olduğu konusunda farklı görüşler mevcuttur.¹⁰ Hatta İslam kelimcilerinin yazdıklarına bakıldığında İncil'in Hz. İsa'ya verilmiş bir kitap mı, yoksa Hz. İsa'ya gelen vahiy anlamında mı olduğu dahi tartışılmıştır.¹¹

II- Reddiye Geleneği

“Reddiye” kavramı Arapça olmayıp Osmanlı Türkçesine aittir. İslam geleneğinde reddiyelerin İslam coğrafyasının genişlemesi, farklı mezhep ve görüşlerin ortaya çıkması yanında diğer din mensuplarıyla daha fazla temas içerisinde girilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Günümüze kadar gelebilen ilk reddiyeler Hicri üçüncü asra kadar geri gitmektedir. Önceleri İslam coğrafyasındaki rakip ya da farklı İslamî grupların birbirileri hakkında yazdıkları reddiyeler zaman içerisinde öteki dinlerin mensuplarına yönelik olarak da kaleme alınmaya başlanmıştır. Diğer dinlere yönelik ilk reddiyeler (büyük oranda sonrakiler de) kelimcılara aittir. Mutezili alimlerin başını çektiği bu gelenekte İmam Maturudî, Bakıllanî, Kadı el-Cabbar, İbni Hazm ve Şehristanî gibi isimler bu konuda müstakil eserler veya risaleler yazmış ya da eserleri içerisinde önemli bir bölümü bu tür eleştirilere ayırmışlardır. Berâhime (Brahmanlar/Hindular) dahil olmak farklı dinlere yönelik bu reddiyeler içerisinde Hıristiyanlara ve Yahudilere yönelik reddiyeler önemli bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte Hıristiyanlara karşı yazılmış olan reddiyeler Yahudilere yönelik olanlardan daha fazladır. Kanaatimizce bu durumun muhtemel sebebi Hıristiyan teolojisinin İslam'a daha uzak olması ve Hıristiyanların daha eskiye dayanan apoloji geleneğidir. Buna, Hıristiyanların aynı zamanda siyasal bir güç olarak Müslümanların rakipleri olması da eklenebilir. Hıristiyanlarca Müslümanlara karşı yazılmış eleştiriler de mevcuttur.¹² Dolayısıyla Müslümanların Hıristiyanlara yönelik yazmış oldukları reddiyeler hem eleştirilere cevap hem de doğrudan eleştiriler biçimindedir. Müstakil olarak Hıristiyanlara yönelik yazılmış reddiyeler yanında özel olarak bir konuya hasredilmiş olan reddiyeler de mevcuttur. Ebu İsa el-Verrâk'ın *er-Red Ale't-Teslis* adlı eseri bunun tipik örneklerinden biridir.

⁹ Bkz. Maide, 72, 73; Tevbe, 30.

¹⁰ Bkz. Muhammet Tarakçı, “Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'an Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu”. *Usûl İslam Araştırmaları* 2/2 (Aralık 2004), 33-54.

¹¹ Ramazan Biçer, *İslâm Kelâmcılarına Göre İncil* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).

¹² Birçok eserde Şamlı Yuhanna veya Yahya ed-Dimeşki (John of Damascus) İslam'a yönelik eleştiri kaleme alan ilk kişi olarak bahsediliyorsa da bu isim ve ona isnad edilen metinlerin sıhhati hayli şüphelidir. Bkz. John Meyendorf, *Byzantine Views of Islam*, Dumbarton Oaks Papers, Vol. 18 (1964), 116-118. Müslümanlara karşı yazılmış polemiklerin ilklerinden olduğu bilinen daha doğru bir örnek Abdülmesih el-Kindî'nin risalesidir. Yayınlanmış hali için bkz. *Al-Kindi: Apologia Del Cristianesimo*, notlarla çeviren Laura Bottini, (Milano: Jaca Book, 1997).

Reddiyeler sadece Sünnî âlimlerce kaleme almamıştır, Şii dünyasından da Hıristiyanlara karşı yazılmış reddiyeler vardır.¹³

III- Hıristiyanlara Karşı Yazılan Reddiyeler

Hıristiyanlık Yahudilik üzerine bina edilmiş bir dindir. Hatta tarihsel olarak bakıldığında önce Yahudilik içerisinde bir hareket iken sonradan müstakil bir din haline geldiğini söylemek mümkündür. Fakat bu geçiş, özellikle Pavlus'la beraber Yahudi-Hıristiyanlıktan Heleno-Hıristiyanlığa doğru ve Yahudilikten gittikçe uzaklaşma yönünde olmuştur. Bununla birlikte Hıristiyanlar Yahudi arka planı tamamen bir kenara atamamışlardır. Bu nedenle içeriği ve bağlayıcılığı konusunda farklı düşüncede olsalar da, Hıristiyanlar Yahudilerin yazılı kutsal metinlerini (*Tanah*) "Eski Ahit" adı altında benimsemiş ve kendi kutsal metinlerine de "Yeni Ahit" adı vererek ikisinden müteşekkil bir *Kutsal Kitap* (Kitab-ı Mukaddes/Bible) oluşturmuşlardır. Dolayısıyla Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki polemikler sadece İncil veya İnciller üzerinden yapılmamıştır, Tevrat'ı da içermektedir.

Müslümanların Hıristiyanlara yönelik yazdıkları reddiyelerde ele aldıkları konuları teslis, çarmıh, tebşir ve tahrif şekilde özetlemek mümkündür. Az önce de belirttiğimiz üzere Kur'an-ı Kerim Hz. İsa'nın Tanrı veya Tanrı'nın oğlu olduğunu ve üçleme biçiminde bir Tanrı anlayışını açıkça reddeder. Müslüman reddiye yazarları da teslis akidesini aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışmıştır. Müslüman filozof Kindî gibi teslis doktrininin aklen muhal olduğunu isbata yönelen âlimler yanında, Taberî gibi İncillerden teslis akidesini çıkarmanın mümkün olmadığını göstermeye gayret eden müellifler olmuştur. Bu yönde kullanılan en yaygın delillerden biri İncillerdeki "baba" kavramının aslında mecazî olduğu fakat Hıristiyanların bunu literal algıladıklarıdır.¹⁴ Teslis ve Hz. İsa'nın ulûhiyeti iddiasını reddetmek kullanılan bir başka yol da Hz. İsa'nın bir insan ve peygamber olduğunu delillendirmektir.¹⁵ Teslis ve diğer ortodoks Hıristiyan inançlara yönelik olarak, Hıristiyanlık içerisinde, Kur'an'ın nüzulünden ve Hz. Peygamberden önce, Kur'an-ı Kerim ve Müslüman yazarlarca dile getirilen eleştirilere paralel bazı eleştiriler söz konusudur. Bununla birlikte İbni Hazm dışında bu eleştirilere reddiyelerinde yer veren Müslüman yazarlar nadirattandır.¹⁶

¹³ Reddiye kavramı ve reddiyeler konusunda genel bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 516-521. Hıristiyanlara karşı yazılan reddiyeler hakkında bkz. Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998).

¹⁴ Benzer bir yorum yakın dönem İslam âlimlerinden Muhammed Hamidullah'ta da görülür. Hamidullah mevcut Dört İncil'den Hıristiyan esasları olan teslis ve aslı günah gibi doktrinlerin çıkarılmayacağı görüşündedir. Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993) I, 631-645.

¹⁵ Bkz. Aydın, 125-132.

¹⁶ Teslis akidesini reddeden Pavlikianlar bunun tipik örneklerindedir. İbni Hazm Samsathı Pavlus'a dayandırılan bu akımın görüşlerine atıfta bulunmaktadır. Pavlikianlar ve İbni Hazm'ın ifadeleri için bkz. İskender Oymak, "Pavlikianların Tarihi, İnanç Esasları ve Pratikleri", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2008, II/31, 137-157.

Çarmıh inancı ise Hıristiyan geleneğinde sadece İsa'nın çarmıha gerilmesini ve üç gün sonra dirilmesini ifade etmez, aynı zamanda İsa'nın insanların günahları için kendini feda ettiği biçiminde bir "kefarete doktrini"ni (atonement) içerir. Kur'an-ı Kerim Hz. İsa'nın öldürülmediği ve çarmıha gerilmediğini söyler.¹⁷ Kefarete doktrini ile ilgili doğrudan bir ayet yoktur, fakat İslam dininin önemli umdelelerinden biri olan bir başka ayet "hiç kimsenin başka birinin günahından sorumlu tutulamayacağını" belirtir.¹⁸ İslam âlimleri Hz. İsa'nın ölüp ölmediği veya ne zaman öldüğü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerse de çarmıhın Hıristiyanların inandığı biçimde bir vaka olmadığını çeşitli delillerle ispata çalışmışlardır.¹⁹

Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed'in geleceğinin haber verildiği, fakat Ehli Kitap tarafından bu gerçeğin gizlendiği biçiminde özetlenebilecek olan "tebşir problemi" de reddiyelerin önemli temalarındandır. Müslümanların bu iddiası Kur'an-ı Kerim'e dayanmaktadır. İlgili ayette Hz. İsa'nın İsrailoğullarına şöyle dediği nakledilir: "Ben, Allah'ın size, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim".²⁰ Müslüman reddiye yazarları sadece bu ayeti delil olarak göstermemiş İncillerde de Hz. Peygamberin geleceğinin yazılı olduğunu söylemişlerdir. Yuhanna İncilindeki üç ayrı pasajda geçen ve Türkçe çevirilerde "tesellici" şeklinde aktarılan ifade (Yunanca Paraklitos, İslam geleneğindeki meşhur kullanımı ile "Faraklit") buna delil olarak gösterilmiştir.²¹ Câhız, Kindî, Cüveynî, İbni Hazm ve Gazali reddiyelerinde tebşir bahsine hiç girmemişlerdir. Caferî, İbni Teymiye ve İbni Kayyım el-Cevzî gibi eser sahipleri ise bu konu üzerinde ısrarla duranlardır.²² Faraklit meselesi müsteşriklerin de ilgilendiği konulardandır. Onların gayesi ise Kur'an'da geçen Ahmed ismi üzerinden spekülasyon yaparak tebşir diye bir hadise bulunmadığını ispatlamaktır. Örneğin memleketimizde "iyi" oryantalistlerden sayılıp İslam'la ilgili son derece olumsuz fikirler beyan ettiği *Islamic Fundamentalism and Modernity* gibi bazı eserleri her ne hikmetse Türkçeye çevrilmemiş olan Montgomery Watt, "Ahmed" isminin ancak hicrî 125'ten itibaren Müslümanlar arasında kullanılmaya başlandığını ve bu adın Hz. Muhammed'in vefatından sonra "Kuran'a sokulmuş" (kullandığı ifade "interpolated into Koran") olduğunu iddia eder.²³

¹⁷ Nisa, 157.

¹⁸ En'am, 164; İsra, 15.

¹⁹ Bkz. Aydın, 136-145. Hz. İsa ve çarmıh olayı hakkında İslam âlimleri arasındaki farklı görüşler için bkz. Zeki Ünal, *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011).

²⁰ Saff, 6.

²¹ Bkz. Yuhanna, 14: 15, 26; 16: 7.

²² Bkz. Aydın, 184-195.

²³ W. Montgomery Watt, *Early Islam (Collected Articles)*, (Edinburg, 1990) 43-50.

Tevrat ve İncillerin tahrifi meselesi diğer polemik konularından önemli bir farklılık gösterir. Zira tahrifin varlığı ve mahiyeti konusunda İslam düşünürleri arasında kesin bir fikir birliği yoktur. Bunun temel nedeni bu konuda Kur'an'da kesin bir ifade olmamasıdır. Bir yandan Kur'an-ı Kerim ile örtüşen diğer yandan onunla çelişen ifadeler içeren bu metinler konusundaki farklı görüşler kanaatimizce normaldir.²⁴ Bununla birlikte Müslüman âlimlerin önceki kutsal metinlerin tahrif edildiği şeklindeki iddiası hayli eskiye dayanır. Tahrif iddiasını ilk dile getirenlerden sayılan Câhız ve bu konu üzerinde ısrarla duran İbni Hazm önceki kutsal metinlerin değiştirildiği hususunda en keskin olan iki isimdir denebilir. Zira bu alimler İslam'ın lehine dahi olsa Tevrat ve İncillerden delil getirmeyi uygun bulmamışlardır.²⁵ İncillerin tahrif edilmiş olduğuna dair Müslüman yazarların en sık başvurdukları yöntem İncillerdeki çelişkilerdir. Buna ek olarak -mesela Cüveynî'nin *Şifâü'l-Ğalîl*'de yaptığı gibi- İnciller'in Hz. İsa'dan çok sonra yazıya geçirildiği gibi eleştiriler de vardır.²⁶ Fakat İncillerin İznik Konsili'nde belirlenmiş olduğu, hele de bir masanın üzerine konup diğerlerinin düşmesi sonucu kalan dört İncilin muteber sayıldığı iddiası modern ve hayli trajik bir iddiadır. Kanaatimizce ünlü yazar Voltaire'in muhtemelen İnciller ve Hıristiyanlıkla dalga geçmek için kaleme aldığı bazı cümleler özellikle ülkemizde yaygın bir "bilgi" haline gelmiştir. 325 yılında Kuzey Afrika'daki Aryus problemi nedeniyle toplanan İznik Konsili'nde ne İncillerle ilgili bir tartışma geçmiş ne de Dört İncil bu konsilde belirlenmiştir. Klasik reddiyelerde de buna dair bir iddia yer almaz. Fakat modern dönemdeki bazı Müslüman yazarlar İznik Konsili argümanını ısrarla kullanmışlardır. Bunlardan en meşhuru Rahmetullah El-Hindî'dir (ö. 1888). Rahmetullah Efendi'nin *İzhârü'l-Hak* ismiyle Türkçeye de çevrilen eseri İncillerin İznik Konsili'nde ve şaibeli bir biçimde belirlenmiş olduğunu iddia etmiş ve bu iddia özellikle *Sebilürreşad* gibi dergiler aracılığıyla ders kitaplarına kadar geçen bir yanlış haline gelmiştir.²⁷ Kaldı ki, az önce de

²⁴ Tevrat ve İncillerin tahrifi meselesi konusunda bkz. Gaudeul, J.M. - R. Caspar, "Kitab-ı Mukaddes'in Tahrifi Konusunda Klasik İslami Kaynakların Yaklaşımı", çev. Ali Erbaş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 2003, 131-167; Arif Yıldırım, "Kelamî Açıdan Tevrât ve İncil'de Tahrif Meselesi" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 2006, 11-26; Necmeddin Gökür, "Kur'an-ı Kerim Açısından İlahi Kitapların Tahrifi Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 2000, 221-256; Bicer, 87-126; Tarakçı, 33-54.

²⁵ Bkz. Aydın, 145-184.

²⁶ Cüveynî bu eserinde Matta İncili'nin çarmıh olayından dokuz yıl, Markos'un on iki yıl, Luka'nın yirmi iki yıl, Yuhanna'nın ise otuz yıl sonra yazıya geçirildiğini söyler. Oysa modern araştırmalar göstermiştir ki en eskisi Markos olmak üzere söz konusu İncillerin yazılış tarihleri miladî 90'lı yıllardan önce değildir, yani Hz. İsa ile İnciller arasında yaklaşık 60 yıl bulunmaktadır. Bkz. Cüveynî, *Şifâü'l-Ğalîl fi Beyâni mâ Vaka'a fi't-Tevrât ve'l-İncil Mine't-Tahrif ve'l-Tebdil* (Beirut, 1968).

²⁷ Bkz. Bekir Zakir Çoban, "Sebilürreşad Dergisinde Hıristiyanlık ve Papalık". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 4/2 (Ağustos 2018): 8-26. Voltaire ve Rahmetullah Efendi'ya atıflar için bkz. Hasan Darcan, "Athanasius ve İznik Konsili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XV, Sayı: 28 (2013/2), 182. İznik Konsili ile ilgili ayrıca bkz. Alparslan Yılduz, "Konsillerin Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, 2003, 257-296. İznik Konsili Kararlarının Yunanca, Latince ve İngilizce karşılaştırmalı neşri için bkz. Norman P. Tanner (ed.), *Decrees of Ecumenical Councils*, Vol. I, (Washington DC: Sheed & Ward, 1990), 1-19.

ifade edildiği üzere İnciller Hıristiyanların yegane kutsal metni değildir, hatta tüm *Kitab-ı Mukaddes* göz önüne alındığında ancak onda bir gibi bir hacme sahiptirler. Bunun yanında teslis gibi İslam'ın tevhid anlayışına açıkça aykırı olan Hıristiyan inançlarının asıl kaynağı İnciller değil (Pavlus'un mektupları gibi) İnciller dışındaki metinler ve sonradan oluşan Hıristiyan teolojisidir.

Yahudi ve Hıristiyanların da Müslümanlara karşı reddiyeler kaleme aldıklarını ve Müslümanların yazdığı reddiyelerin içerik olarak bir kısmının da bu eleştirilere cevap niteliği taşıdığını belirtmiştik. Peki, Hıristiyanların İslam dini hakkındaki eleştirileri nelerdir? Bu konuda tipik bir örnek olarak Câhız'ın, Türkçeye *Hıristiyanlığa Reddiye* ismiyle çevrilen *el-Muhtâr fir'Red 'ale'n-Nasârâ* adlı eserine başvurmak yerinde olacaktır. Câhız'ın naklettiğine göre Hıristiyanların eleştirileri Kur'an-ı Kerim üzerinde yoğunlaşmaktadır. Zaten İslam'ın ilk dönemlerinden Martin Luther'e, oradan oryantalistlere kadar Kur'an'da önemli "bilgi yanlışları" bulunduğu iddiası Hıristiyanların bu konudaki ana söylemini oluşturmaktadır. Câhız kendi dönemindeki eleştirileri (ki bunlar sonraki dönemlerde de dile getirilmiştir) şu şekilde sıralanabilir:

i- Kur'an'ın Hıristiyanların Hz. Meryem'i Tanrı edindiklerini söylemesi²⁸, oysa kendilerinin bu şekilde inanmadığı.

ii- Kur'an'ın Yahudilerin "Üzeyir Allah'ın oğludur" dediğini ifade etmesi²⁹ fakat Yahudilerde böyle bir inanç bulunmadığı.

iii- Kur'an'da Firavun ve Haman'ın birlikte anıldığı³⁰, oysa Haman'ın Firavundan çok sonraları yaşamış bir kişi olduğu.

iv- Kur'an'da Hz. Yahya'ya verilen ismin daha önce bir örneği olmadığını belirtmesi³¹, oysa bu ismin daha önce örneklerinin bulunduğu.

v- Kur'an'da Hz. İsa'nın beşikte iken konuştuğunun yazılı olduğu³² halbuki kendi kitaplarında böyle bir hususun geçmediği.³³

Câhız reddiyesinde hem aklî ve naklî bir takım delillerle Hıristiyanların bu iddialarına cevap vermekte ve hem de Hıristiyanların kendi inançlarındaki bir takım tutarsızlıkları ifade etmektedir. Bununla birlikte dikkat çeken husus Hıristiyanların Kur'an'ın çoğunlukla yaptığı gibi Müslüman pratiğini değil de sadece Kur'an'ı hedef almalarıdır. Müslümanların dinî ve ahlakî tutumları ile ilgili eleştiriler söz konusu değildir. Hıristiyanların bu tavrından bir etkilenme olup olmadığı hakkında net bir

²⁸ Maide, 116.

²⁹ Tevbe, 30.

³⁰ Mü'min, 36.

³¹ Meryem, 7.

³² Meryem, 29-32.

³³ Bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Hıristiyanlığa Reddiye*, Yayına Hazırlayan Muhammed Abdullah eş-Şarkâvî, tercüme Osman Cilâcı (Konya: Tekin Kitabevi, 1992), 65-71.

şey söyleme imkanımız yoksa da, kanaatimizce Müslümanların reddiyelerinde zaman geçtikçe pratik eleştirilerden teorik tartışmalara doğru bir ağırlık kaymasından söz etmek mümkündür.³⁴

İçerik dışında reddiyelerin üslubu ile ilgili bir değerlendirme yaparsak bu klasik dönem metinlerinin son derece ciddi ve bilimsel bir ağırbaşlılıkla kaleme alındığını söyleyebiliriz. Cüveynî örneğinde görüleceği üzere Müslüman yazarlar çoğunlukla nazik ve Hıristiyan inançlarını olduğu gibi nakletmeye çalışma konusunda gayet namuslu bir tavır göstermişlerdir. Hatta ilk dönem reddiye yazarlarından Haşimî gibi alimlerin metinlerinde dostane bir üslup göze çarpar. Adeta “bunlar faydasız ve boş inançlar, gelin bunlardan vazgeçin” tarzında bir söylem söz konusudur.³⁵

SONUÇ

Kur’an-ı Kerim kurumsal olarak Hıristiyanlığı değil fakat bu dinin mensupları olan Hıristiyanları, teslis gibi akideleri ve bazı tutumları nedeniyle eleştirmiştir. Daha sonraki süreçte ise gerek Hıristiyanların eleştirilerine cevap sadedinde gerekse müstakil olarak Müslüman âlimler Hıristiyanlara karşı reddiyeler kaleme almışlardır. Bu reddiyelerde teslis, tebşir, tahrif ve çarmıh konuları öne çıkmaktadır. Bununla birlikte Kur’an’ın pratikle ilgili eleştirileri diyebileceğimiz hususlar reddiyelerde daha geri planda kalmış veya kaybolmuştur. Oysa Kur’an-ı Kerim şimdilerde modern pedagoji iletişim alanında vurgulanan bir ilkeyi sergilemektedir: “Kişiyi değil davranışı eleştirmek.”

Klasik reddiyelerin üzerinden yüzyıllar geçmiş olsa da polemik literatürünün halen devam etmekte olduğu aşikardır. Hıristiyan yazarların reddiyelerle ilgili yorumlarını da büyük ölçüde bu edebiyatın devamı olarak görmek gerekir. Bununla birlikte modern dönemde Hıristiyanlara karşı yazılan reddiyelerin gerek içerik gerek üslup bakımından klasik eserlere göre oldukça geride olduğunu söylemek mümkündür. İslam alemi sadece siyasal/askerî değil bilimsel bir yenilgiye de uğramış ve halen o yenilginin travmasını üzerinden atamamıştır. Hamaset dozunun yükseldiği ve fakat içeriğin zayıfladığı bu süreçte ciddi ve derinlikli çalışmalara ihtiyaç vardır. Bahsettiğimiz reddiye örneklerinin çoğunluğunun Müslümanlar tarafından unutulmuş fakat oryantalistler tarafından bulunup çıkarılan ve yayınlanan eserler olması bu gerçeğin en net ifadesidir.

³⁴ Batılı yazarlarca Hıristiyanlara karşı yazılmış reddiyeler çoğunlukla yüzeysel bilgiler içerdikleri ve benzer klişeleri tekrar ettikleri biçiminde eleştirmişlerdir. Örnek olarak bkz. Jacques Waardenburg, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, çev. Fuat Aydın, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006). Fakat bu eleştirilerin kendisinin de aynı polemik geleneğinin devamı olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

³⁵ Bkz. Aydın, 37, 55.

KAYNAKLAR

- Al-Kindi. *Apologia Del Cristianesimo*, notlarla çeviren Laura Bottini (Milano: Jaca Book, 1997).
- Aydın, Mehmet. *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998).
- Biçer, Ramazan. *İslâm Kelâmçılarına Göre İncil* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004).
- Cüveynî. *Şifâü'l-Ğalil fi Beyâni mâ Vaka'a fi't-Tevrât ve'l-İncil Mine't-Tahrif ve't-Tebdil*, Beyrut, 1968.
- Çoban, Bekir Zakir. "Sebilürreşad Dergisinde Hıristiyanlık ve Papalık". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 4/2 (Ağustos 2018): 8-26.
- Darcan, Hasan. "Athanasius ve İznik Konsili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XV, Sayı: 28 (2013/2), 169-191.
- el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Hıristiyanlığa Reddiye*, Yayına Hazırlayan Muhammed Abdullah eş-Şarkâvî, tercüme Osman Cilâcı (Konya: Tekin Kitabevi, 1992).
- Gaudeul, J.M. - Caspar, R. "Kitab-ı Mukaddes'in Tahrifi Konusunda Klasik İslami Kaynakların Yaklaşımı", (çev. Ali Erbaş), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 7, (Sakarya 2003), 131-167.
- Gökkır, Necmeddin. "Kur'an-ı Kerim Açısından İlahi Kitapların Tahrifi Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, (İstanbul 2000) 221-256.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi* (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993).
- Meyendorf, John. *Byzantine Views of Islam*, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 18 (1964) 113-132.
- Oymak, İskender. "Pavlikianların Tarihçesi, İnanç Esasları ve Pratikleri", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2008, II/31, 137-157.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Reddiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 516-521.
- Tanner, Norman P. (ed.). *Decrees of Ecumenical Councils*, Vol. I (Washington DC: Sheed & Ward, 1990).
- Tarakçı, Muhammet. "Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'an Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu". *Usûl İslam Araştırmaları* 2/2 (Aralık 2004), 33-54.
- Ünal, Zeki, *Hz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011).
- Waardenburg, Jacques. *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, çev. Fuat Aydın, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006).
- Watt, W. Montgomery. *Early Islam (Collected Articles)*, (Edinburg, 1990).
- Yaldız, Alparslan, "Konsillerin Hıristiyanlık Tarihindeki Yeri ve İznik Konsili", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, 2003: 257-296.
- Yıldırım, Arif. "Kelâmî Açından Tevrât ve İncil'de Tahrif Meselesi" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, Erzurum, 2006: 11-26.

HALK DINDARLIĞINA ELEŞTİREL BİR BAKIŞ: MOLLAKENT ÖRNEĞİ

*İrşad Sami YUCA**

GİRİŞ

Sosyal bilimler sahasında Halk Dindarlığı çalışmaları popüler ve ilgiyle karşılanmaktadır. Bundan dolayı üzerinde uzun uzadıya kalem oynatılan bir alandır. Literatüre göre kavram üzerinde yekün bir ittifakın sağlanmaması aslında kavramın içerdiği birtakım müphemliklerden gelmektedir. Bu ahval kavramın sarih bir şekilde vuzuha kavuşturulmasını güçleştirmesine neden olmaktadır. Dini buyruklar ve bu buyrukların cisimleşmesinin halk nazarındaki karşılığı her zaman kitabi kaynakların istediği gibi gelişemediği bir realitedir. Bu noktada halkın gündelik yaşamı içerisinde dini buyruklar, halkın kendi yorumunu katmasıyla yeni bir boyut alabilmektedir. Bu nedenle dinin kitabi ve entelektüel bilgileri halkın gündelik yaşamı içerisinde farklı yorumlarla karşılaşılabilmektedir. Halk dindarlığı, dinin yaşatılmasında önemli olmakla beraber, bu dindarlık türü kutsi sayılan öğreti ve metni çarpıtabilme gibi bir durumla da maluldür.

İslamiyet'in zuhurundan bir müddet sonra Hz. Peygamber döneminden bu yana özellikle medrese geleneği içerisinde kitabi bilgi önemli ölçüde hayat bulmuştur. Kur'an-ı Kerim ve Resul'ün sünneti; hem hayatı hem de diğer âlemi anlamak, özümsemek ve topluma yaymak maksatlı medrese geleneği içerisinde yüzyıllarca tartışılmış ve anlam kazanmıştır. Tabii yüzyıllar içerisinde medreselerdeki tartışmalarla birçok yeni ilim gelişmiştir. Bu ilimler entelektüel bir derinlik üzerinden yürütüldüğü için ulema ve halk arasında dini anlama ve yorumlama noktasında birtakım farklılıklar ortaya çıkmıştır. Böylece tabir yerindeyse avam ve havas arasında bir takım çelişkiler ortaya çıkmıştır. Özellikle avam, âlim ve entelektüel olarak nitelendirilebilecek ulemanın dilini, aklını ve tartışma yöntemlerini anlama noktasında onlara yabancı kalmıştır. Ayrıca İslam coğrafyasında demografik olarak halkın önemli bir kitlesinin taşrada yaşıyor olması, medrese ve medresenin tartıştığı konu ve kavramların buraya taşınmasını zorlaştırmıştır. Bu noktada yer yer halk, dinî yasak ve kutsalları kendi yorumuyla pratiğe dökmüştür. Ancak bu yorumlar dinin esaslarını tahrip edebilecek bir takım uygulamaları ve bakış açılarını da beraberinde getirmiştir. Söz konusu pratik ve ritüellerin cisimleştiği dindarlık tipini, halk dindarlığı kavramına dâhil etmek mümkündür.

* Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Mus, Turkey, s.yuca@alparslan.edu.tr. ORCID orcid.org/0000-0001-5797-3100

Yukarıda zikredilen genel bilgi çerçevesine münasip olarak bu çalışma, kadim ve güçlü bir medrese geleneğiyle temayüz etmiş Mollakent beldesinin gündelik dini yaşamına odaklanmaktadır. Ulema ve medrese geleneğinin güçlü olmasına mukabil, burada halk dindarlığının örneklerinin görülmesi çalışmaya değer ve ilgi katmaktadır. Bu bağlamda çalışmada söz konusu pratiklerin bazı örnekleri ele alınacak ve tarihsel kökenleri hakkında eleştirel bir yöntem ile tartışılacaktır.

Bir Kavram Olarak Halk Dindarlığının Anlattığı

Sosyolojik ve folklorik zeminlerde inanca dayalı olarak ortaya çıkan insani ahvalleri tanımlamak amacıyla Halk Dini/Dindarlığı kavramı modern dönemde ortaya çıkmıştır. Kavramın anlatmak istediği temel düşünce, yerleşik veya kitabi din kisvesi altında pratik yapan insanların bazı dünyevi durumlarda tevhidî, resmî ve kitabi olan kaide, uygulama ve de sınırların dışına çıkarak etnik veya folklorik kökenden beslene yeni inanç türlerini nasıl oluşturduğu ve bunu kuşaklar arasında nasıl devam ettirdiğidir.¹ Halk dini kavramının, yerli kutsi kabul edilen geleneği veya yerli inancı tanımlamasından dolayı, her toplumda farklı örnekleriyle karşılaşmak mümkündür. Tüm dünyada, özellikle Güney Amerika, Afrika, Çin ve Güneydoğu Asya'nın bazı bölgelerinde halk dinini temsil eden örnekleri bir hayli fazladır.

Kitabi veya resmi olan dinin sınırlarının dışında kalan folklorik veya geleneksel inanç türlerinin dünyadaki en büyük örnekleri Çin ve Hindistan coğrafyalarında yaşayan topluluklarda görülmektedir. Özellikle kalabalık bir nüfusa sahip Çin'deki halk dini örnekleri dünyada en önemli örneklerin başında gelmektedir. Bütün halk dinlerinin reel toplamı, dünya nüfusunun yaklaşık %10'unu temsil ettiğinden bir Budizm veya Yahudilikten daha fazla takipçiye sahiptirler. Sadece kitabi veya resmi inanç sınırlarında kalan yoğun grupları simgeleyen ise Hristiyanlık ve İslam'dır. Ancak bu grupların öğretisi ve kabullerinin dışına taşmak suretiyle bir çeşit yeni inançların ortaya çıktığını gerek kent ortamlarında gerekse kırsal yaşam merkezlerinde görmek mümkündür.²

Tek tanrılı ve kitabi dinlerde inancın temel sınırları ilah tarafından belirlenmiştir. Ancak zamanla dinin temel kurallarında ve pratik yapısında halk tarafından bilinçli veya bilinçsizce eklemlemelerin yapılması doğal bir süreç olarak belirmektedir. Bazı eklemelerin yapılması yeryüzündeki her taşranın farklı iklim, coğrafi ve kültürel tecrübelerinden doğmaktadır. Halk dini kimi zaman kitabi öğretilerle karşı karşıya gelebilecek bir durumda da kalabilmektedir. Özellikle taşranın dini tecrübesi sosyal ve ekonomik çaresizlik veya eksikliklerle de ilişkili olarak yeni inanç türünden kanaat ve ritüellerin ortaya çıkmasında etkilidir.³ Halk dindarlığı daha çok

¹ James A. Kapaló, "Folk Religion in Discourse and Practice", *Journal of Ethnology and Folkloristics* 7/1 (2013): 3-18.; Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997): 151.

² Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002): 354.

³ H. Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar Öncüleri ve Temelleri Çerçevesinde Yaklaşımlar*, (İstanbul: Birey Yayınları, 1999): 65.; Abdusamet Kaya, "Geleneksel Dini Otoritelerde

evlenme, ölüm, mekânın manevi anlamı, sihir, şifa, umut, kader, astroloji ve güven gibi başlıklarda kitleleri kendisine çekmektedir.⁴ Bir örnek olarak sihir, yıldızların ve gezegenlerin hareketlerinin bir şekilde insan deneyimlerindeki olayları veya eğilimleri etkilediği veya önlediği düşüncesini doğurmaktadır. Bir diğer popüler örnek olarak astrolojiye karşı beslenen güçlü inanç halinin, gelişmiş Batı dünyasında hala varlığını sürdürebilmesidir.⁵

Halk dinine örnek olabilecek birçok bileşen, süreçle beraber semavi dinlerden Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam'a farklı neden ve ihtiyaçlardan dolayı yüzyıllardır girebilmiştir. Örneğin, Noel geleneklerinin bir kısmı, Hz. İsa'nın doğumundan önceki bir putperest ziyafeti de dâhil olmak üzere pagan kökenlere kadar uzanmaktadır. O sırada "Noel" kış gündönümü olarak adlandırılmaktaydı. Ayrıca, Katolik ayın sırasında Hz. İsa'nın bedeninin ve kanının sembolik tüketimi, bazıları tarafından sihir örneği olarak kabul edilir; bu sayede büyülü maddeyi tüketenin, ilahi kişiden gelen kutsallığın bir kısmı ile iç içe kalmış olduğu farz edilir.⁶ İslam'da ise benzer bir durum söz konusu olduğu söylenebilir. Özellikle isrâiliyat olarak tanımlanan İslam öncesi dinlerden ve geleneklerden köklenen inanç, manevi/his, anlatım ve kabuller zamanla Müslümanların gündelik yaşamında önemli bir yer edinebilmiştir.⁷

Halk dinine örnek olan bazı uygulamalarını büyük dinlerin ana öğretileriyle birleşerek yeni tür inançları ortaya çıkardığı durumlar da söz konusudur. Bu uygulamalar Hristiyan ülkeler arasında "Halk Hristiyanlığı" ve İslam milletlerinde de "Halk İslam'ı" olarak da etiketlenmiştir. Kuşkusuz halk dini kavramı ortodoks din adamları ve ilahiyatçılar tarafından denetim dışında kalan gruplar için çarpık, anlamsız bir inanç veya maneviyat hali olarak kabul edilmektedir.⁸

Dikkat çekici bir şekilde, halk dininin uygulamalarına bağlı olanlar, pratik ettikleri inançlarının büyük resmi dinlerinkilerden farklı olduğunun farkında bile olamayabilirler. Bu bağlamda halk dinine örnek olabilecek bazı örnekler şunlardır:

Dindarlık Anlayışı (Diyarbakır Medreseleri Seydaları Örneği) ", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/1 (Nisan-2018): 70-71.

⁴ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2004): 36-37.; Melda M. Güleç, *Espiy'e de Halk Dindarlığı* (Doktora Tezi: Uludağ Üniversitesi, 2012), 68.

⁵ Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din Modern Toplumda Din Problemi*, trc. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003): 54.

⁶ Don Yeder, "Toward a Definition of Folk Religion", *Western Folklore* 33/1, (January-1974): 2-15.

⁷ İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyat", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 23, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001): 199-202.

⁸ Mehmet Erkol, "Türkiye'de Dini Hayatı Anlamlandırmak: Dindarlık Olgusu ve Dindarlığın Ölçülmesi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (2015): 131-161.

- Nazar inancı
- Kötülük, küfür, şeytan ve büyüçülükten kurtulma ritüelleri
- Hayvanların, mahsullerin, bira, şarap ve peynirin kutsaması
- Doğurganlık ayinleri
- Geleneksel büyü sistemlerine olan inanç
- Şükran duaları, yemeklerden önce lütuf ve diğer yerli törenler
- Ataların ve ölen aile bireylerinin kutsanması; (Hristiyan, Yahudi veya İslami) inançlarda
- Geometrik şekiller
- Dini mücevherler
- Evde dinî sanat unsurlarını bulundurma
- Tılsım olarak diğer nesnelere kullanımı
- Kehanetin sonlanma tarihi ile ilgili yorumlama sistemleri⁹

2. Kitabi Dindarlığın Dışına Çıkmak: Mollakent'te Örnek Halleri

Bu çalışmaya konu olan yerleşim birimi Mollakent olup, idari olarak belde statüsündedir ve Muş'un Bulanık ilçesine bağlıdır.¹⁰ Çalışmanın amacını ise Mollakent'in kitabi İslam'ı ya da entelektüel İslam'ın öğretildiği ve bu manada köklü bir medrese geleneğine sahip olmasına karşın halk dindarlığına ait bazı inanç ve kültür unsurlarının yaşıyor olması teşkil etmektedir. Mollakent ve çevresinin İslami tarihi 1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonra seyyid bir ailenin buraya yerleşmesi ile başlar. Savaşın bitiminden sonra Sultan Alparslan'ın ordusunda yer almış olan Seyyid Abdülhadi el-Bağdadi'nin ailesinden birçok fert şehit olmuştur. Sultan Alparslan, dönemin Abbasi Halifesi'nin de tavsiyesiyle bugünkü Mollakent ve civarını tam temlik statüsünde bu aileye hibe etmiştir.¹¹

Seyyid Abdülhadi'nin ailesi bir müddet Ahlat'ta kaldıktan sonra takriben 13. yüzyılda bugün Mollakent'in güneydoğusunda ve harabe durumda olan Ahkent'e yerleşmiştir. Aile burada bir müddet kaldıktan sonra bugünkü Mollakent'in kurulduğu yere gelerek ilk İslami yerleşimi başlatmışlardır. Sırasıyla cami, medrese, kulleteyn, aşhane, buzurhane, ahırlar ve divanın inşası yapılmıştır. Çevre yerlerden

⁹ <https://www.gotquestions.org/folk-religion.html>

¹⁰ İbrahim B. Asna, "Melekend/Mollakent Medresesi'nde Eğitim Hayatı Ve Mimari", *IBAD* 3/1 (2018): 327-348

¹¹ İrşad Sami Yuca, "Anadolu'nun Kadim Bir Kültür Beldesi: Mollakent ve Tarihi", *Mollakent: Anadolu'da Kadim Bir Kültür ve Medrese Merkezi, Gece Kitaplığı*, ed. İrşad Sami Yuca (Ankara: 2018), 9-24.

Müslüman Kürt nüfustan ailelerin de dâhil olması ile zamanla gelişen bir İslam beldesi haline gelmiştir. Ancak Mollakent'in günümüze değin gelen ünü, kadim medresesinin yaptığı dini eğitim ve irfan hizmetlerinden gelmiştir.¹²

Mollakent Medresesi 1200'lerden 1990'lı yıllara kadar -birkaç kısa sürenin haricinde- aralıksız İslami ilimlerin ve irfanının öğretildiği kadim bir ilim geleneğinin merkezi olmuştur. Ayrıca Serhat bölgesinin medrese ve dinî yaşamının örnekleri için güçlü bir hafıza merkezi konumundadır. Mollakent Medresesi bu uzun soluklu eğitim faaliyetleri içerisinde sayısız âlim, talebe ve şeyh yetiştirmiştir. Bu medreseden zamanla yetişen âlimlerinin birçoğu Doğu, Güneydoğu ve İç Anadolu ve Karadeniz bölgelerinden gelen talebelerden müteşekkildi. Mollakent Medresesi, kadim geleneği içerisinde, 16. yüzyılda Sühreverdilik tarikatını benimseyerek doğuda önemli bir tarikat merkezi olmuştur. 19. yüzyılın başlarına değin bu tasavvuf merkezi olma potansiyelini devam ettirmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısında kısa bir müddet burada bir Nakşibendiye tekkesi açılrsa da uzun ömürlü olmamıştır. Ancak 1960'lardan 1990'lara değin Seyyid Şeyh İhsan-ı Mellekendi'nin Nakşi halifesi olmasıyla Nakşiliğin etkisi bir kez daha artmıştır. Seyyid Şeyh İhsan, Şeyh Seyda-i Ciziri'den hem ilim ve hem de Nakşibendiye tarikatı icazetlerini almasıyla baskın bir şekilde bu tarikatın öğretileri Mollakent Medresesi ve çevresine sirayet etmiştir.¹³

Coğrafi olarak Doğu Anadolu'nun Serhat bölgesinde yer alan Mollakent Kuzey-Güney ve Doğu-Batı yönünde yolların kesiştiği bir yerde kurulmuştur. Burada iklimin sert ve zahmetli karasal özelliklere sahip olması, bitki örtüsünü ve tarımsal faaliyetlerini derinden etkileyerek, kültürel hayatın üzerinde önemli izler bırakmıştır. Mollakent ve çevresinin genellikle tarım ve hayvancılığa dayanan üretim biçimi, kültürel hayatın motiflerini de şekillendirmiştir.

Gerek kadim bir medrese geleneği gerekse iklim ve de ekonomik üretim biçimlerindeki farklılıkların hepsi Mollakent'in düşünsel ve kültürel motiflerini şekillendiren öğeler olmuştur. Bu ahval Mollakent insanının hislerine de temas etmesiyle farklı halk inançlarının vuku bulmasına neden olmuştur. Mollakent'te medresesinin varlığından dolayı inancın entelektüel düzeyde eğitimi verilirken öbür taraftan halk dindarlığının örneklerinin varlığı da pekâlâ mümkün olabilmiştir. Böylesi bir durumun ortaya çıkmasında çok çeşitli sosyali ekonomik ve kültürel nedenlerin bulunduğu muhakkaktır. Ancak burada öne çıkan nedenlerden bazıları, bölgenin geneline özgü niteliktedir. Yörenin öteki dil ve inançtaki topluluklarla etkileşiminin coğrafi ve iklimsel koşullardan dolayı sınırlı oluşu ve aynı sebeplerden doğan gündelik hayatın çaresizlikleri, ekonomik geri kalmışlık ve modern yaşamın unsurlarının buraya çok sonraları taşınması, bir dizi faktörün bazılarıdır. Bu faktörlerden kaynaklı olarak beldede hayatın ve düşünsel iklimin sınırlı ve içeriği kapalı kalmıştır. Ayrıca sosyal hayatın yapısında aşiret düzeninin egemen durumuna bağlı mis-

¹² İrşad Sami Yuca, "Anadolu'nun Kadim Bir Kültür Beldesi: Mollakent ve Tarihi", 9-24.

¹³ İrşad Sami Yuca, "Anadolu'nun Kadim Bir Kültür Beldesi: Mollakent ve Tarihi", 9-24.

tikleşen duygular ile sınıfsal örgütlenme biçimi halk dindarlığı örneklerin oluşmasında etkileri olan diğer bazı faktörlerdir. Özellikle geleneğe ait unsurların burada çok yoğun bir şekilde nesiller arasında devamının sağlanması zamanla kendine özgü yönleriyle halk dindarlığının bazı örneklerinin ortaya çıkmasında da alt yapı oluşturmuştur.

2.1. Mekân Boyutunda Dindarlığın Tezahürü¹⁴

Anadolu kültürünün önemli bir parçası olarak beliren türbe, mezarlık ve benzeri ziyaret yerlerinin taşıdığı kutsallık, dini tecrübelerden neşet ettiği gibi halkın hayal gücünden ve sosyo-psikolojik faktörlerden kutsiyet kazanmaktadır. Özellikle sosyal yaşantıdan kaynaklı olarak bireylerin edindiği izlenimler, onları bir takım mekânları kutsal kılmaya yönlendirmektedir. Mekânın kutsiyet kazanmasının arkasında duran en önemli etmenlerden birisi, bireyin üyesi olduğu toplumun dilinde ve hafızasında yer alan keramet türünden doğaüstü ile ilgili tanım ve hikâyelere duyduğu yakınlıktır. Çünkü burada birey hem ruhi anlamda bir feyz ve çare bulmuş olmakta hem de benliğini ilgili mekânın kişisi veya genel kutsi kimliği ile özdeş hale getirerek adeta kendi kimliğini bu hissettiklerinden inşa etmektedir. Bu inşa edilen inanç kimliği tartışmaya açık olmaz ve üzerine muhafazakâr bir davranışla titrenilir.¹⁵

Türbe, ziyaret ve mezarlığın kutsal kılınması bağlamında Mollakent'teki en önemli örnek Seyyid Şeyh Ömer Sahubî'nin Türbesi'dir. Türbe bir şifa ve arınma mekânıdır. Seyyid Ömer, Sühreverdi tarikatının 16. yüzyılda yaşamış önemli bir halifesi ve keramet sahibi bir âlimi olarak bilinmektedir.¹⁶ Türbesi Mollakent Medresesi'nin tam kuzeydoğu yamacındadır. Türbe uzun yıllar boyunca sara hastası, korkan, aklını zayı eden, sıtma ve farklı ruhi hastalıkları olan kişilerin şifa bulma mekânı olarak halkın inancına yerleşmiştir.

Seyyid Ömer Türbesi yeri geldiğinde medrese talebelerinin her Cuma mum yakarak inzivaya çekildikleri ve nefis terbiyesini öğrendikleri bir arınma mekânıdır. Çilehane olarak da adlandırılan Seyyid Ömer Türbesi, Kur'an'ın yanı sıra diğer önemli dinî metinlerin okunduğu, dua edilen, halkın nazarında kutsallığı yüksek olan bir mekânıdır.

Türbenin Mollakent halkı ve yakın çevresindeki köyler arasında büyük bir namı söz konusudur. Türbenin bir şifa bulma mekânına dönüşmesinde kadim Mollakent Medresesi'nin de yeri geldiğinde dâhili olmuştur. Bu durum kitabî din-

¹⁴ Bu bölüm Mollakent Medresesinden Seyda Abdullah Yüce, Şeyh Zenun Yuca, Seyda Molla Baki Aydın ve Seyda Molla Halid Bozkurt ile köy ahalisinde Abdurrahman Bozkaya, Cüneyt Bulanıklı, Gülpaşa Bulanıklı ve Havvas Yüce ile yapılan röportajlardan derlenmiştir.

¹⁵ Abdülkadir Kıyak, "Halk Dindarlığı Bağlamında Kutsal Mekân Anlayışı: Baskil Örneği", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012): 159-181.; Canser Kardeş, "Mollakent Tarihi Mezar Taşları ve Motiflerinin Anlattıkları", *Mollakent: Anadolu'da Kadim Bir Kültür ve Medrese Merkezi, Gece Kitaplığı*, ed. İrşad Sami Yuca (Ankara: 2018), 159-188.

¹⁶ Türbenin iç tarafında duvarda gömülü olarak bulan Farsça yazılmış kitabe.

darlığın temsilini sağlayan kurum ile halk dindarlığının bir çeşit ittifaklaşma yaptığına delalet etmektedir. Örneğin sara, korku ve sıtma hastalıklarına yakalanan kişilere, Mollakent Medresesi'nin bir müderrisinin refakatinde, hasta sağ bileğinden duvara bir ip ile bağlandıktan sonra kişinin üzerine Kur'an'dan şifa ile ilgili bazı ayetlerin okunması suretiyle bir müddet tedavi uygulanmaktaydı. Türbenin taşları arasında bulunan ve harç olarak kullanılmış yeşilimsi tondaki topraktan az bir miktar ağza alınmaktaydı. Halkın inancına göre, türbenin bu toprağı, bedende bulunan maddi ve manevi hastalıklara iyi gelmekteydi.

Kutsallığı kabul edilen bir diğer yer ise tarihi Mollakent Asri Mezarlığıdır. Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Mollakent'te de asri mezarlık ve onun bazı kısımları ve kabirleri kutsal sayılmıştır. Bu durumun halk dindarlığına önemli bazı tesirleri olmuştur. Asri mezarlıkta bulunan ve seyyid nesebinden kabul edilen Kara Abdal, Şeyh Nurullah ve Şeyh Teberik çevirmeleri hastalıklarına şifa bulmak ve dileklerinin tutması amacıyla halk tarafından sıklıkla ziyaret edilen kabirlerdir. Seyyid Şeyh Reşit'in kabrinden alınan az toprak bir bezin içine sarılıp yeni doğmuş erkek bebeklerin yastığının altına konulmaktaydı. Bu uygulama sayesinde bebeğin Seyyid Şeyh Reşit gibi güzel ve cesur olacağına inanılmaktaydı.

Bir diğer örnek ise beldenin medrese ile özdeşleşen kimliğindeki kadim İslami ilim geleneğe bağlı olarak Mollakent'e ve buradaki asri mezarlığına verilen kutsiyettir. Özellikle Osmanlı ve Cumhuriyet'in erken döneminde bölgenin birçok Kürt aşiret büyüğü ve kanaat önderi, vasiyetleri doğrultusunda vefatlarından sonra buraya defnedilmişlerdir. Bu durum, bölge halkı tarafından köye ve asri mezarlığına verilen kutsi değerlerin bir boyutunu ortaya koymaktadır. Ayrıca uzun yıllar boyunca bölge halkından bazı aşiret mensupları, burada metfun olan büyükleri için bayram arifesi günlerinde heyetler halinde ziyarete gelmekteydiler. Gelen aşiret heyetleri Mollakent Medresesi'nin talebelerinden birilerine ücret karşılığında Kur'an okutmaları sayesinde, ölü kişiyle duygusal bağlarını korumuş olduklarına ve aynı zamanda bir ibadeti de yerine getirdiklerine inanmaktaydılar. İslam'da ölümün gerçekleşmesinden sonra amel defterinin kapandığı da tartışmalı bir konu olup sahih kaynakların, kapandığı yönünde reyleri söz konusudur. Sonuç olarak ölünün arkasında ücret mukabilinde Kur'an okutma bir halk dindarlığı örneği olup belde halkının bu inanç ritüelini devam ettirme arzusuna karşın medresenin gerçek dinin kural ve ahkâmından hareket etmemesi, cevap vermemiş olması ve hatta bu duruma engel olmaması eleştirel mahiyettedir.

İklim ve coğrafi şartların yanı sıra dönemin iletişim imkânları, etkileşim ve gelişmişlik düzeyine bağlı olarak insanların dini inançlarında bir takım değişimleri ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda Doğu Anadolu'nun karasal iklimi ve engebeli coğrafi yapısı zahmetli denilebilecek yaşam şartlarının doğmasına neden olmuştur. Bilhassa insanların sağlıklı ilgili somut çözüm arayışları, bazı psikolojik faktörlerin ve kişisel beklentilerin baskısı altında kitabi/ilahi emirlerin ihtiyaca dönük yeni bir yorumuna götürmekteydi. Bu yaklaşım çoğu zaman Anadolu'nun mistik tasavvufi geleneğinin de katkısıyla meşru hale gelebilmektedir. Bu anlamda Mollakent Asri

Mezarlığı'nda bulunan "delikli taş"ın¹⁷ içinden geçilmesi halinde bazı soğuk algınlığı, sıtma ve sara hastalıklarına şifa bulunacağına inanılmıştır.

Mekânın kutsiyet kazanması bağlamında halk dindarlığının bir başka örneği, Mollakent'in Batı tarafında 2 km uzaklıkta bulunan tarihi Ömeriyan Mezarlığı'dır. Her yılın sonbahar döneminde belde halkı buraya gelerek panayır havasında kurbanlar kesip dualar etmekteydiler. Topluca yemekler yemek suretiyle kendine özgü bir gelenek ve inanç karışımı duygularını burada açığa vurmaktaydılar.

Mollakent'in doğusunda bulunan Bilican Dağı'nın yamacında bulunan ve Bilican Ziyareti olarak bilinen mezar, bahar aylarında Mollakent ve çevredeki diğer köylüler tarafından ziyaret edilmekteydi. Çeşitli hastalıklar ve evlilik yolunda kismetlerinin açılması için burada dualar etmekteydiler. Halkın burada kurban kesmek ve namazlar kılmak suretiyle ibadet etmeleri buranın manevi değerini gösteren bir başka özellik olmuştur.

İnancın Kişiyile Özdeşleştirilmesi¹⁸

Doğu Anadolu'da Mollakent gibi İslami kültür ve eğitim kurumlarına sahip kadim yerleşim yerlerinin sayısı azdır. Burada kadimliğin önemli bir simgesi, cami ve medrese binalarının tarihselliğidir. 1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonra Seyyid Abdülhadî'nin nesebinden gelen Kara Abdal ve çocukları tarafından inşa edilmiş olmaları, bu eserleri halk nazarında manevi açıdan değerli kılmıştır. Zira bu kişilerin soyundan gelenlerin Osmanlı döneminde Molla Muhammed Mühri el-Mellekendi adıyla bir vakıf kurmuş olmaları, medrese geleneğinin bu aile tarafından yüzlerce yıl korunmasına olanak sağlamıştır. Çünkü adı geçen bu vakıf, Mollakent Medresesi'nin bir anlamda maddi açıdan himaye edeni konumundadır. Ayrıca vakfın kurucu ailesinden her zaman müderrislerin yetişmesi, *seyyid* ve *şeyh* lakapları ile anılmaları, kişilerin kutsanması bağlamında bazı halk dindarlığı örneklerinin doğuşuna neden olmuştur.¹⁹

Mollakent'in halk dindarlığının dua ve beddualarında önemli bir şekilde yer edinmiş kişi figürleri Kara Abdal, Seyyid Ömer Sahubi, Seyyid Abdullah ve Şeyh Mele İhsan'dır. Bilhassa Kara Abdal gerek Mollakent'te gerekse yakın çevredeki diğer köylerin dinî tutum ve söylemlerinde olduğu gibi kültürel belleğin sözlü örneklerinde de yer edinmiştir. Özellikle köy ahalisinin gündelik lisanında yemin, dua ve beddualarda Kara Abdal'ın bir kutsal kişi figürü olarak sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.

¹⁷ Kürtçe; "Kevirê Qul" olarak bilinmektedir.

¹⁸ Bu bölüm Mollakent Medresesinden Seyda Abdullah Yüce, Şeyh Zenun Yuca, Molla Baki Aydın ve Molla Halid Bozkurt ile köy ahalisinde Abdurrahman Bozkaya, Cüneyt Bulanıklı, Gülpaşa Bulanıklı ve Havvas Yüce ile yapılan röportajlardan derlenmiştir.

¹⁹ Mollakent Medresesi ve vakfı hakkında detaylı bilgi bkz. *Mollakent: Anadolu'da Kadim Bir Kültür ve Medrese Merkezi, Gece Kitaplığı*, ed. İrşad Sami Yuca (Ankara: 2018).

Mollakent'in halk inancında zikredilen bazı dua ve beddualar şunlardır: "Kara Abdal Çilehane üzerine yemin ederim ki", "Kara Abdal sana çarpsın", "Kara Abdal'ın cediti üzerine yemin ederim ki", "Kara Abdal'ın izniyle", "Seyyid Abdullah'ın kabrine yemin ederim ki", "Seyyid Abdullah'ın duası üzerinize olsun", "Ahiret günü Seyyid Abdullah'ın şefaati ve duası üzerinizde olsun", "Sen Kara Abdal'ın kabrine", "Seyyid Şeyh İhsan'ın duası ve himmeti üzerinizde olsun" vb.. Bu ifadelerden birçok dua ve beddua içerisinde kişilerin kutsal sayıldığı anlaşılmaktadır.

Gündelik hayatın din dilinde yer edinmiş bir diğer önemli kişi ise Şeyh Seyda-î Ciziri olup, sıra dışı bir örnektir. Çünkü Şeyh Seyda, Cizreli olmasına karşın Seyyid Şeyh İhsan vasıtasıyla Mollakent ve çevresinde 1950'lerden sonra tanınmaya başlamıştır. Seyyid Şeyh İhsan'a İslami ilim ve Nakşibendiye tarikat icazetlerini veren tasavvuf ehli bir âlimdir. Tarikat ve icazet yolu ile bu çevrede bilinmeye başlayan Şeyh Seyda Ciziri, zamanla Mollakent ve çevresindeki gündelik yaşamın yemin, dua ve beddualarına giren kutsal bir kişi örneğidir. Halkın hafızasında kişilerin kutsiyet kazanmasında, seyyid nesebinden olmalarının ve keramet ehli olarak görülmelerinin yeri büyüktür. Yani Mollakent ve çevresinde bazı alim kişilerin kan bağı ile Hz. Peygambere ulaşmaları ve keramet ehli olarak bazı doğaüstü özelliklere haiz olmaları bu kişileri halk nazarında değerli kılan vasıflar olmuştur.

Mollakent ve çevresinde halkın inancında kişilerin kutsanması meselesinde yeri geldiğinde medresede yetişenlerin de önemli bir rol üstlendikleri görülmektedir. Özellikle bölge geleneğinde olduğu gibi burada ilim tahsil edenlerin şeyhlik, seydalık, melalık/imamlık, müritlik ve sufilik şeklinde aldıkları ilmi terbiye sonradan gittikleri veya girdikleri ortamlarda medresenin popülerliğini artırmak adına bazı dil ve tutum örneklerini sergilemelerine neden olmaktadır. Özellikle İslam dininin büyük zatlarının yanı sıra Mollakent Medresesi'nin büyük âlimleri hakkında oluşturulan tasavvufi yoğun his ve samimi duygulara bağlı kalarak bazı hikâye, menkıbe veya keramet telkinciliğinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu tarz menkıbelerin anlatımı, halk nazarında bu kişilerin kutsiyet kazanmalarına örtük bir şekilde imkân tanımaktaydı. Mollakent'te ilim tahsil eden talebeler, bu ahvali farklı bölgelere taşımada önemli rol oynamışlardır. Örneğin Seyyid Abdullah-ı Mellekendi bu manada örnek bir âlim olup, medrese talebeleri ona ithafen dile getirdikleri keramet türünden anlatıları cami vaazlarında, taziye ortamlarında ve evlerde cemaat türünden toplanmalarda dile getirmek suretiyle halkın belleğinde yer edinmesine neden olmuşlardır.

Önemli Gün ve Aylar İle İlgili İnanışlar²⁰

Tarihsel süreç boyunca toplumların benimsedikleri dini inançlarında her zaman önemli an, gün ve aylar olmuştur. Aynı durum toplumun inançla bağı olamayan bazı kültürel motiflerinde de benzer önemli gün ve aylar söz konusudur. Dini

²⁰ Bu bölüm Mollakent Medresesinden Seyda Abdullah Yüce, Şeyh Zenun Yuca, Molla Baki Aydın ve Molla Halid Bozkurt ile köy ahalisinde Abdurrahman Bozkaya, Cüneyt Bulanıklı, Gülpaşa Bulanıklı ve Havvas Yüce ile yapılan röportajlardan derlenmiştir.

inanç, kutsal sayılan gün ve gecelerde batıl olan davranış ve yaklaşımları ret ederken, aynı sürecin halk dindarlığı örneklerinde işlemediği kimi taraflarıyla inanç olarak yaşatılanlar, resmi dinin tanımladığı batıl kavramına girmektedir. Ancak yine de halk bu inançlarını tutucu bir şekilde devam ettirmeye çalışmaktadır. Önemli gün ve ayların batılla olan ile iç içe geçmişliğine örnek hallerini Mollakent'te de görmek mümkündür. Ayrıca kitabi dindarlığın ve halk dindarlığının zamanla bazı önemli gün ve aylarda bir çeşit uyum yakaladıkları da müşahede edilmektedir.

Son semavi din olan İslam'da da bu manada bazı günler, aylar ve geceler hatta gün içerisindeki bazı anlar, inancın derin maneviyatını yaşamak bağlamında kutsal vakitler olarak ilan edilmiştir. Ramazan ayı, Ramazan ve Kurban bayramları, üç aylar, Cuma günü, hac ayı ve kadir gecesi örneğinde olduğu gibi toplumsallaşmanın ve topluca ibadetin gerçekleştiği bu zamanlara fazlaca ehemmiyet verilmiştir. Gün ve ayların belirli bir takvimde kutsal sayılması yalnızca inançla alakalı olmayıp kültürel/folklorik boyutu da bulunmaktadır.²¹ Özellikle resmi dini olan ile halkın kültüründe önemsenen gün veya ayların zamanla bir harmoni oluşturduğu Mollakent'te görülmektedir. Böylesi bir durumun Mollakent'te bir halk kültürü veya inancı olarak belirmesinde Osmanlı'nın toplumsal düzeninden gelmektedir. Çünkü beldenin yaşantısında önemli gün ve ayların bir kısmı salt Kürt kültürünün örneğindedir. Ancak bazılarında ise Arap, Farsî, Türk ve Ermeni kültürlerinin Osmanlı döneminde yüzyıllarca bir arada yaşanmasından kaynaklı olarak bir takım diğer inanç ve gelenek şekilleri ile yoğrularak yeni içerikler almış ve nesiller arasında aktarım yapılmıştır.

Mollakent'in halk dindarlığında bazı önemli gün ve ayların varlığı, köy toplumu tarafından kültürel bir bellek şeklinde asırlar boyunca korunmuştur. Son yıllarda modernleşme araçlarının beldenin gündelik yaşamında daha fazla yer kaplamaya başlaması, zamanla yeni nesilleri beldenin kadim inanç ve folkloruna karşı bir yabancılaşma içerisinde bırakmaktadır.

İnanç ve folklorun birbirine karışarak ortaya çıkardığı bir ritüel, yaşanan mekânın hastalıklardan ve kötü ruhlardan arındırılmak istenilmesidir. Bu ritüel her yılın Şubat ayının son gününde ve Mart ayının başlangıcına tekabül eden bir zamanda evin hanımları ellerine bir çeşit hayvan postu veya elbise bezini alarak evin her bir köşesinde sopa ile silkelemesidir. Burada amaç, evde kış boyunca birikmiş hastalıkların, bereketsizliklerin ve kötü niyetlerin defini sağlamaktır.

Mollakent'in halk inancında yer alan bir diğer önemli zaman ise her yıl Mart ayının 17'sinde yapılan *huvde mal*²² etkinliğidir. İçine girilen yeni senenin bereketinin hangi aile ferdinin üzerinden gerçekleşeceğine bu vakitte öğrenildiğine inanılmaktaydı. Özellikle Mart ayının 16'sını 17'sine bağlayan gecede huni benzeri bir

²¹ Melda M. Güleç, *Espiye'de Halk Dindarlığı* (Doktora Tezi: Uludağ Üniversitesi, 2012), 116-117.

²² Kürtçe: on yedi

mimariye sahip olan tandırılığın bacasının etrafına her birisi bir aile ferdini temsil eden küçük taşlar konulmaktaydı. İnanca ve tecrübeye göre hava bu iki gün arasında sıcaklık değişimi yaşamaktadır. Ertesi gün gelinerek bu taşlar kaldırılır ve hangisinin altında bir çimen filizi bulunuyor ise o sene evin bereketinin bu kişi/ler üzerinden gerçekleşeceğine inanılırdı.

Mart ayının 21'inde yenibaharın müjdesi -yani newrozun müjdelenmesi- bağlamında inanç ve folklorun karşımı bazı etkinlikler yapılmaktaydı. Ateşin yakılması, etrafında bazı halk oyunlarının oynanması ile dilek ve duaların yapılması bu ritüellerin en bilinen tarafıdır. Ateşin genellikle kışın hayvanlara ot ve yem verilen alanda düzlük bir zeminde yakılması, baharın bereketi ve güzellikler getireceğine dair bir inanca tekabül etmekteydi. Bu zaman zarfında *Trendiz* adı verilen etkinlik bahar aylarında ilk yağmurun yağması ile yapılmaktaydı. Etkinliğin temasını bereket olgusu oluşturmaktaydı.

Mollakent'in halk dindarlığında olduğu gibi Serhat bölgesinin genelinde de Mart/Nisan aylarının hususi bir yeri söz konusu olduğu kesindir. Bunun nedeni ise baharın gelişidir. Buna bir başka örnek ise baykuş kuşunun Mart-Nisan ayları içerisinde asri mezarlıkta bulunan Şeyh Nurullah'ın kabir taşına konup ötmesi, o senenin bereketli ve güzel geçeceğine bir işaret olarak kabul edilmekteydi. Ancak yine asri mezarlıkta bulunan ve üst tarafı delikli olan siyah kabir taşına konması halinde ise o senenin huzursuz ve bereketsiz geçeceğine inanılmaktaydı.

Yıl içerisinde Mart-Nisan ayları içerisinde Mollakent'in genç kız ve erkekleri, kader ile ilişkili bir inanç ritüelini yaşatmaktaydılar. Bekâr olan genç kız ve erkekler tuzlu hamurdan yaptıkları ekmeği evin damına koymaktaydılar. Akabinde birkaç gün içerisinde saksığan kuşunun bu ekmeği alıp hangi yöne uçtuğu takip edilmekteydi. Saksığan kuşu ekmeği alıp herhangi bir yöne uçarsa onun evleneceği kişinin o yönde bulunan bir köyden geleceğine inanılırdı. Kader ve evlilikle ilgili bu halk inancı örneğinde görüldüğü üzere, burada asırlarca süren medrese geleneğine rağmen, kitabi olana ters düşebilen bu tür inançlar varlık alanı bulabilmiştir. Bazı durumlarda entelektüel dindarlığı temsil eden medresenin, böylesi batıl sayılabilecek inançların karşısına dikilmediği, aksine bazı halk kültürü ile yoğrulmuş bu tarz inanç biçimleriyle uyum sağlayarak kendi prestijini halk üzerinde devam ettirmeye çalışmış olduğu söylenebilir.

Sonuç

Halk inancının entelektüel dindarlıkla nasıl bir ilişkisi olduğuna dair bu çalışmada Mollakent örneğinde bazı misaller vermek suretiyle bir karşılaştırma yapılmıştır. Mollakent, kadim bir medrese geleneği olan ve tevhidi inancın ana kaidelerinin anlatıldığı popüler bir merkez olmasına rağmen, batıl sayılabilecek halk inancı türlerinin ortaya çıkmasında güçlü bir engelleyici rol oynayamamıştır. Burada medresenin gerekli olan misyonunun kısır kalmasında ana etkenlerin varlığı mühim olup, ilkin coğrafi nedenlerle güçlü bir ilişkisi söz konusudur. İkinci ana neden ise halkın iktisadi anlamda geri kalmışlığı-yoksulluğu ile alakalıdır. Ekonomik açıdan

buradaki tarım ve hayvancılığa dayalı üretim düzeni halk arasında rütbe, saygınlık ve sınıf gibi durumların derecesini de belirlemekteydi. Mollakent ve çevresi tarım ve hayvancılıkla uğraşmaktaydı. Yapılan zirai ve hayvancılıkta ki geleneksel tutum ve devamlılık önemli bir zenginliği ortaya çıkarmaktan uzaktı. Bu nedenle halkın geneli ekonomik açıdan fakir ve aşiret düzeninden dolayı da sınıflar arasında uçurum derecelerinde belirgin bir fark vardır. Sosyo-ekonomik hayatın bu keskin durumu halkın manevi yaşantısında yeni inanç ve tutumların ediniminde bazı mühim etkileri olmaktadır. Ayrıca iletişimin ve etkileşimin burada sınırlı kalmasının ana sebebinin coğrafyanın engebeli oluşu ve iklimsel zorlukların olduğu anlaşılmaktadır. Bu etmenler Mollakent ve çevresinin asırlarca kendi toplumsal darlığı içerisinde kalmasına neden olmuştur. Daha genel bir ifadeyle türlü sosyal ve ekonomik çaresizlikler birçok başka toplumlarda olduğu gibi burada da yeni inançların türetilmesinde ana tetikleyici faktör olarak belirlemektedir.

Gündelik hayatın ortaya çıkardığı çaresizlikler ve ekonomik açıdan fakir toplumların teskin edicisi şüphesiz ki din/inançtır. Toplumun moralini yeniden tesis etmede dini eğitim kurumlarının ve de simgesel kişiliklerin yeri, Mollakent örneğinde olduğu gibi önemlidir. Çalışmada görüldüğü üzere batıl addedilen inançların ortaya çıkmasında medrese türünden eğitim kurumların önleyiciliği ancak bir aşamaya kadar dayanabilmektedir. Sonrasında bir su bendinin yıkılışı gibi sel herkesi önüne katarak götürmektedir. Mollakent'te de bu tür bir durumla karşıya kalınmıştır. Özellikle kadim medrese geleneğinin simgesi durumundaki kurum ve de kişileri olan şeyhler, âlimler, seydalar ve talebeleri ile bir müddet sonra halk inancının bir parçası olmaktan kurtulamamışlardır. Hatta bazı durumlarda -ki daha çok şifa arama gibi- ana özne konumuna geçip o inancın devamını sağlayan, bundan prestij ve ekonomik getiri sağlamaya başlamışlardır. Ancak bu durum Doğu Anadolu'nun medrese geleneği olan diğer beldelerine de özgü bir yapıdır. Nihai olarak Mollakent örneğinde olduğu gibi İslami kurum ve anlayışların güçlü olduğu birimlerde halk dindarlığı örneklerinin görülmesi pek mümkündür. Günümüz çağında hala bazı İslami kurum ve geleneklerin yaşandığı önemli çevre ve merkezlerden halk inancında bulunan batıl durumlara karşı gerçek ve samimi bir eleştirinin gelişmediği bir realitedir.

KAYNAKLAR

Kapaló, James A. "Folk Religion in Discourse and Practice", *Journal of Ethnology and Folkloristics* 7/1 (2013): 3-18.

Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997)

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002)

Kaçmazoğlu, H. Bayram. *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar Öncüleri ve Temelleri Çerçevesinde Yaklaşımlar*, (İstanbul: Birey Yayınları, 1999)

Kaya, Abdusamet. "Geleneksel Dini Otoritelerde Dindarlık Anlayışı (Diyarbakır Medreseleri Seydaları Örneği)", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/1 (Nisan-2018)

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2004)

Güleç, Melda M. *Espiye'de Halk Dindarlığı* (Doktora Tezi: Uludağ Üniversitesi, 2012)

Luckmann, Thomas. *Görünmeyen Din Modern Toplumda Din Problemi*, trc. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003)

Yeder, Don. "Toward a Definition of Folk Religion", *Western Folklore* 33/1, (January-1974): 2-15.

Hatiboğlu, İbrahim. "İsrâiliyat", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 23, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001): 199-202.

Erkol, Mehmet. "Türkiye'de Dini Hayatı Anlamlandırmak: Dindarlık Olgusu ve Dindarlığın Ölçülmesi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2 (2015): 131-161.

<https://www.gotquestions.org/folk-religion.html>

Asna, İbrahim B. "Melekend/Mollakent Medresesi'nde Eğitim Hayatı Ve Mimari", *IBAD* 3/1 (2018): 327-348

Yuca, İrşad Sami. "Anadolu'nun Kadim Bir Kültür Beldesi: Mollakent ve Tarihi", *Mollakent: Anadolu'da Kadim Bir Kültür ve Medrese Merkezi*, Gece Kitaplığı, ed. İrşad Sami Yuca (Ankara: 2018), 9-24.

Kıyak, Abdülkadir. "Halk Dindarlığı Bağlamında Kutsal Mekân Anlayışı: Baskil Örneği", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012): 159-181.

Katılımcı Kişiler:

Abdullah Yüce, E. 65 yaş.

Abdurrahman Bozkaya, E. 60 yaş.

Baki Aydın, E. 75 yaş.

Cüneyt Bulanıklı, E. 55 yaş.

Gülpaşa Bulanıklı, K. 53 yaş.

Halid Bozkurt, E. 60 yaş.

Havvas Yüce, K. 65 yaş.

Zenun Yuca, E. 85 yaş.

MÜSLÜMAN BİR SANATÇI OLARAK RASİM ÖZDENÖREN'İN ELEŞTİRİ ANLAYIŞI

Mehmet ÖZGER*

Müslüman Bir Sanatçı Olarak Rasim Özdenören'in Eleştirisi Anlayışı

Rasim Özdenören, en az yarım asırdan beri edebiyat ve sanat üzerine kafa yormuş, bir yandan edebi ürünler ortaya koyarken öte yandan sanatın teorik boyutu hakkında eleştirel yazılar yazmıştır. *Ruhun Malzemeleri, Yazı, İmge ve Gerçeklik, Köpekçe Düşünceler* adlı kitapları doğrudan edebiyat eleştirisi alanında yazdığı kitaplarıdır, bunlara ek olarak *Düşünsel Duruş* adlı kitabında da düşünsel bir problem olarak edebiyatı ele alır.

Özdenören, öncelikle “Bir Edebiyatın Kimliğini Belirlemek” adlı yazısında edebiyatı, içinde yetiştiği ortama göre konumlandırır, bundan sonra o kültür içindeki edebiyat ve eleştiri anlayışını tanımlamaya geçer. “*Edebiyatın kimliğini tespit ederken o edebiyatın hangi kültür ortamına mensup bulunduğu öncelik atfederek bir karara varıyorsak o edebiyatı niteleyecek sıfatın belirlenmesinde de o kültürün adını seçeceğimiz tabii ve aşikârdır; öyleyse İslami bir kültür ortamının hâsıl ettiği bir edebiyatı nitelemek için “İslami edebiyat” diyeceğiz. Şayet önceliği kültürel ortama değil de o edebiyatı meydana getiren insana izafeten bir nitelemede bulunacaksak bu sefer de Müslüman (lar) ın edebiyatı vb. nitelemelere yer vereceğiz demektir*”¹ Yazar, benzer fikirleri *Yazı, İmge ve Gerçeklik* adlı kitabında da dile getirir.²

Yazarın bütün eserleri ve yukarıdaki edebiyat tanımlaması göz önünde bulundurulduğunda kendisini İslami edebiyat olarak adlandırabileceğimiz bir edebiyat anlayışının içine konumlandığı görülür.

Özdenören, bir eleştiri zemini kurabilmek için her şeyden önce nesnel ölçütlerin gerekliliğinden söz eder. Bir eleştirinin oluşması için eleştirmen, eser ve teori üçlüsünün gerektiğini ifade eder.³ Yazar, hukuk eğitimi gördüğü için bu düşünceyi hukukçu bir bakış açısından çıkarım yapmak suretiyle elde eder. Yargıç, olay, kanun üçlemesini bir bakıma eleştirmen, eser ve teori olarak düşünür. Bununla birlikte edebî meseleler hukuktaki gibi belirgin olaylar, belirgin kanunlar ve belirgin bir otoriteye dayanmaz. Eleştirmenin eleştirmen olarak edebiyat dünyasına çıkışı belli

* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, m.ozger@hotmail.com

¹ Özdenören, Rasim, *Köpekçe Düşünceler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002a, 65.

² Özdenören, Rasim, *Yazı, İmge ve Gerçeklik*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002b, 104.

³ Özdenören, Rasim, *Köpekçe Düşünceler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002a, 75-78.

bir yazı çalışmasından sonra, edebiyat dünyasında kabul edilmesine bağlıdır, üstelik eleştirinin dünya görüşü, teknik anlamda eleştiriye bakışı vb. unsurlar nesnel bir tavır geliştirmesinin önündeki engellerdir. Aynı sıkıntılar edebî eser ve yine eleştiriye yön verecek teoriler için de geçerlidir.

Edebiyat teorisi alanında genel geçer kuramlar şunlardır: Yansıtma Kuramı (Platoncu ve Aristocu görüşler, Marksist Edebiyat Kuramı), Anlatımcı Kuram (sanat duyguların anlatımıdır, Tolstoy'un kuramı), Okur Merkezli Kuramlar (Duygusal Etki kuramı, Alımlama Kuramı), Avangard Edebiyat Kuramı, Özdeşleşim Kuramı, Soyutlama Kuramı, Psikanalitik Edebiyat Kuramı, Fenomenolojik Edebiyat Kuramı, Ontolojik Edebiyat Kuramı, Varoluşçu Edebiyat Kuramı, Rus Biçimciliği ve Yapısalcılık, Göstergibilimsel Edebiyat Kuramı, Postmodern Edebiyat Kuramı, Metinlerarasılık Kuramı, Feminist Edebiyat Kuramı, Hermenötik Edebiyat kuramı, Açık Yapıt Kuramı.

Bu kuramların her biri edebiyat teorisi anlamında dünya çapında birer kuram olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte Özdenören'in eleştiri anlayışı bu kuramlardan biri ile tam olarak örtüşmez. Kendisini İslami edebiyat içerisine yerleştirmeye, doğal olarak, din olan İslam'dan çok İslam estetiği bakımından İslam'ın öğretilerinin ele alınması gerekir. Yazarın İslam düşüncesinden neşet eden İslam sanatı ve estetiğini bir kuram olarak kabul ettiğini ve eleştirel bakışını da buna göre oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Özdenören'in üzerinde durduğu bazı problemleri sorular halinde başlıklandırarak ele aldığımızda şu sorulara cevaplar aradığını görürüz.

İslam'a göre her konu işlenebilir mi?

Yazar, öncelikle içinde yetiştiği edebiyat anlayışını tanımlarken kültürel ortama göre tanımlama gereği duymakta çünkü edebiyata temel kaynaklarını sağlayan asli unsur İslam dini olmuştur. Bu konuyu belki de Türkiye'de ilk olarak ortaya atan sanatçı Özdenören'dir. İslami edebiyat tanımlaması mümkün müdür, gibi tartışmalara 1982 yılında yazdığı "İslami Edebiyat Tartışmaları" başlıklı yazısında değinmiştir.⁴ Özdenören'e göre Müslüman bir sanatçının yazdığı her eser İslami edebiyat başlığı altında değerlendirilmeyebilir ancak Müslüman bir sanatçı Müslüman hassasiyetini taşıyacağı için işlenen konu ne olursa olsun, bu ürünlere Müslümanca ürünler denebileceğini ifade eder. Burada özellikle vurgulanan, Müslüman sanatçının mutlaka konu olarak İslami bir konuyu işlemesi zorunluluğunun olmayışıdır. Çünkü bugün Müslüman tanımlaması, İslami bir kültürel ortamın yokluğundan dolayı geçmiş zamana kıyasla sorunlu bir tanımlama olacaktır. "Söz konusu ürünlerin içinde yaşanan dünyada bir nesnel karşılığının bulunmayabileceğini" ve fakat bunun bir "kaçış edebiyatı" olacağının da anlaşılması gerektiğine vurgu yapar.⁵ Gerek konu olarak İslami konular olsun gerekse İslam dışı bir konu olsun

⁴ Özdenören, Rasim, Ruhun Malzemeleri, İstanbul: Risale Yayınları, 1986, 36.

⁵ Özdenören, Rasim, Köpekçe Düşünceler, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002a, 69.

yazarın İslami bir tavır alışı varsa İslami olarak kabul etmek gerekir.⁶ Buna göre Müslüman bir sanatçının İslam'ın belirlediği şartlar dâhilinde varlığı ele aldığı var-sayılarak ele aldığı her konu İslamidir denebilir.

İslam estetiğinin kuralları oluşurken geleneksel anlatım biçimleri üzerinde şekillenmiştir. Günümüzde yazan bir Müslüman sanatçı nasıl yazacaktır?

İslam'ın çıkış yeri olan Arabistan coğrafyasında oturmuş bir edebiyat anlayışı vardır. Özellikle şiirde Arap toplumu ileri bir merhalededir. İslam'ın yayılmasıyla birlikte edebiyat İslami bir ton kazanarak devam etmiştir. İran da mevcut edebiyat anlayışına katkılarda bulunmuş, Osmanlı döneminde ise din ve edebiyat ayrılmaz bir bütün olmuştur. Tevhit, mevlit, naat, maktel-i Hüseyin gibi türlerin dışında hemen her türe İslam kendi rengini vermiştir.

Geçmişte yaşamış Müslüman sanatçılar, İslam'ın oturmuş kurumsal yapısının olduğu dönemlerde yaşadıkları için toplum ve öğretisi arasında ciddi bir ayrım olmadığından edebiyat, toplum ve düşünce dünyası birbirini tamamlamakta; sanatçı da kendi varoluşunu ve edebî yaklaşımını hazır sitemin içinde bir yere konumlandırmaktaydı. Tanzimat sonrasında özellikle 1923 sonrasında değişen toplumsal ve düşünsel yapı, Müslüman sanatçının kendini ve eserini oluştururken inançları ile arasındaki bağı sorgulamasına sebep olur. Özdenören, yaşanan durumu “*kültür boşluğu*”⁷ olarak niteler ve Müslüman sanatçının doğal ortamından ayrı kalmakla dezavantajlı bir konumda olduğunu söyler. Bu sebeple “*Müslümanların günümüzde verdikleri edebiyat ürünlerinde eleştirel tavır, İslami duyarlıktan daha baskın biçimde yansımaktadır*”⁸ der. Yazarın eleştirel tavır dediği, özellikle Nuri Pakdil ve “yerli düşünce” fikrinin takipçileri; Sezai Karakoç ve “Diriliş” düşüncesi takipçilerinin Batıcılık, Tanzimat, Cumhuriyet dönemiyle gelen ve İslam düşüncesi ile uyuşmayan birçok uygulamaya karşı gösterilen tepkilerini içerir. Sezai Karakoç'un “Masal” şiiri, *Hızır ile Kırk Saat*, *Leyla ile Mecnun* gibi eserleri, eleştirel denemeleri; Nuri Pakdil'in eserlerinin kahir ekseriyeti; Rasim Özdenören'in özellikle *Gül Yetiştiren Adam* romanı ve öykülerinin bir bölümü; Akif İnan'ın şiirleri, Arif Ay'ın şiirleri söz konusu eleştirel tavra örnek metinlerdir. Günümüzde üçüncü kuşağına ulaşan bu akımın eleştirel tavrında büyük bir değişimin olduğu söylenemez. Mehmed Akif'in eleştirel tavrından bugüne kuşbakışı bakıldığında süregelen ciddi bir Batı karşıtlığının olduğu görülür. Gerek Rasim Özdenören'in gerekse İslami edebiyat olarak tanımlanabilecek bu edebiyat anlayışının takipçileri İslam estetiğinden çok tepkisel tavır üzere eser vermişlerdir. Günümüzde yazan Müslüman sanatçılar bir yandan modernizmin açmazları ile uğraşır ona tepki gösterirken Müslüman bir duyarlılıkla bunu yaptıkları için yazdıklarının İslami olduğu tahayyül edilebilir

⁶ Özdenören, Rasim, *Ruhun Malzemeleri*, İstanbul: Risale Yayınları, 1986, 51.

⁷ Özdenören, Rasim, *Ruhun Malzemeleri*, İstanbul: Risale Yayınları, 1986, 62.

⁸ Özdenören, Rasim, *Ruhun Malzemeleri*, İstanbul: Risale Yayınları, 1986, 63.

ancak bu eserler, geleneksel dönemdeki gibi kesin çizgilerle ayrılmış bir edebiyat olmayacaktır. Dolayısıyla Müslüman bir sanatçı şu ilkelere bağlı olarak edebî metin ortaya koyacaktır demek çok zor. Bunun bilincinde olan Özdenören de Müslüman sanatçının geleneksel dönemdeki şartlara sahip olmadığı için modernizme tepki doğrultusunda eserler verdiğini söylemekle birlikte nasıl eser vereceğini söylemez. Bununla birlikte ilk soruda çok genel bir ifadeyle Müslüman duyarlılığıyla yazıyorsa her yazdığının İslami olduğu fikrini ileri sürmüştü. Buna göre günümüzde yazan Müslüman bir sanatçının İslam'ın öğretilerini biliyor olduğunu varsayarak yazdığı her metnin duyarlılık şartıyla İslami olacağını söylemek mümkün.

3. Müslüman bir sanatçı Batı'ya düşman mı olacak?

Batı; Rus, Uzak Doğu ve Orta Doğu halkları için olduğu kadar Türk edebiyatı için de bir sorunsal olarak hâlâ varlığını sürdürüyor. Batılılaşma, genel olarak Tanzimat'la birlikte kültürel olarak gündemimizde yer etmiştir. Batı'nın kültür ve edebiyatımızda ne kadar ve nasıl yer alacağı tartışılmıştır. Bununla birlikte gerek Akif gerekse sonra gelen Müslüman sanatçılar Batı'yı tamamen reddetme yoluna gitmemişlerdir. Özellikle Rasim Özdenören için teknik olarak Batı'lı yazarlar önemli birer model olmuştur. Özdenören için Faulkner ve Dostoyevski'nin eserleri başucu kitaplarıdır. Nuri Pakdil'in, Sezai Karakoç'un çevirilerine bakıldığında Batı'ya körü körüne bir düşmanlıkla bakılmadığını ancak eleştirel bakıldığını, Batı'nın emperyalist yaklaşımına, eurocentrik düşünce biçimine karşı olmakla birlikte Batı'nın düşünsel ve edebî birikiminden sonuna kadar faydalanıldığı açıktır. Özdenören, edebiyat eleştirisi açısından İslami bir çerçeve çizdikten sonra kendini kısıtlamaz, Batı'nın bilimsel, kültürel ve edebî birikiminden faydalanma yoluna gider.

4. İslam'da trajik fenomeniyok mudur?

Birçok Müslüman sanatçı İslam'da trajik duygusunun olmadığını açıkça belirtmiştir. Mustafa Kutlu, Turan Koç, Beşir Ayvazoğlu bu konuda fikir beyan etmişlerdir. İslam estetiği hakkında yazan az adam olduğu hesaba katıldığında, saydığımız üç ismin de İslam'da trajik düşüncesinin olmadığı yönündeki kanaati önem arz etmekle birlikte Özdenören, bu fikre karşı çıkar. Ona göre İslam'da bir tür olarak, teknik anlamda trajedi olmasa bile, trajik durum her şekilde yaşanır. Hallac-ı Mansur olayı ya da Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmek istemesini bir trajik durum olarak kabul eder.⁹ Hallac-ı Mansur'un şeriat-hakikat ikilemi, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmek ve Allah'ın emri arasında yaşadığı ikilem trajik bir durumdur. Hz. İsmail'in oğlunun yerine koç gönderilmesi, Rene Girard'ın tabiriyle "ikame kurban" meselesi, trajik durumun yaşanmadığı anlamına gelmez. Özdenören'e göre Hz. İbrahim, koç gönderilene kadar, trajik durumu yaşar.

Yukarıda bazı sorularla Rasim Özdenören'in İslami edebiyatın bazı hayatî sorunsallarına verdiği cevapları sıraladık. Yazarın eleştiri üzerine fikirlerine geçebiliriz. Yazar, eleştiri kavramını şu şekilde tanımlamıştır: "*Eleştirme, belirli kıstaslar*

⁹ Özdenören, Rasim, Köpekçe Düşünceler, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002a, 90.

çerçevesinde bir esere yaklaşarak ve gene aynı kıstaslar çerçevesine bağlı kalarak söz konusu eseri değerlendirmek demektir"¹⁰ Özdenören, birçok yazısında eleştiride ölçütlerin olması gerektiğine vurgu yapar. Bu sebeple Nurullah Ataç'ın eleştiri anlayışını, beğendim beğenmedim şeklinde yaptığı ve kıstası olmadığı için tenkit eder. Ataç'ın yaptığı eleştiri öznel eleştiri olarak edebiyat tarihinde isimlendirilmiştir.

Özdenören, ölçütlerin gerekliliğini vurgulayarak nesnel eleştiriye önceliğini göstermiş olur. Nesnel eleştirinin olabilmesi için gerekli bazı ölçütler olması gerekir. Yoksa, eleştiri keyfi olur ve bir şekilde Nurullah Ataç'ın yaptığı gibi; bunu beğendim, şunu da beğenmedim demekle öznel eleştiri yapılmış olur. Yazar, nesnel eleştiri için T. S. Eliot'ın "nesnel karşılık" kuramını önerir. "Gerçekliğin anlaşılması Açısından T. S. Eliot'ın 'Nesnel Karşılık' Kuramı ve Hamlet Eleştirisi" adlı yazısında Eliot'ın bu kuramını Hamlet eleştirisi üzerinden tartışır. Eliot'ın bu kuramı bir eserin iç tutarlığını, kurmaca ise eserin tip ya da karakterlerinin davranışlarını, olayın kurgusunu nesnel bir sebebe bağlama gayesi güder.¹¹ Bu kuram, şiirde duyguların, coşumların okuyucuda da benzer bir karşılık bulabilmesi için duymalara hitap eden bir fon oluşturması gerektiğini ileri sürer. Şiirde kullanılan nesnel, mekân vb. unsurlarla şairin vermek istediği duygu okuyucuda da karşılığını bulur.¹²

Özdenören, Eliot'ın nesnel karşılık kuramından yola çıkarak Müslüman bir sanatçının yazarken Müslümanca bir tavır geliştirmesini "öznel karşılık" olarak ifade eder: "T. S. Eliot, kuramına nesnel karşılık (objektivecorrelation) adını veriyor ve bununla, eserde dile getirilmiş olan gerçekliğin dış dünyada bir karşılığı (correlation) bulunup bulunmadığını araştırıyordu. Biz, yazarın Müslümanca zihinsel donanımının yeterli olup olmadığını bilmek istiyoruz. Şöyle ki, dış görünüşü itibariyle İslami malzemeler kullanılmış olmakla birlikte (örnekse Dante'nin İlahi Komedyası veya Picasso'nun İslami hat sanatına benzeterek yaptığı tablolar), bizce bu malzemelerde içselleştirilmiş olan ruhun İslami mi, yoksa İslamdışı mı olduğu hususu önem kazanıyor. Nitekim ne Dante'nin eserine, ne Picasso'nun çizimlerine İslami eser diyebiliriz. Malzemeler İslami olmakla birlikte, bu eserler İslamdışı bir kültürün (Hıristiyanlığın) ürünü sayılır, çünkü o kültürün ruhuyla yapılmıştır"¹³ Özdenören, işlenen konunun İslami olup olmamasına değil, edebiyat eleştirisinde ve hermenötikte yazarın niyeti olarak tanımlanan niyetin, İslami bir öz taşıyıp taşımadığına bakar. Yazarın niyetinde İslami bir duyarlılık var ise, esere İslami bir eser demek mümkün olacaktır. Yazarın niyetine Özdenören, T. S. Eliot'tan mülhem öznel karşılık ifadesini kullanır.

¹⁰ Özdenören, Rasim, Ruhun Malzemeleri, İstanbul: Risale Yayınları, 1986, 189.

¹¹ Özdenören, Rasim, Ruhun Malzemeleri, İstanbul: Risale Yayınları, 1986, 197.

¹² Çobanoğlu, Şaban, "Şiirsel Bir Dekor Olarak 'Nesnel Karşılık' Kavramı ve Necip Fazıl Kısakürek'in 'Bacalar' Şiirinde Yansımaları", Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, Y: 2, S: 4, (Temmuz-Aralık 2010): 127-140.

¹³ Özdenören, Rasim, Düşünsel Duruş, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, 191.

SONUÇ

Rasim Özdenören, Müslüman sanatçının İslami olmayan bir ortamda eserlerini yazmak zorunda oluşunu bir dezavantaj olarak görür. Bu durumda eserini yazacak Müslüman sanatçının, kendi zamanının sorunlarıyla baş edebilmek için Müslümanca bir tavır geliştirmek zorunda olduğunu, bunu da İslam’ın özünü eserlerinde işleyerek yapabileceğini belirtir. Bir eserin İslami olması, konusunun İslami konular olması değil, öz olarak İslam öğretisini terennüm etmesi ya da İslam’ın özüne uygun şekilde işlenmesi anlamına gelir.

Keyfi ya da öznel eleştiriye karşı çıkan yazar, T. S. Eliot’ın “nesnel karşılık” kuramından yola çıkarak, Müslüman sanatçının Müslümanca tavrı için “öznel karşılık” terimini geliştirir. Buradan Müslüman sanatçının İslam öğretisini ve kültürünü içselleştirdikten sonra, bu bakışla ele aldığı her konunun İslami bir eser olarak kabul edileceği fikrine ulaşılabilir.

KAYNAKLAR

Çobanoğlu, Şaban, “Şiirsel Bir Dekor Olarak ‘Nesnel Karşılık’ Kavramı ve Necip Fazıl Kısakürek’in ‘Bacalar’ Şiirinde Yansımaları”, Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, Y: 2, S: 4, (Temmuz-Aralık 2010): 127-140.

Özdenören, Rasim, *Düşünsel Duruş*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Özdenören, Rasim, *Köpekçe Düşünceler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002a.

Özdenören, Rasim, *Ruhun Malzemeleri*, İstanbul: Risale Yayınları, 1986.

Özdenören, Rasim, *Yazı, İmge ve Gerçeklik*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002b.

ORTADOĞU'DA TOPLUMSAL BARIŞIN SAĞLANMASINDA YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ KURUMLARININ ROLÜ: ÜRDÜN ÖRNEĞİ

Yusuf AYDIN*

Din Devlet İlişkileri

Ürdün anayasasında “devletin dini İslam, resmi dili Arapçadır” ibaresi yer almasına karşın anayasanın maddelerinde açık bir şekilde dini bir referans bulunmamaktadır. Ürdün devleti kurulduğu günden itibaren bir İslam devleti özelliği taşımamakla beraber böyle bir iddiası olmamıştır.¹ Ürdün medeni hukuk sistemi ve devlet yapısı herhangi bir dini ideoloji üzerine bina edilmemiştir. Ürdün'ün ilk kralı I. Abdullah, babası Şerif Hüseyin'in savunduğu hilafet sistemini ülke yapısına dâhil etmek istese de ülke İngiliz kontrolünde olduğu için bunu gerçekleştirememiştir.² Devlet ve halk sosyal, muhafazakâr bir yapıya sahip olsa da ülke şeriat sistemi ile yönetilmemektedir. Şer'i mahkemelerin sorumluluğu sadece veraset, evlenme ve boşanma gibi alanlarla sınırlıdır.³

Ürdün devleti, ülke içerisinde İslami cemaatlerin faaliyetlerine fiziksel çatışmalara girmediği ve devlet güvenliğini tehdit etmediği müddetçe izin vermektedir. Ülkede İhvan-ı Müslimin, Hizbu't-tahrir, selefi cemaatler, tarikatlar ve tebliğ cemaati gibi guruplar bulunmaktadır. En fazla kurumsal yapılanması olan cemaat İhvan-ı Müslimin'dir. Ancak 2005 yılında başkent Amman'da meydana gelen ve El-Kaide'nin üstlendiği bombalama olayları, bunu müteakip Arap baharının başlamasıyla birlikte cemaatlerin faaliyet alanları daraltılmış ve kontrol altına alınmaya çalışılmıştır.

Eğitim tarihi

Bugünkü Ürdün toprakları Osmanlı hâkimiyetinden sonra iki yıl (1918-1920) gibi kısa bir zaman diliminde Suriye Arap Devletinin kontrolünde kalmıştır. Bu süre içerisinde devletin diğer birimlerinde olduğu gibi, eğitim alanında da hızlı değişimlerin yaşandığı görülmüştür. Ülkedeki tüm okullar, merkezi Suriye'de bulu-

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Üniversitesi, yusufaydin19@hotmail.com

¹ M. Ebu Rumman, Hasan Ebu Haniyye, *El-Hallül-İslâmi*, Amman: Friedrich Eberto Stiftung, 2012, s. 23.

² İbrahim Garaybe, Kırâe Beyne'd-Din ve'd-Devle fi'd-Düstür ve't-Teşriâti'l-Ürdüniyye, Amman: Merkezü'l-Kudüs, 1998, s. 3.

³ Ali Muhâfaza, *El-Fikri's-Siyâsi Fi'l-Ürdün 1916-1946*, Amman: Merkezü'l-Kütübi'l-Ürdünî, 1990, s. 22.

nan Maarif Müdürlüğüne bağlanmış ve Arap milliyetçiliği siyaseti güdülmüştür. Eğitim kurumlarındaki tüm müfredat Arapçaya dönüştürülmüş ve bir tercüme kurulu oluşturularak tüm Osmanlıca kitaplar tercüme ettirilmiştir. Suriye Devletinin iki yıllık hâkimiyetinden sonra Ürdün toprakları İngilizlerin idaresine geçmiş ve Doğu Ürdün Emirliği kurulmuştur. 26 yıl (1920-1946) İngilizlerin kontrolünde kalan Emirlik bu süre içerisinde başta eğitim olmak üzere birçok alanda köklü değişiklikler yaşamıştır. Bu değişikliklerin başlangıcı olarak Osmanlıdan kalan eğitim sistemi değiştirilerek ülkenin büyük bölgeleri olan Amman ve Salt gibi şehirlerde batı tarzı eğitim kurumları açılmıştır. Ancak, ülkenin kırsal kesimlerindeki bölgelerde eğitim faaliyetleri 1939'a kadar Osmanlı Tedrisat Kanunu çerçevesinde idare edilmiştir. 1939 yılında eğitim alanında köklü değişikliklere gidilmiştir. Emirlik sınırları içerisinde faaliyet gösteren tüm eğitim kurumları çıkartılan Maarif Kanunuyla İdare ve denetim altına alınmıştır.

1946 yılında Hâşimi Ürdün Krallığının kurulmasıyla birlikte eğitim alanında yapısal değişiklikler yapıldığı görülmektedir. Ürdün her ne kadar bağımsız bir devlet olsa bile 1955 yılına kadar ülke idaresinde ve eğitim yapılanmasında İngilizlerin etkileri devam etmiştir. İngilizler, krallık döneminin ilk yıllarında aktif bir eğitim politikası uygulayarak eğitimin hukuksal temellerini oluşturmuşlardır. Bu bağlamda İngilizlerin öncülüğünde eğitim alanında yeni kanunlarla birlikte Hâşimi Ürdün Krallığı Anayasası çıkartılmıştır. 1949 yılında ise Eğitim İdaresi Kurulu, Eğitim Bakanlığına dönüştürülmüştür. Hukuksal temellendirilmesi tamamlanan eğitim sisteminde 1955'ten itibaren yapısal değişikliklere gidilmiştir. İlkokul ve ortaokul birleştirilerek yedi yıllık zorunlu bir eğitim yapısı oluşturulmuştur. Ders kitapları Suriye ve Mısır'la uyumlu hale getirilmiştir. 1962'de 3+3+3 şeklinde ilkokul, ortaokul ve lise üçer yıl olmak üzere toplam dokuz yıllık bir eğitim sistemine geçilmiştir. 1988 yılından itibaren ürdün örgün öğretim yapısı, on yıl ilk ve ortaokul, iki yıl lise şeklinde devam etmektedir. Ürdün'ün tüm örgün eğitim kademelerinde İslam Eğitimi dersinin yanı sıra Kur'an-ı Kerim okuma ve tecvit dersleri verilmektedir. Temel eğitim kademelerinde okutulan ders kitaplarının tüm düzenlemesini Terbiye ve Talim Bakanlığı'na bağlı Eğitim Telif Komisyon'u yürütmektedir.

Şeriat Fakülteleri

Ürdün'de dördü devlet üniversitesinde ikisi de özel üniversitede olmak üzere toplam altı şeriat fakültesi bulunmaktadır. Ayrıca 2014 yılında yarı devlet üniversitesi statüsünde olan Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi açılmıştır. Aclun Arap Üniversitesi, Uygulamalı Belka Üniversitesi, Amman Arap Üniversitesi gibi kurumlarda da eğitim fakültelerine bağlı şeriat bölümleri hizmet vermektedir. Devlet üniversitelerine ve özel üniversitelere bağlı şeriat fakülteleri arasında genel yapı itibari ile fazla farklılık bulunmamakla beraber bölümler ve okutulan dersler açısından farklılıklar söz konusudur.

Ürdün'de yüksek din öğretimi uygulamaları ilk olarak Evkaf Bakanlığı tarafından açılan meslek yüksekokulları ve İslam enstitüleri aracılığı ile başlamıştır. O

zamana kadar Evkaf Bakanlığının sorumluluğunda olan meslek yüksekokulları bir üniversiteye bağlı olmayan bağımsız kurumlar niteliğindedir. 1997 yılında Ülkedeki tüm resmi meslek yüksekokulları Belka Üniversitesine bağlanmıştır. Bu kurumların genelinde eğitim süresi iki yıldır. Özel meslek yüksekokulları ise herhangi bir üniversiteye bağlı değildir. Bu kurumların bazılarında İslam Şeriatı adında programlar açılmıştır. Bu program şu alt bölümlere ayrılmıştır: Tilavet ve Kur'an İlimleri, Vaizlik ve İrşat, İmamlık.⁴

Son yıllarda Ürdün'deki şeriat fakültelerinin yeniden yapılandırılması tartışmaları gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Ürdün devleti bazı somut adımlar atmıştır. YÖBAB bazı kararlar almış ve bu kararları fakülte dekanları ile paylaşmıştır. Başta dekanlar olmak üzere öğretim üyeleri YÖBAB tarafından alınan kararların gözden geçirilmesine yönelik tavsiye mahiyetinde bir bildiri yayımlamış, bu bildiride birçok noktaya değinilmiştir. Bahsi geçen konuların başında, şeriat fakültelerine giriş puanı, ders programları ve materyaller gibi konular gelmektedir.

Bakanlığın aldığı bu karar metnine ulaşamadık ancak öğretim üyelerinin ortak bildirisinde değinilen konulara bakıldığında şeriat fakültelerinin radikal fikirli mezunlar vermemesi için birtakım değişiklikler yapılmasının talep edildiği görülmektedir. Öğretim üyelerinin imzaladığı ortak bildiride genel olarak şeriat fakültelerinin ders müfredatı ve içeriklerinin öğrencileri radikalleştirmede savunulmaktadır. Bildiride bu konu üzerinde geniş açıklamalar yapılmış buna gerekçe olarak da Ürdün üniversitelerinde çıkan öğrenci olaylarına katılan öğrencilerin çok az bir kısmının şeriat fakültelerinden mezun olduğu, radikal silahlı İslami cemaatlere katılanların çoğunun şeriat fakültesi mezunları olmadığını gerekçe gösterilmiştir. Dolayısı ile şeriat fakültelerinde programların ve okutulan derslerin radikal fikirler aşılamağı ifade edilmiştir.

Bakanlığın aldığı kararla Ürdün'de şeriat fakültelerinin taban giriş puanı 70 ten 80'e çıkartılmıştır.⁵ Bu değişikliğin gerekçesi ise, şeriat fakültelerine gelen öğrenci seviyesinin belirli bir düzeyde tutulmak istenmesidir. Bu gerekçe başlangıçta mantıklı görünse de olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Örneğin, şeriat fakültesini tercih eden öğrenci sayılarındaki ciddi azalmalar olmuş ve bazı fakültelerdeki bölümler öğrenci yokluğu nedeniyle kapatılma noktasına gelmiştir.

Öğretim üyelerinin ortak bildirisinde değinilen konulardan biri de şeriat fakültelerinin programlarındaki dersler ve derslerin kredi saatlerine dairdir. Mevcut uygulamada Ürdün'deki tüm şeriat fakültelerinin toplam ders kredisi 132 saattir. Hocaların ifadesine göre kredi sayısı fıkıh, tefsir, hadis gibi Temel İslami Bilimler alanı için yeterlidir ancak müfredata tüm bölümler için zorunlu bazı derslerin ek-

⁴ Meclisü't-Talimü'l-Âli, El-Emânetü'l-Âme, Ettakrîrü'l-İhsâi essenevi ani't-Talîmi'l-Âli fi'l-Ürdün li âmi 1997-1998, Amman, 1999, s. 189.

⁵ Şeriat fakültelerinin taban giriş puanının 80 e çıkartılmasına dair alınan karar 8.8.2017 de 203 numaralı oturumda alınmıştır, bkz; *Üsüsü'l-kabul li't-talebe fi'l-câmiât resmîyye ürdüniyye li'l-Âmi 2017-2018*, s.2, <http://www.mohe.gov.jo/ar/PublicUniversities>, (02.12.2017).

lenmesi gerektiği vurgulanmıştır. Programın içerisinde eksik görülen derslerin şunlar olduğu ifade edilmiştir; Dünya Tarihi, Hukuk, Modern Düşünce, Sosyoloji, Felsefe, İletişim Becerileri, Dil Becerisi. Şeriat fakültesi programlarına bu derslerin eklenmesi programın kredi sayısını artıracak için mevcut yönetmelikler buna müsaade etmemektedir. Zira şeriat fakültelerinin kredi sayısı 132 saatle sınırlandırılmıştır.

Ürdün toprakları tarihi süreç içerisinde farklı dinlerin, medeniyetlerin ve etnik gurupların yaşadığı bir coğrafya olmuştur. Farklı devletlerin hâkimiyetine girmiş ve tarih boyunca başta devlet yapısı olmak üzere ekonomi ve eğitim gibi alanlarda, sosyal ve kültürel hayatta birçok değişikliğe uğramıştır. Yaşanılan değişimlerin şekillenmesinde din ve eğitim önemli unsurlar olmuştur. Çünkü din ve eğitim, medeniyeti oluşturan temel unsurlardan kabul edilmektedir.⁶ Bu nedenle din ve eğitim bireylerin yetiştirilmesindeki en önemli araçlardandır. Günümüzde bütün dünya milletlerinin, istedikleri insan modelini yetiştirmek için eğitim ve öğretim faaliyetlerine büyük önem verdikleri görülür. İnsanların yaşadığı toplumun değerlerini öğrenmesi ve o toplumun sorumlu bir ferdi olduğu anlayışını kazanması din ve eğitim aracılığı ile mümkün olmaktadır.⁷

Ürdün'ün içerisinde bulunduğu Ortadoğu coğrafyası günümüzde şiddetli etnik ve dini çatışmalara sahne olmaktadır. Sorunların birçoğu Müslümanlar arasında yaşanmaktadır. Ortaya çıkan radikal silahlı guruplar Müslüman kimliği altında İslam kaynaklarını referans alarak masum insanları öldürmektedir. Arap dünyasında İslam adına yapılan terör olaylarının artmasıyla beraber din eğitimi veren kurumlar ve şeriat fakültelerinin uygulamaları tartışılır hale gelmiştir. Başta ABD olmak üzere Batılı ülkeler, yaşanan sorunların katı cihatçı İslam eğitimi anlayışından kaynaklandığını iddia etmişlerdir. Böylece ABD, orta doğu ülkelerinden eğitim kurumlarındaki ders kitaplarında radikal fikirlere ve eylemlere teşvik edici tüm unsurların ılımlı hale getirilmesini talep etmiştir.⁸ Bu talepten sonra Ürdün ve bazı Arap ülkeleri ders kitaplarındaki cihat ünitesini çıkartmış ya da revize etmişlerdir.

Tarih boyunca dinin insanları yönlendiren en önemli unsurlardan biri olduğu kabul edilir. Ancak yaşanan sorunların tek nedeninin yanlış verilen din eğitimi uygulamaları olduğunu söylemek pek doğru olmaz. Sorunların ideolojik, siyasi, ekonomik ve sosyal nedenlerinin de olduğu göz ardı edilmemelidir. Özü itibari ile İslam şiddet yerine okumaya, kendini tanımaya, iyiliklerle donanıp kötülüklerden

⁶ Turgay Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi*, Bursa: Düşünce Kitabevi, 2003, s. 11.

⁷ İbrahim Canan, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye*, Ankara: DİB yayınları, 1980, s. 28-29.

⁸ Mohammad Thalgi, *Ürdün'de Din Eğitimi*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 60.

kaçınmaya ve varlığın özüne uygun hareket etmeye teşvik etmektedir.⁹ Konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'de ayetler bulunmaktadır.¹⁰

İslam Arapçada s-l-m kökünden türemiştir, barış ve teslimiyet anlamına gelmektedir.¹¹ İslam, İnsanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak, onların dünya ve ahiret saadetlerini temin etmek için Yüce Allah'ın indirdiği ilahi sistemler bütünü¹² olarak tanımlanmaktadır. İslamiyet adına yapılan terörizmin İslam'ın kendisinden değil vahiy kaynaklarının yanlış anlaşılması ve uygulanması sonucu meydana geldiği söylenebilir. Böyle bir durumda yüksek din eğitimi veren şeriat fakültelerinin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü yüksek din öğretimi kurumlarının görevi İslam'ın hoşgörüsü prensibine dayanarak doğru İslam'ın öğretilerini öğrencilere ve topluma aktarmaktır.¹³ Din eğitiminin sağlıklı yapılabilmesi için öğretilen unsurlarının güvenilirliği önemli bir neden olarak kabul edilir. Ancak yukarıda ifade edilen hedeflere ulaşılmada yeterli değildir. Bununla beraber öğretim metodları, materyalleri gibi tüm eğitim unsurlarının uygun bir şekilde kullanılması ve geliştirilmesi din eğitimi kurumlarının önemli görevlerindedir. Aksi takdirde sadece bilgiyle beslenmiş sığ bir din anlayışının doğması kaçınılmazdır.

Son birkaç yıldır Ürdün'ün de içerisinde bulunduğu Ortadoğu coğrafyasında birçok değişim yaşandığı görülmektedir. Yaşanılan bu değişim ve gelişmeler ile bireyler arasındaki farklılıkların Ürdün'de sosyal, ekonomik, kültürel, siyasi yapıları ve eğitim yapısını etkilediğini söylemek mümkündür. Ortadoğu ülkeleri içerisinde yüzölçümü ve nüfusu bakımından en küçük ülkelerden biri olan Ürdün, bölgesindeki ve dünyadaki değişikliklere kayıtsız kalmamış, Arap devletleri içerisinde eğitimde, özellikle de yükseköğretimde ve şeri ilimlerde önemli bir yer edinmiştir.¹⁴

Kurumsal yapılanmayı ve yükseköğretim kalite standartlarını istediği düzeye getiremeye bile bu alanda Ürdün'ün kısa sürede ciddi yol aldığını söyleyebiliriz. Bu duruma örnek olarak Ürdün üniversitelerinde öğrenim gören uluslararası öğrenciler gösterilebilir. Ürdün Yükseköğretim ve Bilimsel Araştırmalar Bakanlığının (YÖ-

⁹ Gündüz, *a.g.e.*, s. 60. Mehmet Salmazzem, "Kur'an Perspektifinde Barış", *Muş: Anemon Sosyal Bilimler Dergisi*. C. 3, S. 2, s. 150.

¹⁰ "...Kim Muhsin olarak (iyilik ederek, işini güzel yaparak) özünü Allah'a teslim ederse onun mükafatı Rabbi katındadır. Onlara korku yoktur. Onlar üzülecek de değillerdir." (Bakara 2/112). "...İyilik ederek, işini güzel yaparak kendini Allah'a teslim eden ve İbrahim'in Allah'ı birleyen dinine uyan kimseden, din bakımından daha güzel kim vardır?... " (Nisa 4/125).

¹¹ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık*, s. Maddesi, s.403. El-İsfahâni, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed Râğib "el-Mufredât fi Garibi'l-Kur'an", Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, I, 315-316.

¹² Abdurrahman El-Nahlâvi, *Usûlut'terbiyeti'l-İslamiyyeti ve Esâlibuhe*, 2. b., Dimeşk: Dâru'l-Fikir, 2007, s. 18.

¹³ Ehdâful-Küllîye, <http://sharia.ju.edu.jo/ar/arabic/Departments/School>, (10.10.2017).

¹⁴ Ceridetü'd-dostour, *Şehide el-ürdün tatavvuran mumeyyizen fi terbiye ve talim'*. <http://www.addustour.com>, (21.08.2014).

BAB) 2017 yılı verilerine göre Ürdün üniversitelerinde 107 farklı ülkeden 40 binin üzerinde uluslararası öğrenci eğitim almaktadır.¹⁵

Şeriat Fakültelerinin Program Yapısı

Genel bir yapı olarak ülkedeki tüm şeriat fakültelerinde bir eğitim-öğretim yılı üç dönem şeklinde planlanmıştır. Şeriat fakültelerinin ders dağılımları Üniversite ortak dersleri, fakülte ortak dersleri ve bölüm alan dersleri şeklinde üç kısma ayrılmıştır. Yüksek din öğretimi kurumları olarak şeriat fakültelerinin hedefleri, programları ve dersleri fakülteler tarafından belirlenmektedir. Buna rağmen ifade ettiğimiz unsurlar açısından fakülteler arasında ciddi farklılıklar bulunmamaktadır. Fakültelerde derslerde takip edilen kitaplar ve materyaller hususunda fakülte yönetiminin her hangi bir telkini söz konusu değildir. Derslerde takip edilecek kaynakların ne olacağına dersi veren öğretim üyesi karar vermektedir. Bu durum, aynı dersi farklı şubelerde veren öğretim üyelerinin derste takip ettikleri kitaplar açısından farklılıklar doğurmaktadır.

Yermuk Üniversitesi Şeriat ve İslam Araştırmaları Fakültesi Ürdün'deki yüksek din öğretimi kurumları içerisinde en fazla program çeşitliliğine sahip olması nedeniyle önemli bir kurumdur. Fakültenin lisans, yüksek lisans ve doktora programlarında kredili sistemin uygulanması, öğrencilere ders ve öğretim üyesi seçimi hakkı verdiği için olumlu bir uygulama olduğunu söyleyebiliriz. Fakültenin dersleri genel bir yapı olarak altı gruba ayrılmıştır Buna göre 132 kredilik lisans derslerinin %9'u üniversite zorunlu, %11'i üniversite seçmeli, %18'i fakülte zorunlu, %36'sı bölüm zorunlu, %9'u bölüm seçmeli, %18'i ise anabilim dalı derslerinden oluşmaktadır. Fakültenin tüm bölümlerinde okutulan derslerin ağırlıklı olarak Fıkıh ve Usulü veya Usulü'd-Din bölümlerine aittir.

Şeriat Fakültelerinin Hedefleri

Fakültenin hedefleri: "Şeri ilimlerin ayrıntılı bir şekilde araştırılması ve ortaya çıkacak sonuçlarını analiz edilmesini sağlamak; İnsanın yaratılma nedeni olan Allah'a karşı samimi bir şekilde kulluk görevini yerine getirme amacını gerçekleştirmeye çalışarak İslam'ın öğrenilmesi ve öğretilmesiyle İslam'a hizmet etmek; İnsanlara Allah'ın razı olduğu gerçek İslami hakikatleri, İslam'ın kapsayıcılığını, prensiplerini, mutedillliğini, dünyaya ve ahirete bakan yönlerini insanlara anlatarak bu noktada insanların zihinlerindeki şüpheleri gidermek; Samimi ve güvenle İslam'ın yüce mesajını taşıyan, alanında ehil bireyler yetiştirerek yerel halka, Arap ve İslam toplumlarına hizmet etmek; Bu günkü İslam ümmeti ile köklü İslam medeniyeti ve kültürü arasında bağ kurmak, birleştirmek; Aşkın ahlaki değerlerin İslami çerçevede düşünsel ve pratik olarak geliştirilmesi ve uygulanması; Kadılık dairesi bünyesinde Şeri mahkemelerde görev yapacak yetkin uzmanlar yetiştirmek; İslam'ın yüce mesajlarını, hükümlerini, prensiplerini, anlatacak imam, vaiz ve davetçiler yetiş-

¹⁵ *Ed'dirâset fi'l-Ürdün*, <http://www.rce.mohe.gov.jo>, (21.01.2018).

tirmek; İslami hükümlerinin amaçlarını eğitim yöntem ve teknikleri ile öğrencilere anlatıp onları bilinçlendirecek öğretmenler yetiştirmek” olarak ifade edilmiştir. Fakültede yüksek lisans ve doktora düzeyinde beşer program hizmet vermektedir. Aşağıda fakültede bulunan lisans düzeyindeki bölümler ve bu bölümlere ait zorunlu derslere değinilecektir.

SONUÇ

Halkının %94’ü Müslüman %6’sı ise Hristiyanlardan oluşan Ürdün’de Müslüman nüfusun çoğunluğu sünnidir ve şafi mezhebini benimsemiştir. Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında ciddi anlamda bir sorun yaşandığı görülmemiştir. Ürdün devleti ülkede yaşayan Hristiyanlar gibi dini azınlık gruplarına anayasal haklar tanımıştır. Örneğin millet meclisinde belli bir kontenjan dini azınlıklar için tahsis edilmiş, böylece azınlıklara mecliste temsil edilme hakkı verilmiştir. Aynı durum eğitim alanında da görülmektedir. Ürdün’de temel eğitimde İslam Eğitimi dersi zorunlu olmasına rağmen Hristiyan öğrenciler bu dersten muaftırlar ve kendi din derslerini alabilmektedirler. Bu nedenle Hâşimi Ürdün Krallığı’ndaki eğitim sisteminin demokratik bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Yüksek Öğretim kurumları olarak şeriat fakültelerinde verilen dersleri genel olarak İslam hukuku alanında yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Ürdün bölgesinde yaşanan olumsuz gelişmelere rağmen kendi içerisinde barış ve huzur ortamını korumayı başarmıştır. Bu ortamın sağlanmasında yüksek din öğretim kurumları olan şeriat fakültelerinin rolü inkar edilemez.

KAYNAKLAR

- Rumman, M. Ebu, Hasan Ebu Haniyye, El-Hallü'l-İslâmi, Amman: Friedrich Eberto Stiftung, 2012.
- Garaybe, İbrahim Kirâe Beyne'd-Din ve'd-Devle fi'd-Düstür ve't-Teşriâti'l-Ürdüniyye, Amman: Merkezü'l-Kudüs, 1998.
- Muhâfaza, Ali, El-Fikri's-Siyâsi Fi'l-Ürdün 1916-1946, Amman: Merkezü'l-Kütübî'l-Ürdünî, 1990.
- Meclisü't-Talimü'l-Âli, El-Emânetü'l-Âme, Ettakrîrül-İhsâi essenevi anî't-Talimî'l-Âli fi'l-Ürdün li âmi 1997-1998, Amman, 1999.
- Gündüz, Turgay İslam, Gençlik ve Din Eğitimi, Bursa: Düşünce Kitabevi, 2003.
- Canan, İbrahim Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye, Ankara: DİB yayınları, 1980.
- Mohammad Thalgi, Ürdün'de Din Eğitimi, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Gündüz, a.g.e., s. 60. Mehmet Salmazzem, “Kur'an Perspektifinde Barış”, Muş: Anemon Sosyal Bilimler Dergisi. C. 3, S. 2.
- El-Nahlâvi Abdurrahman, Usûlut'terbiyeti'l-İslamiyyeti ve Esâlibuhe, 2. b., Dimeşk: Dâru'l-Fikir, 2007.

KUR'AN'A GÖRE ÖTEKİNE TAHAMMÜLÜN SINIRLARI

Ahmet ABAY*

GİRİŞ

İnsanların birbirlerine tahammül edememeleri günümüzün en büyük problemlerinden biridir. Gerek düşünce gerekse eylem alanında tahammülsüzlük alabil-diğine yaygınlaşmış durumdadır. Görsel, yazılı ve sosyal medyada tahammülsüzlü-ğün onlarca örneğini her gün görebilmek mümkündür. Bu problem hep var mıydı? Yoksa yeni mi ortaya çıktı? Ya da genel anlamda neden insanlar birbirlerine ta-hammül edemiyorlar?

“Ben” ve “o”, “biz” ve “onlar” söylemleri insanlık tarihi kadar eskidir. Zira Allah Teâlâ tarafından insan yaratılmaya karar verildiğinde melekler Allah’a şöyle demiş-lerdi; “*Rabbin meleklerle, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” dediği vakit melekler, Biz seni överek anarken ve yüceltip dururken, orada fesat çıkaracak, kan dökecek birini mi yaratacağın?” dediler. Allah, “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” diye cevap verdi*”¹ Ayette meleklerin söylediklerine baktığımızda rahatlıkla “biz” ve “o” söylemi anlaşılabilir. Yani “biz” ve “o” söylemi melekler tarafından dile getirilmektedir. Bu söylem nereye kadar kabul edilebilir bir söylemdir. Hangi noktadan sonra problemlile hale gelmektedir? Kısacası her “öteki” diye nitelediğimiz şey “ötekileştirme” olarak kabul edilecek mi? Ya da her “ben” ve “o” veya “biz” ve “onlar” dediğimizde karşı tarafı ötekileştiriyor muyuz?

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle konunun temel kavramları olan “öteki” ve “tahammül” kavramlarına değinilecektir. Bu kavramlarla beraber “sabır” kavramının manasına bakmak da yararlı olacaktır. Zira Kur’an, “sabır” kavramına sıkça yer vermektedir.

“Öteki” kelimesi; “zamir olarak kullanıldığında, diğeri, öbürü, sıfat olarak kul-lanıldığında, sözü edilen veya benzer iki nesneden önem ve konum bakımından uzakta olan, toplum biliminde ise, mevcut kültürün içinde dışlanmış olan”² anlam-larına gelmektedir.

* Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, ahmetabay70@hotmail.com, ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8284-8336>

¹ Bakara 2:30.

² Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: TDK Yayınları, 2005), s.1551.

“Tahammül” kelimesi isim olarak, nesnenin güçlü, zorlayıcı dış etkenlere karşı koyabilmesi, dayanması ve insanın kötü, güç durumlara karşı koyabilme gücü, kaldırma, katlanması anlamına gelmektedir. Fiil olarak tahammül etmek şeklinde kullanıldığında ise dayanmak, katlanmak ve kaldırmak³ anlamlarına gelmektedir.

“Sabır” sözlükte “hapsetmek, tutmak, birini bir şeyden alıkoymak, dayanmak, kefil olmak, cüret, şecaat,⁴ tahammüllü olmak, sebatkârlık, dayanıklılık sıkıntılı ve acılı durumlarda itidali korumak ve dava yolunda karşılaşılacak her türlü güçlüğün üstesinden gelmek için gerekli ruh direncine sahip olmak⁵ anlamlarına gelmektedir. Sabır, aklın ve Şeriatın gerektirdiği şeylere karşı nefsi tutmaktır.⁶ Sabır cahiliye döneminde şecaat ve cesaretle birlikte anılırken, İslam bu kavrama dini bir yön vermek suretiyle kendisinin belli başlı erdemlerinden biri haline getirdi⁷. Ayrıca “sabrın her hâlükârda Allah için olmasını istedi.

Ötekileştirme

İnsanların öteki ile karşılaşmalarının iki türlü gerçekleştiğinden söz edilir.⁸ İlki, kültürel mesafeyi inkâr etmek veya görmezden gelmek, ötekileri bilerek ya da bilmeyerek benzetme yoluyla kendi içimizde, kendimiz ve kültürümüz üzerinden okumaktır. Öteki, kendimizin yansıması olarak görülür. Tıpkı, İslam savaşçısı Selahaddin Eyyubi'nin Haçlılar tarafından bir şövalye olarak algılanması gibi. İkincisi ise, ilkinin tam tersidir. Kendinden olmayan “ötekileştirilerek” kültürel kodlamayla kurgulanmış olur. Bir şeytanlaştırma (demonization) söz konusudur. Roland'ın Şarkısında İslam'ın, Hristiyanlığın şeytani aksi olarak tanımlanması gibi.⁹

Kült eksenli medeniyet tecrübeleri, tarih boyunca kendi güç ve otoritesi için daima çevrede tutulan ve tarihten sürgün edilen “ötekiler” e muhtaçtır ve gücün tahakkümüne giren bilgi de bu süreçte “ötekileştirme”nin ana koordinatlarının çiziminde görevdedir. “Ontolojik öteki”nin olmasını dayatan tüm kültürlere karşı, vahiy halkasının en otantığı ve evrenseli olan İslam vahyi “vasıfsal öteki” (mesela küfür, nifak, vb.) ile adeta meydan okur.¹⁰

³ TDK, *Türkçe Sözlük*, s.1883.

⁴ İbn Manzur. *Lisanü'l-Arab*. (Beyrut: Dar Sadır, 1956) IV: 438.

⁵ Toshihiko İtsumi, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar yayınları, 4. Baskı 2011).s. 177.

⁶ Rağib el-İsfehani, el-Müfredat fi Garib'l Kur'an. Thk. Muhammed Seyyid Keylâni. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.). s.273. y.

⁷ İtsumi, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. s. 177

⁸ Peter Burke, *Afişten Heykele Minyatürden Fotoğrafa Tarihin Görgü Tanıkları*, trc. Zeynep Yelçe (İstanbul: Kitap yayınevi, 2016), 137.

⁹ İrfan Kaya. “Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi”, *CUİD 21*, sy. 3 (Aralık 2017), s. 1994.

¹⁰ Şevket Yavuz, “İslam'ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması Veya “Ontolojik Öteki” den “Vasıfsal Öteki”ne İntikalin Macerası”. *Marife Dergisi*, yıl. 6, sayı. 3, 2006, s. 137.

Ötekileştirmeyi doğuran etmenlerin başında “tanımlamak” gelmektedir. Tanımlamak tanımlayan açısından hükmetmektir. Modernitenin yapmış olmaktan en çok hoşlandığı adlandırmaktır. Adlandırırken sınırlayan, bunun tabii bir sonucu olarak dışlamadan da yapamaz. Ötekileştirme bu sayede ortaya çıkar.¹¹ Bugün batı dünyasının Müslümanlar ile ilgili yaptığı şey tam da budur. Önce adlandırmakta sonra da ötekileştirmektedir. Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda bulunan birçok terör örgütü batılı akıl hocaları tarafından kurulmakta ve finansa edilmekte iken, terörist diye adlandırılan ve ötekileştirilen Müslümanlar olmaktadır.

“Ötekileştirme” kavramı, toplumsal ayrışmalara sebep olduğu için aynı zamanda evrensel insan anlayışının da zarar görmesine neden olmaktadır.¹² Batılı toplumların ortaya çıkardığı ötekileştirme, hoşgörülerini yitirdiklerine dair bir izlenim ortaya çıkarır. Çünkü bu toplumlarda ortaya çıkan ötekileştirme ile birlikte insanlar ve toplumlar arasında yaşanan sınıfsal ayrımların olduğu görülür.¹³

Medenileştirme misyonu her ne kadar Soğuk Savaş yıllarında kurtarıcılık misyonu (Komünist tehditten) öne çıkmasından dolayı askıya alınmaya çalışılsa da, 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren başlayan küreselleştirme süreçleri ve kipleri halihazırdaki duruma uygun olarak antikitenin “barbario” şeklindeki ötekileştirme prototipi, yeniden göreve çağrılarak seküler bir teoloji olarak şekillenen teröroloji yordamıyla modern “teröristler olarak yeniden konumlandırılır.¹⁴ Yani “ötekileştirme” son hızla devam eder. Çoğu toplum kendi varlığının devamını sağlamak için bir “öteki” icat eder. Çünkü kendilerince böylelikle halklarını vatanına ve değerlerine sahip çıkma hususunda diri ve zinde tutacağına inanırlar.

Kur’an’a Göre Öteki Kimdir?

Kur’an’ın içeriğine baktığımızda bir “öteki” tasvirinin olduğu hissedilir. Fakat Kur’an’ın “öteki” diye ifade ettiği kimseler daha çok ya Allah’a ya Peygambere ya da Müslümanlara nispetle “diğer” olarak nitelenmektedir. İnanç farklılığı olan kişi ve gruplar da birbirlerine nispetle “öteki” olarak zikredilmektedir. Fakat bu “Öteki” olarak ifade etme, ontolojik bir “öteki” değil, bir vasıf/niteleme olarak “öteki”dir.¹⁵ Mesela, Allah’ın emirleri doğrultusunda hareket edenlerle şeytana uyanların, “Hizbullah ve Hizbuşşeytan”¹⁶ olarak nitelenmeleri. İman edip etmeme bakımından “Mü’min ve kâfir” ifadesi de bu türden bir “öteki” tarifidir. Bu bağlamda Hz. Pey-

¹¹ Kaya, “Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme...”, s. 1996.

¹² Adem Sağır-Erkan Dikici. “Yunus Emre’nin Humanizm Görüşü Perspektifinden Ötekileştirme Problemi”. X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni 6-8 Mayıs, (Eskişehir 2001) s. 776

¹³ Sağır-Dikici. “Yunus Emre’nin Humanizm Görüşü Perspektifinden Ötekileştirme Problemi”, s.787.

¹⁴ Yavuz, “İslam’ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması Veya “Ontolojik Öteki” den “Vasıfsal Öteki”ne İntikalın Macerası”, s.143.

¹⁵ Detaylı bilgi için bkz: Yavuz, “İslam’ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması Veya “Ontolojik Öteki” den “Vasıfsal Öteki”ne İntikalın Macerası”, s.136-150.

¹⁶ Mücadele 58:22.

gamber ve diğerleri; “*Sen de öleceksin onlar da ölecekler*”¹⁷, “*sen ölürsen onlar ebedi mi kalacaklar?*”¹⁸, “*sizin dininiz size, benim dinim bana*”¹⁹ gibi ifadelerle konumlandırılırlar.

Vahyin öngördüğü varlık teorisinde, ontik aşağıdakiler ve yukarıdakiler yoktur; yüce oluş veya düşük oluş birey veya toplumların Yaradan ile ilişkilerinin mahiyetine bağlıdır. Yani isimler, sıfatlar, zahiri özelliklerin ilahi planda hiçbir kıymeti yoktur.²⁰ Üstünlük ancak takva ekseninde değer kazanır. “*Ey insanlar! Bakın, Biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve sizi kavimler ve kabileler haline getirdik ki birbirinizi tanıyabilesiniz. Şüphesiz, Allah katında en üstün olanınız, O’na karşı derin bir sorumluluk bilincine sahip olanınızdır. Allah her şeyi bilendir, her şeyden haberdar olundur.*”²¹ Bu ayeti vahiyin inşa etmek istediği varlık ontolojisinin merkezine koymak gerekir. Bu ontik yapıyı şekillendiren vahiyler halkası aynı zamanda uygun bilgi, değer ve kurtuluş idealleri de ortaya koyar. Nitekim Kur’an’ın tüm epistemik kodunu ve varlık formunu iki idealle açıklamak mümkündür: (a) tevhid; (b) adalet. Her ikisini de tek bir gayeye irca etmek imkan dahilindedir: o da adalet.²² Böylece vasıfsal “öteki” olarak nitelenene bile hakkını teslim etme erdemi gelişir. Çünkü Kur’an, “*...Sizi Mescid-i Harâm’dan alıkoyanlara karşı öfkeniz, saldırganlık yapmanıza yol açmasın...*”²³ ve “*Ey inananlar, Allah için adaletle şahidlik edenler olun. Bir topluluğa karşı duyduğunuz kin, sizi adaletten saptırmasın. Adil davranın, takvaya yakışan budur. Allah’tan korkun, kuşkusuz Allah yaptıklarınızı haber almaktadır.*”²⁴ Adalet herkesle muamelenin temel ölçüsüdür.

Kendi özellikleri sebebiyle “ötekileştirmeyi” ilk yapanın İblis olduğunu ifade etmek iddialı bir tez olmasa gerektir. Zira İblis, kendi değerlendirmelerine göre kendisini üst, Ademi alt görerek şöyle bir ötekileştirme yapar: “*... Ben ondan daha üstünüm. Çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın, dedi.*”²⁵ Görüldüğü gibi, İblis “ben ve o” demekle kalmamış kendini “o” diye ötekileştirdiği Hz. Adem’den daha üstün görmüştür. Zaten ötekileştirmenin temelinde de kendini iyi, üstün, değerli, ötekini kötü, alt ve değersiz görmek yatmaktadır. Köken farklılığı gözeterek kendini üstün görüp diğerlerini ötekileştirenler şeytanın, yani İblis’in yaptığını yapmaktadırlar. Köken farklılığı gözetilenler ırkçdırlar. İnsanlar doğuştan getirdikleriyle övünmemeli, sonradan kazandıklarıyla iftihar etmelidirler. Doğuş-

¹⁷ Zümer 39:30.

¹⁸ Enbiya 21: 34.

¹⁹ Kafirun 109:6.

²⁰ Yavuz, “İslam’ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması Veya “Ontolojik Öteki” den “Vasıfsal Öteki”ne İntikalin Macerası”, s.146.

²¹ Hucurat 49:13.

²² Yavuz, “İslam’ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması Veya “Ontolojik Öteki” den “Vasıfsal Öteki”ne İntikalin Macerası”, s.149.

²³ Maide 5:2.

²⁴ Maide 5:8.

²⁵ A’raf 7:12.

tan getirilenlerde kendi irâdemiz, emeğimiz ve gayretimiz yoktur. Doğuştan getirdiklerimizle övünürsek kadın-erkek ayırımı, üstün ırk-üstün olmayan ırk ayırımı ortaya çıkar, buradan da kibir, yani üstünlük anlayışı ortaya çıkar.²⁶ Bu nedenle vahiy, insanın ortak kökenine işaret ederek, Allah katında üstünlüğün O'na karşı sorumluluklarını yerine getirmede olduğunu²⁷ ifade etmiştir.

Medine'de bazı münafıkların özellikle muhacirlere bakış açılarında ve onlara söylemiş oldukları şu sözlerde ötekileştirmenin tipik bir örneğini görmek mümkündür: *"Onlar: Andolsun, eğer Medine'ye dönersek, üstün olan, zelil/değersiz olanı oradan mutlaka çıkaracaktır, diyorlardı. Hâlbuki asıl üstünlük, ancak Allah'ın, Peygamberinin ve müminlerindir. Fakat münafıklar bunu bilmezler."*²⁸ Münafıklar, özel de muhacirleri genelde bütün mü'minleri ötekileştirerek onları "zelil ve hakir", kendilerini "aziz ve üstün" olarak görmektedirler. Kur'an-ı Kerimde benzer tavrın örneklerini²⁹ çok sayıda bulmak mümkündür.

Kur'an'ın hayata bakışı ile şekillenen şahsiyetler ötekileştirme kavramına yeni bir boyut kazandırır. Örneğin Yunus Emre için bütün toplumlar, dünya üzerindeki insanlığı bir araya getirmiştir; bu nedenle toplumlar arasında bir farklılığa temas etmemekte, böylelikle birbirlerini ötekileştirmeyen bir sosyal söylem tasavvurunu dile getirmektedir. Toplumların birbirini öteki olarak kabul etmemesi yönündeki görüşlerini yansıtan Yunus Emre, bunun en önemli nedeni olarak, üzerinde yaşanan dünyayı, insanlığın ortak malı olarak kabul etmesidir; çünkü bu dünya kimsenin kendi malı değildir ve bu dünya kimseye kalmayacaktır.³⁰

Gelin tanış olalım, işi kolay kılalım

Sevelim sevillelim, dünya kimseye kalmaz.

Ötekine Tahammülün Sınırları Nedir?

Tahammül veya sabır vahyin sürekli gündemde tuttuğu kavramlardandır. Mü'minler karşılaştıkları zorluk, sıkıntı, meşakkat ve eziyetlere tahammül göstermeli ve sabretmelidirler. Bu tahammül ve sabır sürekli mi olmalı? Bunun sınırları nedir? Veya başka bir ifadeyle neye nereye kadar tahammül edilmeli sabır gösterilmelidir? Bu konuda "Öteki"ne sınırsız istediğini söyleme ve yapma yetkisi verilecek mi? Bu ve benzeri sorulara ayetler ışığında cevap aranacaktır. Öncelikle kim için sabır? Nasıl bir sabır? sorularına cevap bulmaya çalışacağız.

²⁶ Bayraktar Bayraklı. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. (İstanbul: Bayraklı Yayınları 2013), 7:75-76

²⁷ Hucurat 49: 13.

²⁸ Münafikun 63:8.

²⁹ Bkz. Bakara 2:13;

³⁰ Sağır-Dikici. "Yunus Emre'nin Humanizm Görüşü Perspektifinden Ötekileştirme Problemi", s.786.

Kim İçin Sabır/Tahammül?

“Sabır” kelimesi “li” edatıyla kullanılıyorsa biri adına veya bir şey için direnç göstermek anlamına gelir. Ayetlerdeki kullanım bunu destekler örneğin; “*Rabbinin rızası için sabırlı ol!*”³¹

Sabrın kim için hangi gerekçelerle olması gerektiği hususunda Fahrüddin er-Razi (ö.606/) söz konusu ayeti tefsir ederken şu açıklamaları yapar:

Bağışta bulunup, iyilik yaptığında, başa kakmayı ve yaptığın işi büyütmeyi bıraktığın için sabret yani, Rabbinin rızasını gözettiğin için, böylesi davranışları bırak. Malını verip tasadduk ettiğinde, karşılık bekleme. Bu karşılık beklememe, Rabbinin rızası için olsun. Müddessir surenin başında sana bazı şeyler emrettik, bazı şeyleri yasakladık. Binâenaleyh Rabbinin emrinden ötürü, o emredilenleri yap, nehyedilenleri terket. Buna göre, sanki şöyle denilmek istenmiştir: Bu ayetten önce, bir takım şeylerin yapılması, bir takım şeylerin de yapılmaması mükellefiyeti yer almış; bu ayette ise, o şeylerin yapılıp yapılmamasının gerekçesi açıklanmıştır ki bu da, Allah Teâlâ'nın rızasını elde etmedir.³²

Allah rızası gözetilerek yapılan amelin ve gösterilen sabır ve tahammülün neticesinin ne olacağını şu ayet güzel bir şekilde ortaya koymaktadır: “*Onlar, sırf Rab'lerinin rızasını kazanmak için sabreder, namazı tam gerektiği şekilde kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiklerimizden gizli-açık başkaları için harcarlar, kötülüğü iyilikle savarlar. İşte, ahirette erişilecek olan nihaî huzur böylelerine özgüdür.*”³³

Nasıl Bir Sabır/Tahammül?

Sabredilmesi ve tahammül gösterilmesi gereken durum ve şartlara karşı “nasıl bir sabır ve tahammül sergilenmesi gerekir?” sorusunun cevabını Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamberi muhatap olarak şöyle verir: “*Kararlı davranan elçiler nasıl sabrettiyse sen de öyle sabret. Onlar için aceleci olma...*”³⁴ Öncelikle sabır konusunda kimin örnek alınması gerektiği, ardından bu sabrın “güzel” bir şekilde olması gerektiği ortaya konmaktadır. Hem Hz. Peygamber'e hem de onun şahsında bütün Müslümanlara sabır konusunda nasıl hareket edileceği ilgili şu hatırlatma yapılmaktadır: Nasıl senden önceki peygamberler kavimlerinin eziyet, muhalefet ve kötü davranışlarına karşı senelerce yılmadan mücadele vermişlerse, sen de öyle çalışmaya devam et. Bunların hemen iman edeceğini, eğer iman etmezlerse Allah'ın onlara hemen azab indireceğini hiç düşünme.³⁵

³¹ Müddessir 74:7

³² Fahrüddin er-Razi. *Mefâtihu'l-Ğayb*. (Beirut: Daru'l Fikr, 1401/1981). 30:195-196.

³³ Ra'd 13:22

³⁴ Ahkaf 46:35.

³⁵ Ebu'l A'la el-Mevdudi. *Tefhimu'l Kur'an*. Trc: Komisyon, (İstanbul: İnsan Yayınları 1987). 5:338.

Peygamberlerin sabır ve tahammül gösterdikleri gibi sabır edilmesi öğretildikten sonra bu sabrın niteliği de belirtiliyor; “*Sen güzelce sabır göster.*”³⁶ Sabr-ı cemil/güzel sabır, herhangi bir tahammülsüzlüğün, hoşnutsuzluğun, Allah’tan başkasına şikâyetin ve sızlanmanın olmadığı sabırdır.³⁷ Musibet sahibinin insanlar arasında olmakla birlikte, yüzünde sabır ve tahammülden dolayı hoşnutsuzluğun ve surat asmanın izinin görülmemesi aksine kendisini görenlere şefkat ve merhametle bakmasıdır. Hatta kendisine eziyet edenlere şefkat ve merhameti terk etmemesidir.³⁸ Bu çeşit sabırda başlarına yaşadığı sıkıntılardan dolayı şikâyet etme ve dert yanma yoktur. Hz. Yakub’un dediği gibi, “*Ben üzüntümü ve kederimi yalnız Allah’a açıyorum...*”³⁹ diyebilmek güzel sabır göstermektir. Yoksa bir takım sıkıntılarla karşılaşınca kavminin Hz. Musa’ya, “*Sen bize gelmeden önce de bize işkence edildi, geldikten sonra da...*”⁴⁰ demek güzel bir sabır ve tahammül örneği değil, aksine sızlanmanın ve aceleciliğin örneğidir.

Nasıl bir sabır gösterilmeli konusuna değindikten sonra nelere nereye kadar sabır ve tahammül gösterilmeli sorularının cevapları aranacaktır.

Nelere Sabır/Tahammül

Sabır kelimesi “ala” edatıyla kullanıldığında birine veya bir şeye karşı göğüs germek, tahammül göstermek anlamını taşır. Kur’an-ı Kerimde bu ifade kalıbı ile kullanılan ayetlere baktığımızda nelere sabredip tahammül gösterilmesi gerektiği konusunda fikir sahibi oluruz:

Halkın aleyhimize söyleyebileceği her şeye sabır/tahammül,⁴¹

Başımıza gelen musibetlere karşı sabır/tahammül,⁴²

İbadet etmede sabır,⁴³

İmtihan edildiğimiz şeylere sabır/tahammül,⁴⁴

Allah’a ve Resul’üne itaat etmede ve birbirimizle çekişmeme konusunda sabır/tahammül,⁴⁵

³⁶ Mearic 70:5.

³⁷ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, et-Taberi. *el-Camiu'l-Beyan an Te'viliyati'l-Kur'an*. (Tah. İslam Mansur Abdulhamid) (Beyrut: Daru'l Hadis, 1431/2010). 11:91.

³⁸ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mansur el-Maturidi. *Te'vilatu Ehli's Sunne*. Thk. Mecdi Basallum, (Beyrut: Dar el-Kütübü'l İlmîyye 1426/2005). 10:199.

³⁹ Yusuf 12:86

⁴⁰ A'raf 7:129.

⁴¹ Müzzemmil 73:10.

⁴² Lokman 31:17; Hac 22:35.

⁴³ Meryem 19:65.

⁴⁴ Bakara 2:155.

⁴⁵ Enfal 8:46

Rabbimizin ayetleri bize geldiğinde iman ettiğimiz için bize hınç duyanlara karşı sabır,⁴⁶

Baskılara, zorluklara, bir de baskın anında olacıklara karşı sabır/tahammül,⁴⁷

İslam'a düşman olan müşrik, kâfir ve münafıkların çektirdiği eza ve cefaya sabır/tahammül,⁴⁸

Allah uğrunda karşılaşabileceğimiz eziyetlere sabır,⁴⁹

Ayetleri dikkate alarak yaptığımız bu tasnif, nelere karşı sabır ve tahammül göstermemiz gerektiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Şimdi bu tasnifi, "sözlü sataşmalar" ve "fiili eziyetler" şeklinde iki genel başlık altında detaylandırarak ele alacağız.

Sözlü Sataşmalara Sabır/Tahammül

Kur'an, sözlü sataşma kimden gelirse gelsin bu sataşmalara karşı sabırlı olunmasını emretmektedir. "*Halkın [senin aleyhinde] söyleyebileceği her şeye sabırla katlan ve onlardan uygun şekilde uzaklaş.*"⁵⁰ Buna göre Resulü Ekrem'in gerek üstün ahlâkı gerekse tebliğ görevi onun kötülüğe kötülükle karşılık vermesini engelleyecek; dolayısıyla o, -korktuğu, âciz olduğu için değil- ödevi gerektirdiği için düşmanlarının haksız sözlerine, sataşmalarına katlanmayı bilecektir.⁵¹ Kaba davranışları ve yalanlamaları nezaketle karşılayarak tartışma ortamından tatlılıkla ayrılmak Allah'ı anmanın yanı sıra sabırlı olmayı gerektirir. Yüce Allah bütün peygamberlerine ve peygamberlere inanan "mümin" kullarına ısrarla sabırlı olmayı öğütlemiştir. Sabır bu davayı omuzlayacak kimselerin azığı, cephanesi, kalkanı, silahı, sığınağı ve konağıdır.⁵²

Söylenilenlere sabretmeyi ve tahammül göstermeyi emreden ayetlere baktığımızda, "*dediklerine sabret.*"⁵³, "*söylediklerine sabret*"⁵⁴ ve "*ne derlerse desinler, sen sabret...*"⁵⁵ gibi söylenilen ne olursa olsun ona tahammül gösterilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bunun sebebi kanaatimizce şudur: "Söyleyecek sözü olan kişi muhatabına bu sözünü iletebilmek için, ondan gelebilecek sataşmalara ve dil uzatmalara sabır ve tahammül göstermek zorundadır. Aksi durumda siz anlatmanız gerekeni anlatamazsınız. Özellikle bu sataşmalar şahsınıza ise siz buna katlanmak

⁴⁶ A'raf 7:126.

⁴⁷ Bakara 2:177

⁴⁸ İbrahim 14:12; Ahzab 33:50.

⁴⁹ Ankebut 29:10

⁵⁰ Müzzemmil 73:10.

⁵¹ Heyet, *Kur'an Yolu*, 5: 487.

⁵² Seyyid Kutub. *Fi-Zilal'il Kur'an*. (Beyrut: Daru'l Şuruk, 1405/1985) 6:3747.

⁵³ Kaf 50:39.

⁵⁴ Sad 38:17

⁵⁵ Taha 20:130

durumundasınız. Ancak bu sataşma ve dil uzatmalar Allah'ın kitabı ve ayetleri ile ilgili ise, sabır devam etmekle beraber sergilenecek tavır değişir.

Müşrik ve inkârcıların ileri-geri konuşmaları Allah'ın ayetleri hakkında olsa da onlara tahammül edilmeli fakat tavır olarak, bu tür sözlerin gevelendiği ortamlar terk edilmelidir. *“Allah vahyinde size şu talimatı indirdi: Ne zaman Allah'ın mesajlarının inkâr edildiğini ve onların hafife alındığını duyarsanız, mevzu değişinceye kadar onlarla birlikte oturmamalısınız; değilse siz de onlar gibi olursunuz. Nitekim Allah iki-yüzlüleri ve inkârcıları, hep beraber cehennemde toplayacaktır.”*⁵⁶ Bu olumsuz konuşmaların yapıldığı bu tür ortamları terk etmek ötekileştirmeye bir tepki olarak kabul edilebilir. Zira müminler, en azından dinleri aleyhinde konuşulurken meclisi terk etmek suretiyle durumu protesto edecek, dinlerini korumak için gerekli tedbirleri alacaklardır.⁵⁷ Mü'min “ötekine” tahammül eder ama yalnızca sessiz ve tepkisiz kalmaz. Yapılan yanlışlara sessiz kalmak onu bir anlamda kabullenmektir. Çünkü bu beraberliğin devamında tavır koymayanlar açısından üç önemli zarar vardır: a) Bunu yapanların küret ve cesaretlerinin artması, b) Böyle bir davranış karşısında tepkisiz kalan müminlerin giderek buna alışmaları, hatta etkilenmeleri; kutsal değerlerine yönelik hassasiyetlerinin zaafa uğraması, c) Güçlerinin yettiği ölçüde tepki göstermedikleri, bu mânada olup bitene razı oldukları için günahkâr olmaları.⁵⁸ Ayette de ifade edildiği gibi batıla rıza göstermek *“onlar gibi olmayı”* kabullenmek demektir.

Eziyetlere Sabır/Tahammül

İnsanların birtakım eziyet ve sıkıntılara karşı karşıya kalmalarının nedenlerinden birisi onların bu durumlarda sergileyecekleri tavırları ile denenmeleridir. *“İnsanlardan kimi vardır ki “Allah'a inandık.” der, fakat Allah uğrunda kendisine eziyet edilince insanların işkencesini, Allah'ın azabı gibi sayar. Ama Rabbinden (sana) bir yardım gelse, andolsun: ‘Biz de sizinle beraberdik,’ derler. Allah, âlemlerin göğüslerinde bulunan (düşünceler) i daha iyi bilmez mi?”*⁵⁹ Çünkü bazı insanlar inanmadıkları halde “iman ettiklerini”⁶⁰ ifade ederler. Bu iddialarının gerçek olup olmadığı ancak sınanmaya tabi tutulduklarında ortaya çıkar. Bu durum şu ayetlerle dile getirilir; *“İnsanlar, imtihandan geçirilmeden, sadece “İman ettik” demeleriyle bırakılacaklarını mı sanıyorlar?”*⁶¹ Bu denenme neticesinde *“kimlerin samimi, kimlerin yalancı oldukları ile kimlerin mü'min, kimlerin münafık olduğu”*⁶² ortaya çıkacaktır.

⁵⁶ Nisa 4:140. Ayrıca Bkz: En'am 6/68.

⁵⁷ Diyanet Vakıf Meali, Nisa 4:140

⁵⁸ Heyet, *Kur'an Yolu*, 2: 165.

⁵⁹ Ankebut 29:10

⁶⁰ Bakara 2:8.

⁶¹ Ankebu 29:2.

⁶² Ankebu 29:3, 11.

Mü'minler bazen inkârcılar tarafından birtakım eziyetlere maruz kalabilirler. Böyle durumlarda onlardan beklenen tavır sabretmeleridir. Zira Kur'an, Hz. Peygambere benzer bir durumda nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda önceki peygamberleri örnek göstermiştir: "*Senden önce nice elçiler yalancı yerine kondu. Yalanlanmalarına ve eziyet edilmelerine rağmen sabrettiler. Nihayet yardımımız ulaştı...*"⁶³ Geçmiş peygamberlerin yaşadıklarından hareket ederek, ilâhî yardımın geleceği konusunda emin olmak, onların da yalanlandığı ve eziyet gördüğünü bileerek görevinde gevşeklik göstermemek, cesaretini elden bırakmamak gerektiğine işaret etmektedir.⁶⁴ Böylelikle çıkılan bu yolda birtakım eziyetlere maruz kalmanın ve bunlara tahammül göstermenin işin doğasında olduğu ifade edilmektedir. "*Kâfirlere ve münafıklara boyun eğme. Onların eziyetlerine aldırma. Allah'a güvenip dayan, vekil ve destek olarak Allah yeter.*"⁶⁵

Bir nimeti veya lütfu elde etmek için bazı sıkıntılara katlanmak gerekir. Bu konuda peygamber ve ona tabi olanlar benzer meşakkatlere tahammül etmek zorunda kalabilirler: "*Öncekilerin başlarına gelenlerin bir benzeri sizin başınıza da gelmeden, cennete girebileceğinizi mi düşünüyorsunuz? Baskılar ve zorluklar onları öyle sarmış, öylesine sarsılmışlardı ki Allah'ın elçisi ve beraberindeki müminler "Allah'ın yardımı ne zaman?" diyecek hale gelmişlerdi. Bilin ki Allah'ın yardımı yakındır*"⁶⁶ Böyle durumlarda baskı ve zorluklara tahammül gücünü arttıracak en önemli unsur Allah Teâlâ'nın inananları yalnız bırakmayacağına inanmak ve Hz. Peygamberin hicret yolculuğunda yaşadığı zorluk ve takibatlar karşısında Hz. Ebubekir'e söylediği; "*Üzülme, çünkü Allah bizimle beraberdir.*"⁶⁷ ifadesini unutmamaktır.

Mü'minler karşılaştıkları eziyetler karşısında yılmamalı dik durmalı ve muhataplarının yüzlerine şunu haykırabilmelidirler; "*...sizin bize çektiğiniz eza ve cefaya rağmen direneceğiz: sağlam bir dayanak arayan herkes de sadece Allah'a güvenip dayan-sın!*"⁶⁸ zira bu tavır direnme ve mücadele etme ruhunu güçlendirecektir.

Kendisine yapılan eziyetlere rağmen, Hz. Peygamber "vasıfsal öteki" olarak nitelenenlere karşı nefret söylemi ile bir "ötekileştirme" tavrı içerisine girmemiştir. İslam'a davet ettiği Taiflilerin eziyetlerine karşı sabır ve tahammül göstermiştir. Bununla da yetinmemiş "içlerinden inananlar çıkar" diye onlar için dua etmiştir. Bu nedenle vahyin inşa ettiği Hz. Peygamber ve Müslümanlar Ehl-i Kitap mensuplarının yaptığı gibi hiç kimseyi ötekileştirmemişlerdir. Vahiy, üstünlüğü isimlere atfetmez, üstünlüğü sıfatlarla belirler. Güzel ve üstün sıfatlara sahip olan Allah katında üstün olandır. Kerameti kendinden menkul üstünlük iddialarını boşa çıkarır: "*Onlar: 'Yahudi veya Hristiyan olmadıkça hiç kimse cennete giremez!' diye iddia ederler.*

⁶³ En'am 6:34.

⁶⁴ Bayraklı, Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri. 6:291

⁶⁵ Ahzab 33:46.

⁶⁶ Bakara 2:214.

⁶⁷ Tevbe 9:40.

⁶⁸ İbrahim 14:12

*Bu onların kuruntusudur! De ki: "Eğer söylediklerinizde samimi iseniz, iddianızı kanıtlayın!"*⁶⁹

Bu iddialara karşılık şöyle cevap verilir: "Evet, gerçekten her kim tüm benliğini Allah'a teslim eder ve iyilik yapanlardan olursa, Rabbi katında mükafatını görecekler; ve böyleleri ne korkacak, ne de üzülecekler."⁷⁰

İslam'da "Övülen ve tavsiye edilen sabır ve tahammül, iman ve salih amelle hak ve hayır yolunda sabır ve tahammüldür ki bu; şecaat, sadakat, mertlik şîâridir. Yoksa her kötülüğe katlanmak, her zillete boyun eğmek, pislikler içine düşüp de her ne pahasına olursa olsun, ondan çıkmaya, kurtulmaya çalışmamak, çabalamamak, ilişik etmemek, batılda, fenalıkta ne olursa olsun, saplanıp kalmak ve şerre rıza demek olan atalet, zillet ve meskenet ile çöküşten ibaret bulunan duygusuzluk değildir"⁷¹

"Öteki" nin yaptığı haksızlık ve eziyetlere karşı da sonsuz sabır ve tahammül de yoktur. "Eğer size bir eziyet verirlerse, karşılığında onun kadar yapınız. Sabrederseniz daha iyidir."⁷² Eziyet edenlere karşılık verilmesine rağmen yine de Allah, Resulüne ve onun şahsında Müslümanlara, eğer sabır gösterirlerse, yani kötülüğe dengiyle dahi karşılık verme arzularını dizginleyip mukabelede bulunmazlar ve bu haklarını kullanmazlarsa bunun sabır erdemini kazanmış kişiler için daha hayırlı olacağını bildirmektedir.⁷³ Fakat bu eziyetler saldırı boyutuna ulaştığında, Mü'minler kendilerini koruma hakkına sahiptirler: "...Kim size saldırırsa, onun size saldırdığı kadar siz de ona saldırın..."⁷⁴

Bütün bunlar müşrik, inkârcı ve münafıklardan gelecek eziyet ve saldırılara karşı nasıl hareket edilmesi gerektiğini gösteren ilkelerdir. Yapılan eziyete misliyle karşılık vermek kazanılmış meşru bir hak olmasına rağmen sabır gösterip durumun Allah'a havale edilmesi Kur'an öğretisinin temelde hiçbir kimseyi "ontolojik öteki" olarak görmemesinin sonucudur. Zira bu öğretinin temeli öldürmeye ve yok etmeye değil, yaşatmaya dayalıdır. "İşte bundan dolayı İsrâiloğulları'na şöyle yazmıştık: "Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur." Şüphesiz peygamberlerimiz onlara apaçık deliller getirdiler. Ama bundan sonra da onların çoğu yeryüzünde taşkınlık göstermektedirler."⁷⁵ Bu ilke Allah tarafından insanlara gönderilen dinin temel dayanak noktasıdır. Fakat maa-

⁶⁹ Bakara 2:111.

⁷⁰ Bakara 2:112.

⁷¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Azim dağıtım 199) 9:434.

⁷² Nahl 16:126

⁷³ Heyet, *Kur'an Yolu*, 3: 354.

⁷⁴ Bakara 2:194.

⁷⁵ Maide 5:32.

lesef ayette de ifade edildiği gibi “insanların çoğu yeryüzünde taşkınlık yapmakta sınıır tanımadılar.”

Ne zamana kadar Sabır/Tahammül

Ötekilerden gelebilecek sözlü sataşmalara, sıkıntı ve eziyetlere ne zamana kadar sabır ve tahammül gösterilmesi gerektiğini daha peygamberliğinin ilk yıllarında Hz. Peygamber'e hitaben indirilen ve onu Hz. Yunus gibi davranmama konusunda uyaran şu ayette görebilmek mümkündür: “*Balığın yuttuğu kişi gibi olma, Rabbinin kararı/hükmü gelinceye kadar sıkıntılara sabret...*”⁷⁶ Başta peygamberler olmak üzere inanan herkes sabır ve tahammül konusunda kendi kafasına göre hareket edemez. Allah'ın o konudaki hükmünü, emrini dikkate almalıdır. Hz. Muhammed'in, Hz. Yunus'un yaptığı gibi yapmamasının istenmesinin nedeni şudur: Hz. Yunus, Ninova halkına elçi olarak gönderilmişti. Uzun bir süre onlara tebliğ etmesine rağmen ona iman etmediler ve onunla alay edip onu incitmeye devam ettiler. Bunun karşısında halkın bu tavırlarından usanan Hz. Yunus, öfkeleni ve aceleyle Allah'ın emrini beklemeden görev yerini terk etti. Allah Teâlâ da Hz. Yunus'u sabırsızlığı nedeniyle bir takım sınamalara tabi tuttu.⁷⁷

Maturidi (ö.333), “*Allah hükmünü/kararını verinceye kadar sabret*” ifadesini şöyle açıklar; Elçilik görevi konusunda Allah'ın Peygamberlerle ilgili hükmü üçtür:

Kavminden kaynaklanan eziyetler artsa da Allah izin verdiği sürece onların helakı için dua etmemek

Onlara karşı sıkıntı ve belalar artsa da Allah'tan izin gelmedikçe onları terk etmemek

Hayatlarından endişe etseler bile tebliğ görevini aksatmamak.⁷⁸

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, peygamberler ve onlara tabi olanlar karşı taraftan ne tür bir sıkıntı ve eziyet gelirse gelsin, Allah'ın emri gelmediği sürece ne görevlerini terk edebilirler ne de zorlarına gitse bile sabırdan ve tahammül göstermekten vazgeçebilirler. Yani hakikati insanların bir kısmı kabul eder bir kısmı inkâr ederse, iman edenler “*Allah aralarında hükmedinceye kadar sabretmekle yükümlüdür. Çünkü O, hükmedenlerin en iyisidir!*”⁷⁹

⁷⁶ Kalem 68:48.

⁷⁷ Mukatil b. Süleyman. *TefsiruMukatil b. Süleyman*, (Tahkik Ahmet Ferit) (Beyrut: Dar el-Kutubül İlmiye, 1424/2003). 3:391; et-Taberi. *el-Camiu'l-Beyan an Te'viliyati'l-Kur'an*. 11:56-57; el-Maturidi. *Te'vilatu Ehli's Sunne*. 10:158.

⁷⁸ el-Maturidi. *Te'vilatu Ehli's Sunne*. 10:157.

⁷⁹ A'raf 7:87; Yunus 10:109.

Kur'an kıssalarında sabır ve tahammül hakkında verilen dikkat çekici hususlardan biri, inanan kitlenin savunmada kalıp hiç saldırıya geçmemiş olmasıdır. Aksine, tahammülsüzlük gösterip ötekileştiren hep saldırgan taraf hep inkârcılar olmuştur.⁸⁰

Sabır/Tahammülü Arttıracak Unsurlar

Kimden gelirse gelsin belalara, meşakatlere, eziyetlere ve sıkıntılara sabır ve tahammül etmeyi arttıracak etmenlerin başında bunlarla niçin karşı karşıya kaldığımızı bilmek gelir. “ (Resûlüm!) Senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberler de hiç şüphesiz yemek yerler, çarşılarda dolaşırlardı. (Ey insanlar!) Sizin bir kısmınızı diğer bir kısmınıza imtihan (vesilesi) kıldık; (bakalım) sabredek misiniz? Rabbin her şeyi hakkıyla görmektedir.”⁸¹ Ayette de görüldüğü gibi müminlerden, müşriklerin kendilerine verecekleri ezalara dayanmaları istenmekte; Allah'ın her şeyi hakkıyla görmektedir olduğu belirtilerek, zalimlerin de, iman mücadelesinde sabır ve metanet gösterenlerin de, yaptıklarının karşılığını görecekleri îma edilmekte ve müminlere teselli verilmektedir.⁸² Böylelikle bu tür olumsuzluklar ve zor durumlara karşılaşmanın ve bunlara sabır gösterip göstermemenin bir imtihan aracı kılındığı ortaya çıkmaktadır.

Mü'minin sabır ve tahammülünü arttıracak diğer bir etken de Allah'a olan teslimiyeti ve kulluktaki samimiyetidir: “Ey iman edenler, sabır ve namazla yardım isteyin! Şüphe yok ki, Allah sabredenlerle beraberdir.”⁸³ Ayette özellikle sabrın yanında namaz ile yardım istenmesinin gerekçesini bizzat namazın kendisinde aramak gerekir. zira namaz, Allah ile kul arasındaki ilişkiyi bir ömür boyu amelî olarak sürdüren en canlı ve sürekli bir ibadet olduğu için ayette de ibadetin, insanın inancını ve inancı doğrultusunda oluşturacağı kararlarını güçlendirip eylemlerini dinî ve ahlâkî hükümler çerçevesinde geliştirmesine yardımcı olacağına işaret edilmektedir. Nitekim “Kuşkusuz namaz hayâsızlık ve kötülükten meneder”⁸⁴ mealindeki ayette de namazın bu tesiri açıkça ifade edilmiştir.⁸⁵ “Salat”ın Allah'a yaslanmak, “sabır” kelimesinin dik durmak anlamına geldiğini de dikkate aldığımızda; “sabır ve namazla yardım isteme”nin anlamı, zorluklar ve meşakhatlerle baş etmek istiyorsanız, Allah'a yaslanın, O'na güvenin ve bu güven sayesinde dik duruş sergileyin demektir. Zira sabır ve tahammül Allah'ın yardımı ile güçlenir ve artar: “Sabret! Senin sabrın da ancak Allah'ın yardımı iledir. Onlardan dolayı kederlenme; kurmakta oldukları tuzaktan kaygı duyma!”⁸⁶ Sabırlarının artırılması için Allah'a yakaran ve bunun

⁸⁰ A'raf 7:75, 76,88; Nuh 71:7.

⁸¹ Furkan 25:20

⁸² Heyet, *Kur'an Yolu*, 5: 117.

⁸³ Bakara 2:153.45

⁸⁴ Ankebut 29:45

⁸⁵ Heyet, *Kur'an Yolu*, 1:118.

⁸⁶ Nahl 16:127.

neticesinde onları ötekileştiren Firavun'a karşı iman mücadelesinde zafere ulaşan "Sihirbazlar"⁸⁷ ve Talut'un ordusunda yer alan askerler⁸⁸ sabrın ve tahammülün nasıl arttırıldığının en güzel örneklerinden birini oluştururlar.

Öteki Olarak Görmeye Son Vermenin Şartları

Kur'an, başkalarına tahammülün sınırlarını şu ayetlerde net olarak ortaya koymaktadır. *"İnancınızdan dolayı size karşı savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan sürmeyen [inkârcılara] gelince, Allah onlara nezaketle ve adaletle davranmanızı yasaklamaz: çünkü Allah adil davrananları sever. Allah, yalnızca, inancınızdan dolayı size karşı savaşan ve sizi anayurdunuzdan süren veya [başkalarının] sizi sürmesine yardım edenlere dostlukla yaklaşmanızı yasaklar. Ve [içinizden] onlara dostluk gösterenlere gelince, gerçek zalimler işte onlardır!"*⁸⁹

Kur'an sadece "öteki"yi belirlemede değil, "düşman" kavramının kapsamını belirlerken de, İslâmiyet'i kabul etmeme değil, din konusunda Müslümanlarla savaşma, onları yurtlarından çıkarma veya çıkarılmalarına yardımcı olma kriterlerini esas almıştır.⁹⁰ Hatta Kur'an, saldırmayı, düşman olmayanlara düşmanlık etmeyi yasaklamıştır. Müslümanların düşmanları, sadece kendilerine saldıran, onlara düşmanlık edenlerdir. Dinleri ne olursa olsun, Müslümanlara saldırmayan insanlara haksız yere saldırmak yasaktır.⁹¹ Buna göre, Müslümanlara savaş açıp onlara haksız baskılar uygulamayan gayri müslimlerle iyi ilişkiler içinde olmanın ve hakkaniyete göre hareket etmenin yasaklanmadığı belirtilmiştir. Böylece Kur'an'ın müslüman olmayanları mutlak düşman ilân etme ve onlarla iyi ilişkiler kurmaktan sakındırma gibi bir amacının bulunmadığına açıklık getirilmiştir.⁹² Bu ayetlerde bireysel olarak "öteki" olarak görülenlere nasıl davranılması gerektiğinin belirtilmesinin yanında, Kur'an'ın, uluslararası ilişkilere de bir temel düstur getirdiği görülmektedir.

Şöyle ki, asolan barış halidir ve dostane ilişkilerin sağlıklı yürüyebilmesi için şu iki şarta titizlikle uyulması gerekir: a) İyi niyetli olma ve bunun ilişkilere yansıtılması, b) Bu alanda yapılacak düzenleme ve uygulamalarda, aynı şekilde herhangi bir ihtilâf çıkması durumunda adalet ve hakkaniyetin esas alınması. İstisnaî olan hasmane ilişkiler içine girmenin gerekçesi ise karşı tarafın din özgürlüğünü ortadan kaldırmaya yönelik savaş ilân etmesi ve ülke güvenliğini tehdit eden fiili davranış ortaya koyması şeklinde özetlenmiştir. Dikkat edilirse Kur'an'ın bu konuda

⁸⁷ A'raf 7:126.

⁸⁸ Bakara 2:250

⁸⁹ Mümtehine 60:8-9.

⁹⁰ Heyet, *Kur'an Yolu*, 5: 315.

⁹¹ Süleyman Ateş. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 1988) 9: 384.

⁹² Heyet, *Kur'an Yolu*, 5: 309.

ortaya koyduğu esaslar Müslümanlara imtiyaz tanıyan veya subjektif değerlere bağlı ilke ve kurallar olmayıp objektif niteliktedir.⁹³

Elmalı, gereken durumlarda, ayetlerde ifade edilen hususların tersine hareket edip düşmanlara karşı düşmanlık etmenin de, ilahi adaletin bir gereği⁹⁴ olduğunu ifade etmektedir.

Vasıf/niteleme olarak “öteki” kabul edilen kişiler bu vasıflarla nitelenmelerine sebep olan inanç ve davranışları terk ederlerse onlara karşı takımlı tutum ve tavırlar da değişir. Zira Allah Teâlâ benzer durumda olanlara karşı nasıl hareket edilmesi gerektiği konusunda mü’minlere bilgilendirme yapmaktadır: “... *Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verirlerse artık yollarını serbest bırakın. Allah yargılayan, esirgeyendir.*” ve “*Eğer tevbe eder, namaz kılar ve zekât verirlerse, artık onlar dinde kardeşlerinizdir...*”⁹⁵

Vahiy genel manada kötüyü karşı iyi olmayı, kötülük yapana iyilik yapmayı tavsiye eder Zira; “*İyilikle kötülük bir olmaz; sen kötülüğü iyilikle karşıla. O zaman aranda düşmanlık olan kişinin can dostun olduğunu görürsün.*”⁹⁶ ayeti bu konuda sergilenmesi gereken tavrın ana ilkesini oluşturur. Nitekim bu kültürle yetişenlerden biri olan Yunus Emre’nin insan tasavvurunda yer alan anlayışa göre farklı dinlere sahip olmak, insanların birbirini sevmesinde engel olmamalıdır. O halde özellikle “din” olgusuna dayanılarak ötekileştirme yapılmaması gerekir. Yunus bu esası şu beytinde güzel bir şekilde dile getirir:

Sen sana ne sanırsan, ayruğa da onu san

Dört Kitabın manası, budur eğer var ise

Sabır ve Tahammülün İnsana Kazandırdıkları

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki sabretmek/tahammül göstermek “kararlılık ve azim gerektiren”⁹⁷ işlerdendir. Bu nedenle sabır gösterip, sorumluluklarını yerine getirenlere ve ötekilerden gelecek sıkıntılara tahammül gösterenlere Allah kendi ordularıyla yardım eder.⁹⁸ Onların yaptıkları planlar ve kurdukları tuzaklar, Allah için sabır gösterenlere zarar vermeyecektir.⁹⁹ Zira sabredip sıkıntılara tahammül göstermek mü’min için hayır kazanma¹⁰⁰ sebebidir.

⁹³ Heyet, *Kur’an Yolu*, 5: 315.

⁹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7:549.

⁹⁵ *Tevbe* 9:5,11.

⁹⁶ *Fussilet* 41/34.

⁹⁷ *Al-i İmran* 3:186

⁹⁸ *Al-i İmran* 3:125.

⁹⁹ *Al-i İmran* 3:120.

¹⁰⁰ *Nisa* 4:25.

Karşılaşılan zorluklara ve meşakatlere sabır ve tahammül göstermek kişinin o meselede sebatını, direncini ve cesaretini attırır: “... Eğer içinizde sabırlı yirmi kişi bulunursa iki yüz kişiye galip gelirler. Eğer içinizde (sabırlı) yüz kişi bulunursa, inkâr edenlerden bin kişiye galip gelirler...”¹⁰¹

Sabretmek Allah'ın hak olan vaadinin¹⁰² gerçekleşmesi için ön hazırlıktır zira Allah muhsin olanların ecrini zayi etmez.¹⁰³ Sabır ve tahammül Allah'ın ihsanıdır.¹⁰⁴ Allah kendi rızası için sabredip tahammül gösterenlerle beraberdir.¹⁰⁵ Ayrıca Allah için sabretmek ve sıkıntılara tahammül göstermek Allah'ın sevgisini kazanma¹⁰⁶ sebebidir.

Allah'ın, inanan ve iyi işler yapanlara vereceği bazı mükafatlar sadece sabredene verilir.¹⁰⁷ Çünkü buna ancak sabredenler ve hayırdan büyük bir pay sahibi olan kavuşturulur.¹⁰⁸ Zira başlarına gelen musibetler ve sıkıntılar karşısında sabır ve tahammül gösterenlere müjdel verilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber; “*İnsanların arasına karışıp onların ezâlarına katlanan bir müslüman, onlara karışmayıp ezâlarına katlanmayandan daha hayırlıdır.*”¹⁰⁹ buyurarak insanlardan gelebilecek sıkıntılara tahammül göstermenin insanı yücelteceğini bildirmektedir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; meşakkat ve eziyetlere katlanmak zordur fakat bunun neticesi güzeldir. Mevlânâ bu durumu şu güzel sözlerle ifade eder: “Aynı karanlık geceden kaçmaması, sabretmesi, onu nurlandırır, aydınlatır. Gülün, dikenin arkadaşlığına katlanması, sabretmesi de, ona çok güzel bir koku, latif bir renk verir.”

SONUÇ

Günümüzde “ötekileştirme” bir problem olarak devam etmektedir. Bu problemin temel nedenlerinin insanların sahip oldukları ideolojilerin ve çarpık inançların olduğu söylenebilir. Zira Kült eksenli medeniyet tecrübeleri, tarih boyunca kendi güç ve otoritesi için daima çevrede tutulan ve tarihten sürgün edilen “ötekiler”e kendilerini muhtaç hissetmişlerdir. Gücün tahakkümüne giren bilgi de bu süreçte “ötekileştirme”nin emrine verilmiştir.

¹⁰¹ Enfal 8:65,66.

¹⁰² Rum 30:60; Mü'min 40:55,77.

¹⁰³ Hud 11:115.

¹⁰⁴ Nahl 16:127-128.

¹⁰⁵ Bakara 2:153,249; Enfal 8:46,66

¹⁰⁶ Al-i İmran 3:146

¹⁰⁷ Kasas 28:80

¹⁰⁸ Fussilet 40:35.

¹⁰⁹ Tirmizi, Kıyamet:55.

Kur'an'-ı Kerimde bir "öteki" den bahsedilir. Fakat bu "Öteki" olarak ifade etme, ontolojik bir "öteki" değil, bir vasıf/niteleme olarak "öteki"dir. İnanç farklılığı olan kişi ve gruplar da birbirlerine nispetle "öteki" olarak zikredilmektedir.

Kur'an, öteki görmeyi şartlara bağlamaktadır. Fiili bir saldırı olmadığı sürece "öteki"den gelebilecek olan her türlü sözlü sataşmaya, meşakkate, baskıya sabır ve tahammül göstermeyi tavsiye etmektedir. Hatta karşı tarafın yaptığı kötülüğe karşılık verebilme imkanı olduğu halde sabretmeyi ve tahammül göstermeyi şiar edinilmesinin daha hayırlı olduğu ifade edilmektedir.

Kur'an sadece "öteki"yi belirlemede değil, "düşman" kavramının kapsamını belirlerken de, İslâmiyet'i kabul etmeme değil, din konusunda Müslümanlarla savaşma, onları yurtlarından çıkarma veya çıkarılmalarına yardımcı olma kriterlerini esas kabul etmektedir. Sayılan bu olumsuz tavırları sergilemeyenlere karşı herhangi bir "ötekileştirme" söz konusu değildir.

Eğer birlikte yaşama temel gaye ise herkes birbirinin inancına ve düşüncesine herhangi bir "ötekileştirme" eylemine girmeden sabır ve tahammül göstermelidir. Gerek "ötekileştirme" gerekse başka hususlarda olsun vahyin ne dediği esas alınmalıdır. Bazı yorumlar üzerinden hareketle dinin "ötekine" bakışının mahkum edilmemesi gerektiği gibi doğru bir bakış açısının da ortaya konulması elzemdir.

KAYNAKLAR

- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 1988.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayış Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları 2013.
- Burke, Peter. *Afişten Heykele Minyatürden Fotoğrafa Tarihin Görgü Tanıkları*, trc. Zeynep Yelçe (İstanbul: Kitap yayınevi, 2016).
- Heyet: Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2014.
- İbn Manzur. *Lisanü'l-Arap*. Beyrut: Dar Sadır, 1956.
- el-İsfahâni, Er-Râğib. *El-Mufredât fi Ğaribi'l-Kur'an*. Thk: Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar yayınları, 4. Baskı 2011.
- Kaya, İrfan. "Sosyolojik Düşüncede Avrupa-merkezcilik, Ötekileştirme ve Oryantalist Söylem Üzerine Post-kolonyal Bir Okuma ve Eleştirisi". CUID 21, sy. 3 (Aralık 2017): 1973-2008.
- Kutub, Seyyid. *Fi-Zilal'il Kur'an*. Beyrut: Daru'l Şuruk, 1405/1985.
- el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mansur. *Te'vilatu Ehli's Sunne*. Thk. Mecdi Basallum, ^{Beyrut: Dar el-Kütübü'l İlmiyye} 1426/2005.
- el-Mevdudi, Ebu'l A'la. *Tefhimu'l Kur'an*. Tercüme: Komisyon, İstanbul: İnsan Yayınları 1987.
- Mukatil, b. Süleyman. *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, (Tahkik Ahmet Ferit) Beyrut: Dar el-Kutubü'l İlmiye, 1424/2003.
- er-Razi, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Daru'l Fikr, 1401/1981.

- Sağır, Adem - Dikici, Erkan. "Yunus Emre'nin Humanizm Görüşü Perspektifinden Ötekileştirme Problemi". X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni 6-8 Mayıs, (Eskişehir 2001).
- et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *el-Camiu'l-Beyan an Te'viliyi'l-Kur'an*. Tah. İslam Mansur Abdulhamid, Beyrut: Daru'l Hadis, 1431/2010.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. TDK Yayınları, Ankara 2005.
- Yavuz, Şevket. "İslam'ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması Veya "Ontolojik Öteki" den "Vasıfsal Öteki"ne İntikalin Macerası". Marife Dergisi, yıl. 6, sayı.3, 2006, s.135-156.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım 1992.

HZ. PEYGAMBER'İN RİSÂLET GÖREVİNİ İFA EDERKEN OLUŞTURDUĞU TENKİT KÜLTÜRÜ VE BUNUN KUR'ÂNÎ TEMELLERİ

*Abdulkadir KARAKUŞ**

GİRİŞ

Türkçede eleştiri anlamında kullandığımız tenkit kelimesi Arapçadaki “*nakd*”, bazen de “*intikād*”, “*tenakkud*” kelimelerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu kavramlar “madeni paranın gerçeğini sahtesinden ayırmak, sözün güzel ve kusurlu yanlarını ortaya koyup açıklamak” gibi manalara gelmektedir.¹ Bu tanımdan hareketle tenkit, bir kişinin bir eserin veya bir konunun eksik ve güzel yönlerini göstermek ve ortaya koymak şeklinde tanımlanabilir. Aynı zamanda tenkit; eksik, noksan ve kusurları bulunan bir şeye müdahalede bulunmayı, ondaki eksiklik ve hataları temizleme hususunda gösterilen bir çabayı da ifade etmektedir. Bu yönüyle tenkit, davet kavramı ile yakın bir ilişki içerisindedir. Çünkü davet eden kişi, muhatabının tutumunun doğru olmadığını varsayarak o halini tenkit etmekte ve doğru olan ilkelere davet etmektedir.

İnsanlık tarihinin peygamberlerle başladığı tezinden hareket edecek olursak, tenkidin tarihçesinin insanlık tarihiyle başlayıp insanlığın sonuyla da nihayete ereceği sonucuna varabiliriz. Çünkü peygamberler görevlendirildikleri toplumlarda gördükleri eksik ve noksanları izale etmeye çalışmış ve onların yerine doğruyu, güzeli ve hakkı ikame etmeyi hedeflemiştir. Bu yönüyle peygamberler insanlara önemli örnekler sunan çok iyi birer münekkittir. Peygamberlerin başarısı, ortaya koydukları davet performansıyla; yani tenkit kültürüyle yakından alakalıdır. Uygun bir tarzda oluşturulmuş tenkit kültürü başarının da anahtarıdır. Toplumlar, doğru tenkit kültürünün oluşturulup aktif hale getirilmesiyle gelişir, olgunlaşır ve tekâmül eder.

İnsanlığın ıslahı için Hz. Peygamber'e Allah tarafından gönderilen Kur'an, tenkit metodunu en etkili şekilde kullanan bir eleştiri kitabıdır. O, toplumlar için felakete sebep olacak, insanlığın huzur ve mutluluğunu bozacak olan her yanlış düzeltmek için gerekli ilkeleri ortaya koymuş ve bu yanlışları, hiçbirine göz yummaksızın eleştirmiştir. Yanlış olan şeylere sessiz kalmak yanlış kabul etmek ve

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, akarakuş@siirt.edu.tr, orcid.id/0000-0003-2387-2402

¹ Ebü'l-Fadl Cemâlüddin İbn Manzûr, “Nkd”. *Lisânu'l-Arab*. 3. Baskı (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 3: 425.

onaylamak anlamına geleceği için tenkit, tüm peygamberler tarafından kullanıldığı gibi Hz. Peygamber tarafından da bir eğitim ve tebliğ aracı olarak kullanılıp uygulanmıştır. Bunun en büyük göstergesi olarak Hz. Peygamber, yaşadığı toplumda zulme, haksızlığa, insanlığın fesadına ve zararına olacak işlere seyirci kalıp karşı çıkmayanların zulüm ve haksızlık yapanlara destek olmuş sayılacaklarını haber vermiştir.²

Hâsılı Kur'an baştan sona toplumdaki yanlışları hedef alan tenkitlerle, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları da insanlığın ıslahına yönelik ikaz ve eleştirilerle doludur. Ancak bu konuda yapılmış çalışmalar konunun önemi dikkate alındığında yeterli seviyede değildir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalardan bazıları Hz. Peygamber'in Kur'an'da bizzat Allah tarafından eleştirilmesini konu alan bir içeriğe sahiptir.³ Bunlardan bir kısmı da Kur'an'ın cahilî Arap aklına ve münafıklara yönelttiği eleştirileri konu almıştır.⁴

Bu çalışmada ise, Hz. Peygamber'in yeni bir toplum inşa ederken oluşturduğu tenkit kültürü ele alınacak ve Hz. Peygamber'in eleştiriye karşı tahammül ve tutumu belirlenerek konunun Kur'anî temelleri ortaya konmaya gayret edilecektir.

HZ. PEYGAMBER'İN OLUŞTURDUĞU TENKİT KÜLTÜRÜ

Kur'an, insanlığı içerisine düştüğü yanlışlardan kurtarıp aydınlıklara çıkarmak için gönderilmiş bir kitaptır.⁵ Hz. Peygamber de Risâlet görevini üzerine aldığı andan itibaren tevhidi esas alarak şirke karşı çıkmış, kavmini şirk konusunda uyarmış ve şirkten uzaklaşmaları için bir mücadele başlatmıştır.⁶ Bu mücadele

² Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaüt v.dğr. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 11: 72-73, 390, 394; Ebû Abdillâh el-Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütüb'ilmiiyye, 1411/1990), 4: 108.

³ Bk. İhsan Arslan, "Kur'an'da Eleştiri Kültürü: Peygamber Örneği", *Ekev Akademi Dergisi* 48 (2011): 91-106; Abdülkerim Bingöl, "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yönelik Eleştiriler", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2016): 47-72.

⁴ Bk. Mustafa Güven, "Câhilî Arap Aklı Ve Kur'an'ın Buna Yönelttiği Eleştiriler", *Bilimname Düşünce Platformu* 27 (2014): 119-140; Abdülkerim Bingöl, "Kur'an'da Münafıkların Tenkidi", *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2016): 149-168.

⁵ Elif Lâm Râ. Bu Kur'an, Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, güçlü ve övgüye layık olan Allah'ın yoluna çakarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır." (İbrâhim 14/1); "O, sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için kulu Muhammed'e apaçık ayetler indirendir. Şüphesiz Allah, size karşı çok esirgeyici, çok merhametlidir." (el-Hadîd 57/9); "İman edip salih amel işleyenleri, karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için size Allah'ın apaçık ayetlerini okuyan bir peygamber gönderdi. Kim Allah'a inanır ve salih bir amel işlerse Allah onu, içinden ırmaqlar akan, içinde ebedi kalacakları cennetlere sokar. Allah gerçekten ona güzel bir rızık vermiştir." (et-Talâk 65/11).

⁶ Kur'an'daki şirkten sakındırmaya yönelik ayetlerden bazıları şunlardır: "Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşa, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz, Allah kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez." (en- Nisâ 4/36); " (Ey Muhammed!) De ki: Gelin, Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım: Ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anaya babaya iyi davranın. Fakirlik endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin..." (el- En'am 6/151); "Hani Lokmân

esnasında insanların kendi elleriyle yaptıkları veya kendilerinden güçlü gördükleri bir takım varlıklara tapınmalarını şiddetle eleştirmiştir. İlah edindikleri putların da kendileri gibi yaratılmış varlıklar olduğunu, hiçbir şeyi yaratmaya güçleri olmadığını vurgulayarak bu putlara tapınmanın mantıklı hiçbir yönü bulunmadığını ortaya koymuştur.⁷ Kur'an bunu yaparken çok etkili metotlar kullanmış, kullandığı bu metotlar Hz. Peygamber tarafından bizzat uygulanmak suretiyle somut bir model olarak ortaya konmuş ve onun örnek hayatı ve ahlaki tüm insanlığa bir "numune-i imtisal" olarak takdim edilmiştir.⁸ Şunu da ilave etmek gerekir ki, insanlara model olarak gösterilen Hz. Peygamber'e dini alanı ilgilendiren konularda itaat etmek bir zorunluluktur. Dünyayı ilgilendiren hususlarda onu örnek almak ise insanların tercihlerine bırakılmış olmalıdır.⁹ Eğer burada söz konusu edilen örneklik hayatın tüm alanlarında geçerli kabul edilecek olsaydı bu gün dünyanın dört bir yanındaki Müslümanların Hz. Peygamber döneminin tüm örf ve adetlerine uyması, onun gibi giyinip onun yaşadığı hayatın aynısını yaşaması da bir zorunluluk haline gelecekti ki bu durumun gerçekleşmesi neredeyse imkânsızdır.

Hz. Peygamber'in Tenkit Metodu

Hz. Peygamber Risâlet görevini ifa ederken muhataplarının algı ve anlayış durumlarını göz önünde bulundurmuş ve sonuçta üstlendiği, büyük sorumluluk isteyen görevini başarıyla yerine getirmiştir. Kur'an'da onun başarılı bir peygamber olarak zikredilmesinin temelinde, yanlışlarını haber vermek ve onları ıslah etmek üzere görevlendirildiği kavmine karşı geliştirdiği tenkit dilinin yapıcı ve sevgi temelli olması yatmaktadır. Onun bu tavrı bizzat Allah tarafından övülmüş ve tüm insanlığa bir model olmak üzere Kur'an'da şu şekilde bildirilmiştir:

فِيمَا رَحِمَةٍ مِنَ اللَّهِ إِنَّتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

oğluna öğüt vererek şöyle demişti: Yavrum! Allah'a ortak koşma! Çünkü ortak koşmak elbette büyük bir zulümdür." (Lokmân 31/13).

⁷ "Onların, Allah'ın dışında taptıkları varlıklar hiçbir şey yaratamazlar, onların kendileri yaratılmıştır." (en-Nahl 16/20); "Oysa onlar, Allah'ı bırakıp hiçbir şey yaratamayan, aksine kendileri yaratılmış bulunan, bizzat kendilerine bile bir zarar ya da faydaları dokunmayan, ölüm, hayat ve ölümden sonra yeniden diriliş de ellerinde olmayan (sahte) tanrılar edindiler." (el-Furkân 25/3); "İbrahim şöyle dedi: "Yonttuğunuz putlara mı tapıyorsunuz?" (es-Sâffât 37/95).

⁸ Bk. "Andolsun, Allah'ın Resulünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır." (el-Ahzâb 33/21).

⁹ Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddin el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûni - İbrahim Etfîş, 3. Baskı (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 14: 156. Hz. Peygamber'in tasarruflarını bağlayıcılık yönünden değişik kısımlara ayıran âlimler de vardır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Ece, "Boşama Hakkındaki Bir Hadisin Tahlili", *Anemon Mus Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/5 (Nisan 2018): 701.

“Sen onlara sırf Allah'ın lütfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever.” (Âl-i İmrân 3/159).

Her ne kadar 152. ayetten itibaren bu ayet grubu, Uhud savaşında yaşanan hezimet sonrası Müslümanların hayal kırıklıkları üzerine nazil olmuşsa da¹⁰ ayetin hükmü geneldir. Bu ayetteki tavırlar, Hz. Peygamber'in Uhud savaşında Ayneyn geçidine yerleştirdiği okçulara karşı merhametli yaklaşımından bahsetmektedir. Hz. Peygamber bu savaşta çok stratejik bir nokta olan Ayneyn tepesine okçular yerleştirmiş ve yerlerinden ayrılmamaları konusunda onları sıkı sıkı tembihlemişti. Fakat bu okçular komutanlarının talimatına uymamış ve yerlerinden erken ayrılmışlardı. Bunun sonucunda da Uhud savaşının bir hezimete dönüşmesine sebep olmuşlar ve bu itaatsizlik neticesinde içlerinde Hz. Peygamber'in amcası Hz. Hamza'nın da bulunduğu pek çok sahabe şehit olmuştu.¹¹ Tüm askerî sistemlerde bu tür bir ihmalin cezası çok ağır olmasına rağmen Hz. Peygamber bu ihmali yapanlara her hangi bir cezai işlem yapmadığı gibi kötü bir söz dahi söylememişti.¹² Ayette Hz. Peygamber'in bu tavrı övülmekte ve başarılı olmasının arkasında bu davranışının yatmakta olduğu haber verilmektedir. Burada göz ardı edilmemesi gereken nokta, Hz. Peygamber'in affedilmesi güç hatta imkânsız bir boyutta hata yapanlara karşı müsamaha gösterip onları affetmesi meselesidir. Onun müsahahasının daha basit hata yapanlara karşı ne kadar cömertçe olduğunu buradan çıkarmak hiç de zor değildir. Ancak Hz. Peygamber sonrasında söz konusu bu peygamberî eleştiri metodu yerini indî, yıkıcı, öznel ve keyfi bir eleştiri uygulamasına terk etmiştir.

Bu ayet aynı zamanda Hz. Peygamber'in tenkit metodunu özetler mahiyettedir. Buna göre tenkitten kullanılması gereken dil, “*kavli leyvin*” yani “kırıcı olmayan yumuşak söz” ilkesine uygun olmalıdır. Hiçbir insan kendisini kıran, inciten bir kimsenin sözüne, o söz çok doğru ve faydalı bile olsa önem vermez. Dolayısıyla kırıcı bir üslupla yapılan eleştiri hiç kimseye herhangi bir fayda sağlamaz. Hâlbuki eleştiride usul karşdakini küçük düşürmek, rencide etmek ve onu üzmemek değil bir

¹⁰ Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Âsım b. Abdilmuhsin el-Humeydân (ed-Dammâm: Dâru'l-İslâh, 1412/1992), 126.

¹¹ Uhud savaşı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Siretü'bnî İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1398/1978), 322-336; Ebü Abdillâh el-Vâkadî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-âlemî, 1409/1989), 1: 199-299; Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî, *es-Siretü'n-nebeviyye li'bnî Hişâm*, thk. Mustafa es-Sekâ v.dğr., 2. Baskı (Mısır: Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî, 1375/1955), 2: 60-105; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru't-türâs, 1387), 2: 499-533; Muhammed Hamîdullah - Casim Avcı, “Uhud Gazvesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 54-57.

¹² Bk. Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb - Tefsiru'l-kebir*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 9: 407-408; Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1: 700.

gerçeğin ortaya çıkmasına vesile olmak suretiyle insanların doğru davranışlara yönelmesine aracılık etmektir.

Kur'an, "Ben sizin en yüce Rabbinizim!" (en-Nâziât 79/24) ve "Ey ileri gelenler! Sizin için kendimden başka ilah tanımıyorum." (el-Kasas 28/38) diyerek yeryüzünün en azgın insanlarından birisi olduğunu kendi ağzıyla ifade eden Firavuna, tuttuğu yolun yanlış olduğunu söylemek üzere Hz. Musa ve kardeşi Harun'un görevlendirildiğinden bahseder. Bu görevlendirme ile ilgili olarak Allah (cc) onlara, "İkiniz beraber Firavuna gidin, çünkü o sınırı çok aştı. (Bu arada) ona söyleyeceklerinizi yumuşak bir üslûpla söyleyin, ola ki aklını başına toplar veya içine bir korku düşer." (Tâhâ 20/43-44) şeklinde tavsiyede bulunmuştur. Buradan, muhatap kim olursa olsun eleştirilerin yumuşak bir üslup ile yapılması gerektiği, muhataba yaptığı yanlışlardan dolayı düşmanca bir tavır almadan, kalp kırıp gönül incitmeden, ona yanlışlarını göstermeye yönelik bir eleştiri yapılması gerektiği anlaşılmaktadır.

Bu ayetin verdiği mesaja göre tenkit ederken muhatabın onurunu kırmak, gönül evini yıkmak uygun bir davranış değildir. Gönül kırmak kolaydır ama yapmak zordur. Halk deyişlerinde "Kırma insan kalbini, yapacak ustası yok" şeklinde ifade edilen söz Tâhâ suresinin söz konusu ayetlerinde vurgulanan önemli bir Kur'an ilkesine dikkatlerimizi çekmektedir. Bir hadisinde de Hz. Peygamber tavaf esnasında aynı hususu şu sözleriyle dile getirmiştir: " (Ey Kâbe!) Sen ne güzelsin kokun ne güzel! Sen ne büyüksün kutsiyetin ne büyük! Fakat Allah'a yemin ederim ki insanın Allah katındaki saygınlığı seninkinden daha yüksektir. Onun malı da canı da hürmete layıktır; bir mümin hakkında biz ancak hüsnu zan besleriz."¹³

Hadisin ortaya koyduğu ana fikirten yola çıkarak ondaki manayı vurgulamak üzere Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî¹⁴ (ö. 672/1273) de aşağıdaki dizelerinde gönül evini yıkmanın Kâbe'yi yıkmaktan daha büyük bir günah olduğunu şöyle vurgulamıştır.

"Kâbe bünyâd-ı Halil-i âzerest

Dil nazargâh-ı celil-i ekberest"

"Kâbe Âzer oğlu İbrahim'in yaptığı bir binadır

*Gönül ise yüce Allah'ın nazargâhudır."*¹⁵

¹³ Bk. İbn Mâce, "Fiten", 2.

¹⁴ Mesnevi adlı eserin sahibi, Mevleviyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf, âlim ve şairdir. Fazla bilgi için bk. Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 441-448.

¹⁵ Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi* (İstanbul: Selam Yayınları, 1976), 7: 700.

Hz. Peygamber'in yetiştirdiği sahabe neslinde tenkit kültürünün oluşmasına katkı sağlayan ayetlerden bir tanesi de şu şekildedir:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

“Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.” (en-Nahl 16/125).

Ayetin ortaya koyduğu esasa göre, bir görüş veya inancı eleştirmenin, onun yanlış olduğunu ortaya koyup doğruya davet etmenin üç önemli unsuru vardır. Bunlar; “hikmet”, “güzel öğüt” ve “en güzel yolla mücadele”dir. Ayette belirtilen hikmet, ilim ve akıl yoluyla gerçeğe ulaşmayı ifade eden bir terim¹⁶ olmakla beraber “hikmet” klasik mantıktaki burhana, “mev’iza” yani “öğüt” hitabete, “mücadele” yani “tartışma” ise cedele tekabül etmektedir.¹⁷ Bir şeyin yanlış olduğunu iddia etmenin en önemli dayanağı sağlam bilgi ve delile sahip olmaktır. Deliller genel olarak üç çeşittir. Bunlardan ilki, doğru bilgiye ve inanca ulaştıran kesin delildir ki bu ayette “hikmet” olarak açıklanmıştır ve derece bakımından en üst sırada olan bilgi bu kategorideki bilgidir. İkincisi, kesin bilgiye değil de zanni bir takım bilgilere ve ikna etme gücüne dayalı olan delildir ki bu da ayette “güzel öğüt” olarak belirtilmiştir. Üçüncüsü ise bir gerçeğin ortaya çıkmasından çok karşıdakini susturmaya ve saf dışı etmeye yönelik olarak ileri sürülen delildir. Bu da ayette “cedel” olarak adlandırılmıştır. Mücadele etmenin yanlış yolları olduğu gibi güzel şekilleri de vardır ve Kur’an’ın öngördüğü mücadele şekli ise güzel bir üslupta olanıdır. Yoksa asılsız iddialara, yalana ve iftiraya dayalı olan cedelleşmenin kimseye bir faydası yoktur.¹⁸

Kur’an’ın öğütlediği tenkit yapıcıdır ve öyle de olmak zorundadır. Çünkü yapıcı olmayan tenkit ya karşıdakine saygı duymadan yapılan bir hakarettir ya da bir inatlaşmadır. Eğer tenkit bu şekilde yapılıyorsa, o artık eleştiri olmaktan çıkmış cidâle dönüşmüş demektir. Cidâl (cedelleşme), hakkın ortaya çıkmasını önemsemeden, her iki tarafın da, rakibi karşısında üstün gelmek için tamamen nefsanî bir mücadeleye girişmesi demektir. Kur’an’da bu tür bir huy insanoglunun zaafı arasında sayılmıştır.¹⁹

¹⁶ Bk. Râğb el-İsfahânî, “Hkm”, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1412), 249.

¹⁷ Bk. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 3: 454.

¹⁸ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20: 286-287.

¹⁹ “Hakikaten biz bu Kur’an’da insanlar için her türlü misali vermişizdir. Fakat insan tartışmaya çok düşkün olan bir varlıktır.” (el-Kehf 18/54).

Kur'an bu tür cidâlcı insanların vasıflarını sayarken; "İnsanlardan kimi vardır ki, hiçbir bilgisi olmadığı halde Allah hakkında tartışmaya girer ve her azgın şeytanın ardına düşer." (el-Hacc 22/3) ve "İnsanlar içinde öyleleri vardır ki bilgiye, delile ve aydınlatıcı bir belgeye dayanmaksızın Allah hakkında tartışır durur..." (el-Hacc 22/8) ayetleriyle, verimsiz tartışmaya dönüşmüş eleştirinin hiçbir anlam taşımadığına dikkat çeker. Bunun yanında; "İşte siz böylesiniz; hadi hakkında bilginiz olan konuda tartıştınız, fakat hiç bilgi sahibi olmadığımız bir konuda niçin tartışıyorsunuz! Oysa Allah bilir, siz bilmezsiniz." (Âl-i İmrân 3/66) buyurarak bilgi sahibi olmadan tartışmanın anlamsızlığını vurgular. Tenkide tabi tutulan kişi, eğer izzeti nefesine kapılır da eleştiriye kendini ıslah için bir vesile görmez ve işi inatlaşmaya vurdurursa, artık onunla müzakerede bulunmak fayda değil zarar getirmeye başlar. Bu ise tenkitten beklenen faydaların meydana gelmesine engel olur.

Tenkite eden kişinin, muhatabının meseleyi kişiselleştirerek, kendini ve yaptığı yanlış savunmaya başladığı anda bu işten vazgeçip, eleştiriye orada bitirmesi daha uygundur. Aslında tenkitçilerin insan psikolojisini göz önüne alarak tenkidi, isim vermeden yapması, muhatabının, eleştiriden kendine düşen hisseyi çıkarmasını ve durumunu ıslah etmesini sağlamaya çalışması nebevî ahlâka en uygun olanıdır. Hz. Peygamber de çoğu zaman bu metodu takip etmiştir.²⁰ Hatta Kur'an'ın metodu da ağırlıklı olarak bu şekildedir.²¹

Aslında tenkitten beklenen verimin alınması ve hedeflenen gayelere ulaşılması için bu metodun kullanılması gayet uygundur. İnsanların gerçek anlamda ıslahını arzu eden, onların yanlışlıklar içerisinde devam etmesinden üzüldüğü doğruya yönelmelerinden memnuniyet duyan bir kişinin bu metodu takip etmesi bir zorunluluktur. Muhataplar isim verilmeden genel olarak yapılan eleştirilerden alması gereken dersi almayabilirler. Bu durumda kırıp dökmeme kaydıyla hatır gönül endişesi taşmadan bizzat kişilerin eleştirilmesi ve uyarılması da gerekli olabilir. Zira kişinin yanlış işlerde öylece bırakılması ona bir iyilik değil aksine kötülüktür.

Bu konu Kur'an'da da ele alınarak; "İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel olan davranışla sav; o zaman bir de göreceksin ki seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse kesinlikle sıcak bir dost oluvermiş!" (Fussilet 41/34) ayeti-

²⁰ Bk. Müslim, "Fedâil", 128; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 48; 6: 484; 7: 204.

²¹ Kur'an'da "de ki" şeklinde başlayan ayetlerin tenkit ettiği aslında bir kısım insanlar iken, Allah o ayetlerde muhatapları Hz. Peygamber'in ağızıyla eleştirmektedir. Bu ayetlerden birkaç tanesi için bk. "Sen onların dinlerine uymadıkça Yahudiler de Hristiyanlar da senden asla memnun kalmayacaklardır. De ki: Asıl doğru yol ancak Allah'ın yoludur. Eğer sana gelen ilimden sonra onların arzularına uyarasan, bilesin ki artık Allah sana ne dost ne de yardımcı olacaktır." (el-bakara 2/120). "De ki: Ey Ehli kitap! Sizinle bizim aramızda müşterek olan bir söze gelin: Yalnız Allah'a tapalım, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah'ı bırakıp da içimizden bazıları diğer bazılarına rab edinmesin. Eğer yine yüz çevirirlerse, Şahit olun ki biz Müslümanlarız deyin." (Âl-i İmrân 3/64). "De ki: Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı ve haksız yere sınırı aşmayı, hakkında hiçbir delil indirmedığı bir şeyi Allah'a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır." (el-A'râf 7/33).

le, insanlara iyilik yapma arzusu ile yaklaşmanın önemi anlatılmış ve böylece tenkidin ne kadar içten ve samimi olursa o kadar verimli olacağı vurgulanmıştır.

Eleştiriye muhatap olan kişi, tenkit edenin iyi niyetine karşılık vermeli, kendisine karşı samimi olduğunu görebilmeli ve kendisi de aynı samimiyetle cevap vermelidir. Taraflar birbirlerini, dışlamadan ve işi hakarete dökmekten anlamaya çalışmalıdır. Muhatap en büyük yanlışın, hatta şirkin faili dahi olsa eleştiri onun yaptığı yanlışlığa yoğunlaşmalı, şahıslar ve inançlar asla hedef haline getirilmemelidir. Kur'an müşriklerin Allah'ın yanında kutsayıp ilahlaştırdıkları putların anlamsızlığını her vesile ile dile getirmekte fakat onlara asla sövmemekte ve sövmeyi de yasaklamaktadır.²²

Eleştiride fikirler ve olaylar ele alınırken şahıslar asla hedef haline getirilmemelidir. Böyle olduğunda tenkit yapıcı olmaktan çıkacak, nefislerin savaşı başlayacak ve ortada ıslah etmeye yönelik bir faaliyet kalmayacaktır. Çünkü insanların ayıp ve kusurlarını ortaya dökmek, ucuz saldırı ve iftiralara başvurarak muhatabı yok etme veya alt etme düşüncesi tenkit değildir.²³ Kur'an bu konuda, "Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının; çünkü bazı zanlar günahıdır. Gizlilikleri araştırmayın, birbirinizin giybetini yapmayın; herhangi biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? Bak bundan tiksindiniz! Allah'a itaatsizlikten de sakının. Allah tövbeleri çokça kabul etmektedir, rahmeti sonsuzdur." (el-Hucurât 49/12) buyurarak muhatapların kusurlarının ortaya dökülmesini yasaklamıştır.

Hz. Peygamber'in Tenkide Tahammülü

Peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed (as) de yüklendiği, büyük görevin sorumluluğunu yerine getirirken, kendi toplumundaki olumsuzlukları bertaraf etmiş, olumlu tavırları ibkâ etmiş ve böylece bedevi bir toplumu medeni bir toplum haline getirmiştir. O sadece yanlışlıkları ve eksiklikleri tenkit ederek düzeltme yoluna gitmemiş, kendisinin bir eksiğini ifade edenlere de kulak vermiş ve tenkitlere açık bir hayat yaşamıştır. Çünkü tenkide açık olmak ve tahammül gösterebilmek, peygamber ahlâkının bir gereğidir.

²² "Onların, Allah'ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah'a söverler. Böylece her ümmete yaptıklarını süslü gösterdik. Sonra dönüşleri ancak rablerindedir. O, yapmakta olduklarını kendilerine bildirecektir." (el-En'âm 6/108).

²³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Uğur Erman, "Ehl-i Hadis ve Mu'tezile Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmine Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal ve Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicri III. Asır) ", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2017): 83-105; Uğur Erman, "Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmine, Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicri III. Asır) ", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/18 (2017): 990-1010; Uğur Erman, "Mürcie ve Ehl-Hadis Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmine Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicri III. Asır) ", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2018): 89-108.

Hız. Peygamber insanları dinle ilgili alanlarda doğruya ulaştırmaya gayret etmiş, peygamberlik görevi dışındaki alanlarda kendisini tenkit edip doğruya yönlendirenlere de itiraz etmeden uymuştur. Çünkü onun bir peygamber olarak insanlara öğrettiği Kur'an; "Sözü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar akıl sahiplerinin ta kendileridir." (ez-Zümer 39/18) buyurmaktadır. Dolayısıyla Hız. Peygamber Kur'an'ın canlı bir tefsiri, yaşayan bir örneği olarak kendisine yapılan teklifleri, yöneltlen eleştirileri dinlemiş, en doğruyu tespit etmeye çalışmış ve ona uymuştur.

Bu ayetin tefsirinde Fahreddin er-Râzî²⁴ (ö. 606/1210) kişilerin olaylar karşısında hatta iman, ibadet ve hukuki durumlar söz konusu olduğunda dahi aklını kullanarak en iyi ve en doğruya ulaşabileceğini ifade eder. Bunun gerçekleşebilmesi için de akli delillere, eleştirel düşünceye ve mantıksal sonuçlara ulaşabilecek donanımlara ihtiyaç olduğunu belirtir. Bir insanın aklının ve kavrayışının güçlü olmadığı durumlarda mantıklı çıkarımlar yapmasının ve tenkide açık olmasının mümkün olmayacağını da vurgular.²⁵ Bu ayetten ve Hız. Peygamber'in uygulamalarından günümüz Müslümanlarının alacağı pek çok dersler olduğunu burada ifade etmek gerekir. Zira günümüzde tenkide ve eleştiriye tahammülün nerdeyse kalmadığına şahitlik edilmektedir. Farklı fikirleri boğmak, sahiplerini hedef haline getirmek ve rencide etmek hatta daha da ileriye giderek tehdit etmeye varan tavırlar sergilemek sıradan durumlar haline gelmeye başlamıştır. Bundan kurtulmanın yolu, Kur'an'ın öğütlediği ve Hız. Peygamber'in bizzat uygulayarak gösterdiği gibi insanların birbirinin sözünü ve fikirlerini dinleyip o fikirleri en doğruya ulaşmak için bir vesile kılmaktır.

Sahabe Hız. Peygamber'in söylediği veya önerdiği her şeye kayıtsız ve şartsız teslim olmamıştır. Hız. Peygamber onlara kendi kişisel kararı olarak bir talimat vermişse, bu talimatı sorgulamışlar ve bazen de onun söylediğinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Hız. Peygamber onların bu tavrından dolayı en ufak bir rahatsızlık duymamış ve bir peygambere yaraşan ne ise onu yapmış ve onların tekliflerine tabi olmuştur. İslam ordusunun Bedir savaşı esnasında Hız. Peygamber'in emriyle savaş alanı olarak bir yere yerleşmesi üzerine ashaptan birinin teklifiyle yerleşim alanının değiştirilmesi bu duruma en iyi örnektir. Bu olayda Hız. Peygamber savaş alanına geldiğinde ulaştığı ilk su kuyusunun başına konaklamıştır. Hubâb b. Münzir²⁶ (ö. 20/641 [?]) Hız. Peygamber'in bu tercihini doğru bulmamış ve ona, bu

²⁴ Tam adı "Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî" olup, Kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh alanındaki çalışmalarıyla tanınan Eş'arî âlimidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 89-95.

²⁵ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 437.

²⁶ Tam adı "Ebü Ömer (Ebü Amr) el-Hubâb b. el-Münzir b. el-Cemûh el-Ensârî" olup Hazrec kabilesinin Benî Selime koluna mensup olduğu için Semî nisbesiyle de anılan bir sahabidir. Hakkında fazla bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, "Hubâb b. Münzir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 264.

yerde konaklamayı vahiy yoluyla mı yoksa şahsi kanaatiyle mi belirlediğini sormuştur. Hz. Peygamber de, konakladığı yeri belirlemede vahyin bir yönlendirmesi olmadığını, tamamen kendi kanaatine göre hareket ettiğini söylemiştir. Bunun üzerine Hubâb, “Ya Resulallah! Burası ordugâh için uygun değildir. Eğer biz burada değil de en son kuyunun yanında konaklarsak düşmanın suya ulaşmasını engeller, böylece işin başında üstünlüğü ele geçirmiş oluruz.” demiştir. Bu teklif karşısında Hz. Peygamber Hubâb'ın görüşünün daha isabetli olduğuna kanaat getirmiş ve en ufak bir alınganlık göstermeksizin ordunun konaklayacağı yeri değiştirmiş diğer su kuyularını da kapatmıştır.²⁷

Hz. Peygamber'in verdiği kararlara karşı eleştirel tavırlar, Hudeybiye antlaşmasında pek çok ashap tarafından daha da ileriye götürülmüştür. Medinelî Müslümanlar tarafından Mekke'li müşriklerin ticaret yolları kontrol altına alınıp onların ticaretlerine büyük oranda darbe vurularak Mekkeliler ekonomik olarak zor durumda kalmışlardı. Bu dönem aynı zamanda Mekkelilerin Müslümanları savaşarak yenilgiye uğratma ümitlerinin kalmadığı ve bu durumdan kurtuluş olarak bir barış antlaşması yapmak suretiyle şereflerini kurtarma arayışına girdikleri bir zaman dilimine rastlamıştı. Hz. Peygamber bu durumu değerlendirerek Mekkelilere zeytin dalı uzatırcasına 5/627 yılının Nisan ayında kıtlıkla boğuşan Mekke'li fakirlere dağıtılmak üzere 500 dinar yardım gönderdi. Bu arada Mekke'nin reisi Ebû Süfyân'ın²⁸ (ö. 31/651-52) kızı Ümmü Habîbe²⁹ (ö. 44/664) ile evlendi. Ebû Süfyân'a bol miktarda Medine hurması göndererek karşılığında onun uzun süredir satamadığı böylece elinde kalmış olan derileri satın alarak savaş hali devam etmesine rağmen uzlaşmacı bir tavır sergiledi. İran'ın Bizanslılara yenilerek Arabistan'daki hâkimiyetinin zayıflaması ile İran'ın kontrolü altındaki bölgeler serbest kaldı. Yemâme kabilelerinin İslam'ı kabul etmesiyle Müslümanların Uman ve Bahreyn sahillerine ulaşmaları mümkün hale geldi. Eğer Kureyşliler de İslam'ı kabul edip Mekke'nin kontrolü sağlanacak olursa Yemen ticaret yolunun da Müslümanların kontrolüne geçeceği bir imkân ortaya çıktı.³⁰

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 3: 427; Hâkim, *el-Müstedrek* 3: 482.

²⁸ Tam adı “Ebû Süfyân Sahr b. Harb b. Ümeyye” olup Kureyş kabilesinin reislerindedir. Mekke fethinde Müslüman olarak sahâbiler kervanına katılmıştır. Hakkında fazla bilgi için bk. İrfan Aycan, “Ebû Süfyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 230-232.

²⁹ Tam adı “Ümmü Habîbe Remle bint Ebî Süfyân Sahr b. Harb el-Ümeviyye” olup Hz. Peygamber'in eşidir. Hakkında daha fazla bilgi için bk. Aynur Uraler, “Ümmü Habîbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 318-319.

³⁰ Muhammed Hamidullah, “Hudeybiye Antlaşması”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 297-298.

Siyasi şartların bu şekilde oluştuğu bir dönemde Hz. Peygamber 6/628 yılında ashabıyla birlikte Kâbe'yi tavaf ettiklerine dair gördüğü bir rüya üzerine³¹ umre yapmak maksadıyla 1400 kişiden oluşan ve hepsi de silahlı olan ashabıyla birlikte Mekke'ye doğru yola çıktı. Kureyşliler Hz. Peygamber'in Mekke'ye doğru geldiğini haber alınca savaş hazırlıklarına başladılar ve Hâlid b. Velid³² (ö. 21/642) komutasındaki bir öncü birliğini de Hz. Peygamber'e mani olması için gönderdiler. Hz. Peygamber savaş istemediğini gönderdiği elçiler vasıtasıyla Mekkelilere ulaştırmasına rağmen onlardan olumlu bir yaklaşım göremedi. En son elçi olarak gönderilen Hz. Osman'ın öldürüldüğü haberleri gelince Hz. Peygamber *Bey'atü'r-rıdvan*'da, Müslümanların Kureyş'e karşı kanlarının son damlasına kadar çarpışacaklarına dair söz aldı. Bu haber Mekke'ye ulaştıncı Hz. Osman'ı (ö. 35/656) bıraktılar ve Hz. Peygamber'in ordugâhını kurduğu Hudeybiye'ye Süheyl b. Amr'³³ (ö. 18/639) antlaşma yapmak üzere gönderdiler.³⁴

Antlaşma maddeleri yazılırken Hz. Peygamber'e vesikanın başına yazılacak olan ibare üzerinden ilk eleştiri Hz. Ali'den geldi. Hz. Peygamber, kâtibi Ali b. Ebî Tâlib'den (ö. 40/661) vesikanın başına, "*Bismillahirrahmanirrahîm*" yazmasını istemesi üzerine Kureyş'in temsilcisi olan Süheyl b. Amr buna itiraz etti. Özellikle Hz. Ali başta olmak üzere orada hazır bulunanlar bunu kabul etmek istemediler. Ancak Hz. Peygamber Hz. Ali'den "*Bismikellâhümme*" yazmasını isteyince o da emredildiği gibi yazdı ve sorun aşılmış oldu.³⁵

Anlaşma esnasında tarafların unvanlarının ne şekilde yazılacağı konusunda da problem çıktı. Hz. Peygamber, kâtibi Ali b. Ebî Tâlib'den "Bu metin, Allah'ın Resulü Muhammed ile Süheyl b. Amr arasında imzalanan sulh antlaşmasıdır" cümlesini yazmasını istedi. Kureyşliler buna da itiraz ettiler ve "Biz senin Allah'ın Resulü olduğunu kabul etmiş olsaydık, sana Kâbe'yi ziyaret etmeyi yasaklamaz ve seninle savaşmazdık." dediler, bu cümleden "Resulullah" kısmının kaldırılıp yerine "Mu-

³¹ Bu rüyadan Kur'an'da şöyle bahsedilir: "Doğrusu Allah, gördüğü rüyayı gerçekleştirmek suretiyle elçisini tasdik etmiştir: Elbet Allah dilerse Mescid-i Haram'a güven içerisinde, başlarınız tıraşlı veya kısa kesilmiş olarak ve asla korkuya kapılmadan gireceksiniz; çünkü O sizin bilmediğinizi bilmektedir ve bundan ayrı olarak yakında gerçekleşecek bir fetih takdir etmiştir." (el-Feth 48/27).

³² Tam adı "Ebû Süleymân Seyfullah ve Fârisü'l-İslâm Hâlid b. el-Velid b. el-Mugire el-Mahzûmî el-Kureşî" olup Hz. Peygamber'in seyfullah unvanı verdiği meşhur kumandan sahabidir. Fazla bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Hâlid b. Velid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 289-292.

³³ Tam adı "Ebû Yezîd Süheyl b. Amr b. Abdışems el-Âmirî el-Kureşî" olup Müslüman olmadan önce Kureyş adına Hudeybiye Antlaşması'nı imzalayan kişidir. Daha sonra Müslüman olarak sahabiler arasına katılmıştır. Bünyamin Erul, "Süheyl b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 30.

³⁴ Bk. İbn Hişâm, *es-Sıratü'n-nebeviyye*, 2: 308-316; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (b.y.: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1408/1988), 4: 188-192; İzzüddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 2: 82.

³⁵ Bk. Buhârî, "Şürût", 15; İbn Hişâm, *es-Sıratü'n-Nebeviyye*, 2: 317; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 75-77; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4: 200.

hammed b. Abdillâh" yazılmasını istediler. Hz. Peygamber "Sizler beni yalanlasanız da ben, Allah'ın Rasûlüyüm." dedi³⁶ ve Hz. Ali'den "Resulullah" lafzını silerek "Muhammed b. Abdillâh" yazmasını istedi. Hz. Ali'nin, bu isteği yerine getiremeyeceğini, "Resulullah" ibaresini silmeye gönlünün razı olmayacağını söyleyip bu konuda çok kararlı bir tutum sergilemesi üzerine Hz. Peygamber "Resulullah" lafzını bizzat kendi elleriyle sildi ve vesikaya "Muhammed b. Abdillâh" ibaresi yazıldı.³⁷

Sözleşmenin şartlarından birisi olan "Mekke'li bir kimse Hz. Muhammed'in yanına kaçarsa velisinin isteği üzerine geri verilecek, fakat bir Müslüman kaçarak Mekke'ye sığınrsa iade edilmeyecektir." maddesi de Müslümanların tepkisine neden oldu. Daha yazılan sözleşmenin mürekkebi kurumadan Mekkeliler adına sözleşme yapan Süheyl b. Amr'ın oğlu Ebû Cendel³⁸ (ö. 18/639 [?]) elleri ve ayakları zincirli olarak Müslümanların karargâhına sığındı. Karşılıklı olarak yapılan görüşmelerden sonra anlaşma tıkanma noktasına geldi. Buna ilaveten Ebû Cendel'in, "Ey Müslümanlar! Müslüman olarak geldiğim halde dinim konusunda beni ağır imtihanlara tabi tutan, bana her türlü işkenceyi reva gören müşriklere geri mi vereceksiniz?" dedi. Ebû Cendel'in bu konuşması ve içerisinde bulunulan çaresizlik durumu Müslümanları çok üzmüştü. Hz. Peygamber: "Ey Ebû Cendel! Sabret. Allah sana sabretmenin mükâfatını verecektir, sen ve seninle birlikte olan çaresizlere Allah yakında bir çıkış yolu verecektir. Biz bu insanlarla bir sulh antlaşması yaptık. Bundan dolayı seni onlara veriyoruz" dedi.³⁹ Bu duruma çok içerleyen Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Peygamber'i hararetle eleştirerek: "Sen Allah'ın Resulü değil misin?" dedi. Hz. Peygamber: "Evet, Allah'ın Resulüyüm" diye cevap verdi. Yine Hz. Ömer "Bizler hak yolda, düşmanlarımız ise batılda değil mi?" diye sorunca Hz. Peygamber: "Evet! Ben Allah'ın kulu ve Resulüyüm, hiçbir konuda ona karşı gelemem, o beni mahcup etmeyecektir." diyerek sözlerine devam etti. Hz. Peygamber'in verdiği cevaptan tatmin olmayan Hz. Ömer, aynı soruyu Hz. Ebû Bekir'e (ö. 13/634) sordu. O da Hz. Peygamber'in verdiği cevaba benzer cevap verince, bu cevaplardan tatmin olmayıp öfkeyle dışarıya çıktı.⁴⁰

Bu olayda hem Hz. Ali'nin hem de Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'i eleştirmelerinin temelinde ona karşı bir başkaldırı ve itaatsizlik aranmamalıdır. Onlar olaylar karşısındaki üzüntüleri sebebiyle böyle bir hâlet-i ruhiye içerisine girerek Hz. Peygamber'e karşı çıkmışlardır. Onların bu durumunu gayet iyi tahlil eden Hz. Pey-

³⁶ Bk. Buhârî, "Şürût", 15; İbn Hişâm, *es-Sıratü'n-Nebeviyye*, 2: 317; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4: 200.

³⁷ Bk. Buhârî, "Sulh", 6; Müslim, "Cihâd ve's-siyer", 92.

³⁸ Tam adı "el-Âs b. Süheyl b. Amr el-Âmirî el-Kureşî" olup sahabidir. Fazla bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Ebû Cendel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 118-119.

³⁹ Bk. Buhârî, "Şürût", 15; Vâkıdî, *el-Megâzi*, 2: 607-608; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2: 85.

⁴⁰ Bk. Buhârî, "Şürût", 15; Vâkıdî, *el-Megâzi*, 2: 608; İbn Hişâm, *es-Sıratü'n-Nebeviyye*, 2: 317; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4: 192; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1: 253-260.

gamber de onların bu tavırlarına gücenip darılmamış ve onlarla irtibatını kesmemiştir. Onlar da zaten geçen zaman içerisinde yaptıklarından üzüntü duyarak pişman olmuşlardır. Hz. Ömer bu pişmanlığını şu şekilde ifade etmiştir: “Söylediğim sözlerden dolayı pişman olduğum için, Allah’ın beni affetmesini ümit ederek o gün yaptıklarımın dolayı hâlâ sadaka verir, oruç tutar, namaz kılar ve köle azat ederim.”⁴¹

Antlaşma imzalandıktan sonra Hz. Peygamber orada bulunan ashaba; “Haydi artık kalkınız ve kurbanlarınızı kesiniz sonra da tıraş olunuz” dedi. Hatta Hz. Peygamber, bu ikazı üç kere tekrar etmesine rağmen hiç kimse herhangi bir harekette bulunmadı. Bunun üzerine Hz. Peygamber, hanımı Ümmü Seleme’ye gelerek durumu ona anlattı. Ümmü Seleme: “Ya Resulallah! Onların bunu yapmasını istiyorsan, hiç kimseye bir şey söylemeden sen kendi kurbanını kes ve tıraş ol” şeklinde bir teklifte bulundu. Hz. Peygamber de eşinin söylediklerini aynen yaptı. Ashap Hz. Peygamber’in yaptıklarını görünce onlar da kurbanlarını kesip tıraş oldular.⁴²

Aslında bütün bu olanların temelinde sahabenin, Kâbe’yi tavaf ederek umre yapacaklarına dair Hz. Peygamber’in gördüğü rüyanın gerçekleşeceği hakkında oluşan kesin inançları yatmaktaydı. Bu gaye ile Medine’den çıkıp buralara kadar gelmişler ama Hz. Peygamber’in vadettiği umre gerçekleşmemiş ve bu da ashapta bir hayal kırıklığı yaratmıştı. Muhtemelen sahabenin Hz. Peygamber’in emrine itiraz edip onu eleştirmelerinin nedeni de bu duyguları olmuştur. Ancak durum böyle olsa da sahabe akıllarına yatmayan hususlarda itirazlarını dile getirmişler, karşılardaki Hz. Peygamber bile olsa eleştiriden çekinmemişlerdir. Hz. Peygamber de onların bu davranışlarından dolayı muhtemelen çok üzülmeye rağmen hoş karşılamış, haksız yere eleştirilmekten dolayı çok üzülse de kimseye darılıp küsmemiş ve onları ikna etmek için gayret sarf etmiştir. Günümüzün eleştiriye tahammülü olmayan Müslümanlarının bu hadiseden alacakları çok önemli öğüt ve ibretler vardır. Eğer bu hadiselerden öğüt alınabilirse Müslümanlar eleştirinin fikirleri olgunlaştıracağını, insanların hataya düşme oranını azaltacağını çok açık bir şekilde görebileceklerdir. Bütün bunlar göz önüne alındığında toplumlarda tenkit kültürü gelişmeden hem maddi hem de manevi terakkinin olmayacağı daha iyi anlaşılacaktır.

Ayrıca bir de şunu belirtmek gerekir ki, sahabenin asla eleştirilemeyeceği şeklindeki günümüz anlayışı, sahabe zamanındaki tavrı değil daha sonraki dönemlerde Müslümanların, sahabeyi yüceltme anlayışından kaynaklanan bir durumu yansıtmaktadır. Sahabe hem birbirini hem de Hz. Peygamber’i tenkit etmiştir. Hz. Ebû Bekir halife seçildiği andan itibaren “doğru hareket ederse kendisine yardım edilmesini yanlış davranırsa doğrultulmasını, Allah’a ve Resul’üne itaat ettiği müddet-

⁴¹ Bk. İbn Hişâm, *es-Sıratü'n-Nebeviyye*, 2: 317; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 4: 192.

⁴² Bk. Vâkidi, *el-Megâzi*, 2: 613; İbn Hişâm, *es-Sıratü'n-Nebeviyye*, 2: 317; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2: 86.

çe kendisine itaat edilmesini” istemiş,⁴³ eleştiriye açık olduğunu bizzat kendisi beyan etmiş ve değerini de tenkide açık olması sayesinde elde etmiştir.

Hiz. Peygamber haklı tenkitlere hiç tereddüt etmeden uyduğu gibi haksız yere yapılan eleştirilere Hudeybiye meselesinde de olduğu üzere sesini çıkarmayarak ashabını ikna etmek için tüm gerekçelerini ortaya koyma ve en sonunda da affetme yoluna gitmiştir. O, bir defasında etrafındakilere bir şeyler taksim ediyordu bu esnada da yeni Müslüman olmuş Kureyşlilere ve Kureyş reislerine daha fazla mal veriyordu. Bunun üzerine bir adam geldi ve Hiz. Peygamber'e adalet üzere hareket etme tavsiyesinde bulundu. Hiz. Peygamber de kendisi adil olmazsa kimsenin adil olamayacağını belirterek adalet üzere hareket ettiğini ifade etti ve olayı geçiştirmeye çalıştı. Olaya şahit olanlardan birisi bu durumdan çok rahatsız olup adama hadini bildirmek için Hiz. Peygamber'den izin istedi. Ancak Hiz. Peygamber adamın incitilmesine razı olmadı ve sakin olunmasını öğütledi. Olay bununla da kalmadı Ensar gençlerinden bazıları Hiz. Peygamber'in bu taksiminden rahatsızlıklarını dile getirdiler. Hiz. Peygamber onlara, bu tür bir taksimi insanların gönlünü kazanarak onların Müslüman olmalarına yönelik olarak yaptığını ifade etti. Ayrıca Ensar'a ve özellikle gençlere, Kureyşlilerin buradan elde ettikleri mallarla evlerine giderken kendilerinin Allah Resulü ile evlerine dönmelerinin yeterli olup olmayacağını sordu. Bunun üzerine onlar bu söylediklerinden dolayı çok üzüldüler ve Hiz. Peygamber'den özür dileyerek Allah Resulü ile beraber olmanın kendileri için çok sevimli olduğunu belirterek duruma rıza gösterdiler.⁴⁴

Hiz. Peygamber'in kendisini tenkit edenlere karşı göstermiş olduğu bu tavır Kur'anî bir tavidir. Çünkü Kur'an'da hem bizzat Hiz. Peygamber'e hem de onun şahsında tüm Müslümanlara ahlaklı olmayı öğretmek üzere,⁴⁵ “Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir.” (el-A'râf 7/199) buyrulmaktadır. Kur'an'ın eğittiği Hiz. Peygamber de rabbinin kendisine öğrettiği ahlâk gereği haksız yere bile olsa kendisini tenkit edenlere tahammül etmiş, onları, yaptığı işlerin doğru olduğuna dair gerekçelerini sunarak ikna yoluna gitmiş ve nihayetinde affetmiştir.

Özeleştirî Kültürünün Geliştirilmesi

Tenkite sadece başkalarına yönelik olmaz. Kişilerin veya cemaat ve cemiyetlerin kendi kendini tenkit etmesi de önemli bir ilkedir ve buna “nefis muhasebesi”/“öz eleştirî” denmektedir. Kur'an bu konuda:

⁴³ Mustafa Fayda, “Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 103.

⁴⁴ Bu olayın değişik varyantları ve hadisenin teferruatı için bk. Buhârî, *Menâkıb*, 25; “İstîtabe”, 7; Müslim, “Zekât”, 142-160.

⁴⁵ Bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camîu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 13: 327.

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

“Sizler kitabı okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip kendi nefislerinizi unutup musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz?” (el-Bakara 2/44) buyurarak kişinin kendisini eleştirmesinin de önemli bir ibadet olduğunu belirtmiştir. Kur’an başkalarını eleştirerek onlara doğru yolu gösterdiklerini iddia edenlerin kendi yaşayışlarında bunun aksine davranarak kendi nefislerini unutmalarını kesin olarak reddetmektedir. Ayette zikredilen ve unutulduğu vurgulanan nefis, insanoğlunun önemli bir imtihan aracıdır. Dolayısıyla nefsi unutup kendi başına bırakmak doğru değildir. Zira “Nefsânî arzularını ilah edinen kimseyi görmedin mi?” (el-Câsiye 45/23) ayetinde de belirtildiği gibi nefis insanoğlu için bünyesinde putlaşma tehlikesi barındıran bir imtihan vesilesidir. Nefis, “Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder...” (Yûsuf 12/53) ayetinde de bildirildiği gibi kötülükleri telkin eden bir unsurdur. Bu yüzden nefsin devamlı olarak kontrol altında tutulması, arındırılması, tezkiye ve tasfiye edilmesi önemli bir hadisedir. Böyle olduğu takdirde nefis insanoğlunun hizmetçisi, eğer tezkiye edilmezse putu haline gelerek helakinin vesilesi olma potansiyeli taşıyan bir varlıktır. Buna göre, nefsin kontrolüne alan hayır ve güzelliklere, nefsi-ne tabi olanlar da çirkinlik ve kötülüklerle ulaşacaktır.

Kur’an insanın başkalarına yol gösterici rollerine soyunmadan önce kendi nefisine söz geçirmesini ister ve yapmadığı şeyleri başkalarına telkin etmesini şu sözleriyle tenkit eder: “Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylersiniz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında çok sevimsiz bir davranıştır!” (es-Saf 61/2-3).

Bu ayetlerin de bir gereği olarak Hz. Peygamber, “Akıllı kişi, nefsini hesaba çeken ve ölümden sonrası için çalışan, aciz kimse ise, nefsinin arzularına tâbi olan ve Allah’tan (olmayacak şeyler) temenni eden kimsedir.”⁴⁶ buyurarak özeleştirmenin önemine vurgu yapmıştır. Hz. Ömer’in; “Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekiniz.”⁴⁷ şeklindeki tavsiyesi de aynı duyarlılığa dikkat çekmek içindir. Hadiste öğütlediği gibi kişi kendisini eleştirerek uhrevi hesaba hazırlarken rahatlıkla eksiklerini tespit edip hatalarını telafi etme imkânı bulacaktır. Ama hazırlıksız olarak Allah’ın mahkemesinde hesap verecek olursa eksik ve noksanlarını tamamlama, hata ve kusurlarını telafi etme imkânı asla bulamayacaktır.

Özeleştiri yapmanın en önemli yollarından bir tanesi de kişinin kendine, “Bugün Allah için ne yaptın?” sorusunu sık sık sormasıdır. Çünkü bu sorunun sorulması ve olumlu cevaplar alınması, Kur’an’ın ve Hz. Peygamber’in hedeflediği kişiliklerin oluşabilmesi için oldukça önemlidir. Bu soruyu her gün kendine soran bir

⁴⁶ Tirmizî, “Sifetü’l-kıyâme ve’r-rakâik ve’l-vera”, 25; İbn Mâce, “Zühd”, 31.

⁴⁷ Tirmizî, “Sifetü’l-kıyâme ve’r-rakâik ve’l-vera”, 25.

Müslümanın yapacağı ilk şey kendini sorgulamak, hesaba çekmek ve özelleştirisini yapmak olacaktır.

Müslümanların en büyük hususiyeti, diğer insanların aksine, önce kendilerini ıslaha çalışmak, sonra da birlikte yaşadığı insanlara iyilik ve hayırda örnek olmak üzere faydalı işler yapmak, kötülüklerin ortadan kalkması için de yanlışlıklara dikkat çekmek olmalıdır. Bu cümleden olarak, Müslümanın önce kendisini tenkit etmesi önemli bir gerekliliktir. Nefsini dizginleyebilen ve onun isteklerini ilah edinmeyen bir Müslüman, başkalarının tenkidine de açık olur, tenkide kulak vermekten kaybedecek bir şeyi olmadığını bilir ve tüm eleştirileri kendisi için hayra ve faydaya dönüştürür.

Kendisini eleştirebilecek kadar olgunlaşabilen kimse, başkalarının eksik, ayıp ve kusurlarıyla uğraşmaz. Çünkü onun en fazla bildiği kusur kendine ait olanlardır. Başkasının belki şahit olduğu birkaç kusur ve kabahatine karşı kendinin bütün günahlarını bilmektedir. Bundan dolayı herkesi kendinden üstün görmek, sadece kendi hata ve kusurlarıyla uğraşmak gibi önemli ahlaki kazanımlar elde eder.

SONUÇ

Kur'an baştan sona insanlardaki yanlışları tenkit eden bir kitap, Hz. Peygamber de Kur'an'ın belirlediği ilkeler çerçevesinde insanlığı hayra ve iyiliğe yönlendiren kabiliyetli bir münekkittir. Çünkü insanoğlu yanlış yapmaya müsait bir yapıdadır ve yanlışlarını kendisine hatırlatacak bir münekkide muhtaçtır. Tenkit, Müslümanların birbirlerine hakkı ve hayrı tavsiye etmelerinin en önemli yollarından biridir. Hz. Peygamber de bu metodu kullanmış ve tevhide yerleştirmek adına şirki ve şirke götüren tüm tavırları hep eleştirmiştir.

Kur'an'ın eleştiri anlayışı kırıp döken değil aksine muhatabına değer veren, onun onurunu korumayı ilke edinen ve en güzel bir üslupla yaklaşmayı öngören bir anlayıştır. Hz. Peygamber de tebliğ hayatı boyunca yumuşak başlı, tatlı sözlü, kırıp incitmeyen bir üslup ile eleştiri görevini yerine getirmiş ve tenkidinde kişileri rencide etmekten olabildiğince kaçınmıştır. Tenkitte bilgiyi ve ikna ediciliği esas almış, hem inanamayanları hem de kendi çevresini hakka ve hakikate yönlendirmek için bir ömür tüketmiştir.

Hz. Peygamber sadece eleştirmemiş, kendisine yönelik eleştirilere de kulak vermiş, bunlardan haklı olanlara hemen uymuş, yersiz eleştirilere karşı da hemen karşı çıkmayarak tahammül göstermiş, muhatabını ikna etmeye çalışmış eğer bu mümkün olmamışsa muhatabını kendi haline bırakıp affetmiştir.

Hz. Peygamber Kur'an'ın da emrettiği gibi kendini eleştirmekten kaçınmamış ve ümmetine de nefis muhasebesi adı altında kendini eleştirmeyi tavsiye etmiştir. Özelleştiri, insanları kendi eksikleriyle uğraşmaya yönlendireceği ve kibirden arındırıp tevazu sahibi olmalarına katkı sağlayacağı için toplumsal barışın, kişilerin birbirlerine saygı ve sevgiyle yaklaşmalarının da temeli olarak sunulmuştur.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaüt v.dğr. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Arslan, İhsan. "Kur'an'da Eleştiri Kültürü: Peygamber Örneği". *Ekev Akademi Dergisi* 48 (2011): 91-106.
- Aycan, İrfan. "Ebü Süfyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 230-232. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Bingöl, Abdulkadir. "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yönelik Eleştiriler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2016): 47-72.
- Bingöl, Abdulkadir. "Kur'an'da Münafıkların Tenkidi". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2016): 149-168.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahihü'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru tavkî'n-necât, 1422.
- Ece, Abdurrahman. "Boşama Hakkındaki Bir Hadisin Tahlili". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/5 (Nisan 2018): 693-705.
- Erman, Uğur, "Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmine, Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî III. Asır) ", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/18 (2017): 990-1010.
- Erman, Uğur, "Ehl-i Hadis ve Mu'tezile Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmine Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal ve Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî III. Asır) ", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Haziran 2017): 83-105;
- Erman, Uğur, "Mürce ve Ehl-Hadis Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmine Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî III. Asır) ", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2018): 89-108.
- Erul, Bünyamin. "Süheyl b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 30. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Fayda, Mustafa. "Ebü Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 101-108. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Fayda, Mustafa. "Ebü Cendel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 118-119. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Fayda, Mustafa. "Hâlid b. Velid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 289-292. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Güven, Mustafa. "Câhili Arap Aklı Ve Kur'an'ın Buna Yöneltilmiş Eleştiriler". *Bilimname Düşünce Platformu* 27 (2014): 119-140.
- Hâkim, Ebü Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-sahihayn*. Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'lmiyye, 1411/1990.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hudeybiye Antlaşması". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 297-299. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayımcılık, 1993.
- Hamîdullah Muhammed. - Avcı, Casim. "Uhud Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 54-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyerî. *es-Siretü'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. Thk. Mustafa es-Sekâ v.dğr., 2. Baskı. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî, 1375/1955.

- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Siretü'bni İshâk*. Thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1398/1978.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şîri. 14 Cilt. b.y.: Dâru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Mâce. Sünen. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn. "Nkd". *Lisânü'l-Arab*. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'lmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Esir, İzzüddin. *el-Kâmil fi't-târih*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- İsfahânî, Râgıb. "Hkm". *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdi. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1412.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hubâb b. Münzir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 264. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Karaman. Hayreddin, - Çağrıncı, Mustafa. - Dönmez, İ. Kâfi. - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Şemsüddin. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdüni - İbrahim Etfiş. 3. Baskı. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübü'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Müslim b. Haccâc. *Sahih*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Öngören, Reşat. "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 441-448. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb - Tefsiru'l-kebir*. 3. Baskı. 32 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Camiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Târihu't-Taberî*. 2. Baskı. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-türâs, 1387.
- Tahirü'l-Mevlevî. *Şerh-i Mesnevi*. İstanbul: Selam Yayınları, 1976.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünen*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uraler, Aynur. "Ümmü Habîbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 318-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'ân*. Thk. Âsım b. Abdilmuhsin el-Humeydân. ed-Dammâm: Dâru'l-islâh, 1412/1992.
- Vâkdi, Ebû Abdillâh. *el-Megâzi*. Thk. Marsden Jones. 3. Baskı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1409/1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreiddin er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 89-95. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

İSNÂ AŞERİYYE İMÂMİYYE'SİNİN MUTEBER SAYMADIĞI EHL-İ SÜNNET HADİS KAYNAKLARINI POLEMİK VE TENKİT MAKSATLI OLARAK KULLANMASI

İbrahim KUTLUAY*

GİRİŞ

Şia'nın¹ Ehl-i sünnet kaynaklarına yaklaşımlarının ve polemik maksatlı² olarak kullanmalarının epistemolojik zeminini tespit edebilmek için öncelikle onların hadis anlayışlarının kısaca temas etmemiz gerekmektedir.

Şia'nın, daha dar anlamda ve çalışmamızda kastettiğimiz fırka olarak İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nin temel hadis kaynaklarını teşkil eden *Kütüb-i Erbaa'*daki rivayetlerin yüzde 90 civarındaki kısmı, Şia'nın masum kabul ettiği imamlara, özellikle Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a dayanmaktadır. Şia âlimlerinin iddiasına göre diğer peygamberlerin ve babalarının ilmini tevârus eden ve ilham ya da vahiy alan imamların peygamberden farkının bir kitap getirmemeleri olduğu söylenebilir. Onlara göre hadislerin isnadlarının mutlaka Resûlullah'a (s.a.v) dayanmasının gerekmediğini, masum imamın adına *ahbâr* denilen söz ve fiillerinin de tıpkı Resûlullah'ın hadisleri gibi değerlendirildiğini hatırdan çıkarmamak gerekir. Zira onlara göre imamların ahbârı, tıpkı Resûl-i Ekrem'in hadisleri gibi ilahî kaynağa dayanmaktadır. Bundan dolayı bir sözü masum imam söylemişse onu imamın babasına, önceki imamlara, hatta Resûlullah'a, "Allah Resûlü şöyle buyurmuştur" diyerek atfetmekte bir mahzur bulunmamaktadır. Bu anlayış, mezhebin sahih hadisin tanımına da yansımıştır. Öyle ki sahih hadis, "masuma dayandırılan söz, fiil ve onaylar"dır.³ Masumlar ise Resû-i Ekrem, kızı Fatıma ve diğer on iki

* Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis ABD Öğretim Üyesi, i_kutluay@yahoo.com

¹ İsnâaşeriyye'nun zuhurundan önceki dönemden bahsettiğimizde mecburen Şia tabirini kullanacağız. Ancak imâmet, ismet, on iki imam, mehdî gibi meselelerden bahsederken Şia dediğimizde kastettiğimiz İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'dir.

² Jonathan, Brown, "Şia'da Hadis". trc. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (3-6) (2012)/2: 137.

³ Şehidü's-Sâni, *el-Bidâye*; Şehidü's-Sâni, Ebû Muhammed Zeynüddin b. Ali Âmilî, *er-Riâye li hâli'l-bidâye fi ilmi'd-dirâye*, thk. Gulâm Hüseyin Kayseriyyaha, *Resâil fi dirâyeti'l-hadis* içinde 1-2, haz. Ebû'l-Fazl el-Hâfızayân Bâbulî (Kum: Dâru'l-hadis 1424/2003), 1: 125; Âmilî, Şeyhü'l-İslâm İzzüddin el-Hüseyin b. Abdüssamed el-Hârisî el-Hemedânî, *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*, thk. Seyyid Muhammed Rıza el-Hüseyinî el-Celâlî, *Resâil fi dirâyeti'l-hadis* içinde 1-2, haz. Ebû'l-Fazl el-Hâfızayân Bâbulî (Kum: Dâru'l-hadis, 1424/2003), I, 395; İbrahim, Kutluay, *Şia'da Hadis Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü İle Mukayeseli Bir Çalışma*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2017, s. 263.

imamdır. İsnâaşerîyye'de imamlar, hadislerin kaynakları olduğu kadar bir rivayeti doğrudan Resûlullah'a (s.a.v.) da isnad edebilmektedirler. Doğrudan mülâkî olmadığı hâlde masum imamın Resûlullah'a (s.a.v.) hadis isnad etmesi, Ehl-i sünnet hadis usulü ve isnad anlayışı bakımından Şîi isnadların *munkatı*' olması anlamına geldiğinden bu kaynaklarda yer alan rivayetlerin güvenilirliğini sarssa da, bunun Şîa hadis usulü açısından, "inkıta sorunu" teşkil etmediğini,⁴ Şîa'nın hadis isnadlarının tam olarak kaynaklarına ulaştığı görüşünü benimsediğini hatırd tutmamız gerekmektedir.

Şîa âlimlerine göre her ne kadar bazı hadislerin ve hadis mecmualarının imamlara arz edilerek⁵ doğrulatıldığı iddia edilse de, imamın olmadığı durumlarda rivayetlerin güvenilir râvilerden oluşan isnadlarla nakledilme zorunluluğu söz konusudur; ne var ki *Kütüb-i Erbaa*'daki rivayetlerin % 90 gibi büyük bir nispette kısmı Resûlullah'a dayanmadığı/onun söz, fiil ve tasvibi olmadığı gibi, isnadlarda yer alan râvilerin çoğu zayıf ve meçhuldür.⁶ Bu problem, *Kütüb-i Erbaa*'nın kaynakları arasında yer alan câmilerin de kaynağı konumundaki *dört yüz asılın*⁷ imamların talebeleri tarafından tasnif edildiği, ayrıca *el-Kâfî*'nin zamanın sefiri aracılığı ile gâib imama arz edilip ona doğrulatıldığı⁸ gibi iddialarla aşılmaya çalışılmıştır. Doğrusu Hur el-Âmilî'nin (ö.1104/1692), "Şîa hadis kaynaklarında isnad zikredilmesi teber-rükendir"⁹ ifadesi, Şîa'da isnad kullanımı hakkında yeterince fikir vermektedir. Ehl-i sünnet'in "Şîa hadis kaynaklarındaki *ahbârın* isnadsız nakledildiği" şeklindeki tenkidine karşılık, isnad zikredilmek zorunda kaldığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Fihrist* isimli ricâl kitabını telif etme sebebi, muhaliflerin Şîa ulemâsının te'lifatı olmadığı şeklindeki suçlamalarına cevap verebilmek-tir.¹⁰

⁴ Bekir Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: BSR Yayıncılık, 2011), s. 99.

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub Küleyni, *el-Kâfî*, thk. Ali Ekber el-Ğîfârî (Beyrut: Menşûratü'l-fecr, 1428/2007). Muhakkak'ın mukaddimesi, 1: 25; Abdullah b. Muhammed Hasan Mâmekânî, *Mikbâsu'l-hidâye fi ilmi'd-dirâye*, thk. Muhammed Rıza el-Mâmakânî (Beyrut: Müessesetü Âl-i Beyt li İhyâi Tûrâs, 1428/2007), 3: 22; Abdürresûl, el-Gaffâr, *el-Küleyni ve Husûmuhû Ebû Zehre* (Beyrut: y.y., 1415/1995), s. 392, 394.

⁶ Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî Hur el-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa ilâ tahsili mesâli's-şeria*, thk. Muhammed Rızâ el- Hüseyinî el-Celâlî, Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâ't-tûrâs 1414/1993), 30: 258; Kutluay, *Şîa'da Hadis Usulü*, s. 263.

⁷ *Dört yüz asıl* için bk. Etan Kohlberg, "Takıyye Hakkında Bazı İmâmî-Şîi Görüşler", çev. İbrahim Kutluay (*Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* cilt: XVI/1 (2016): s. 167-177; Kutluay, *Şîa'da Hadis Usulü*, s. 162-163.

⁸ Bk. 2. dipnotta zikredilen kaynaklar.

⁹ Hur el-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa*, 30: 258.

¹⁰ Muhammed Bâkur el-İrvânî, *Dürûs temhidiyye fi'l-kavâidîr-ricâliyye* (Kum 2007), s. 86; İbrahim Kutluay, *İmâmîyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), s. 160 vd.

Hadis ıstılahlarına gelince, onlar Allâme Hillî (ö. 726/1325) ya da şeyhi İbn Tâvûs (ö. 673/1274) zamanında Ehl-i sünnet kaynaklarından ıktibas edildiği,¹¹ ıstılahların tanımlarının ise imâmet teorisine göre tanzim edildiği ve onlara bazı ilaveler yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şia âlimlerinden Hur el-Âmilî (ö. 1104/1692), ıstılahların “gaybet dönemi”nde ihdas edildiğini,¹² *dirâyetül-hadis*le ilgili olarak ilk eseri Şehid-i Sâni'nin (ö. 967/1559) telif ettiğini, ancak onun ıstılahları Ehl-i sünnet usûl eserlerinden naklettiğini açıkça ifade etmiştir.¹³ Şia âlimleri aksini iddia etseler de Şia hadis mecmualarındaki pek çok hadis, kendilerinin yaptığı sahih hadis tanımına uymamaktadır; zira isnadlarda yukarıda da ifade ettiğimiz gibi zayıf ve meçhul pek çok râvi yer almaktadır. Bundan dolayı İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ilmin *rivayet* ve *dirayet* yönlerinin bulunduğunu, âlimlerin bir husustaki görüşleri ittifak ettiğinde bunun uyulmaya daha uygun olduğunu, Şia'nın Ehl-i sünnet'in görüşleriyle ittifak ettikleri hususların dışındaki görüşlerinde hayır olmadığını ifade etmiştir.¹⁴

Hur el-Âmilî'nin naklettiğine bakılırsa imamlar, şiasına (tâbilerine) Âmme'nin (Ehl-i sünnet) usûlüne muhalefet etmelerini emretmişlerdir.¹⁵ Zira İsnâaşeriyye İmâmiyyesi, Ehl-i sünnet'i *Âmme* ya da *Muhâlif* diye nitelendirerek fâsık mezhep sayar ve *Kütüb-i Sitte* de dâhil Sünnî hadis kaynaklarını muteber kabul etmez.¹⁶ Ancak mesele kendi görüşlerini destekleyecek rivayetler olduğunda ve polemik maksadıyla ya da Ehl-i sünnet'i ilzam etmek için Ehl-i sünnet kaynaklarında zikredilen rivayetlerin alınabildiği ve bunlara değer atfedilebildiği görülmektedir. Esasen bu bir çelişki ve tutarsızlıktır. Çünkü Ehl-i sünnet kaynakları muteber değilse onlarda geçen rivayetleri, görüşlerini takviye etmek için kullanmak bir tenâkuzdur. “Ehl-i sünnet kaynaklarında geçen rivayetlerin ancak Şii rivayetleri destekleyenleri muteberdir” şeklinde düşünüyorsanız bu son derece subjektif bir değerlendirmedir. Bu ayırım nasıl yapılmaktadır sorusu gündeme gelir. Şia kaynakları ile yetinilmesi meseleyi izah edemiyor ve mezhebin mensuplarını ikna edemiyorsa Sünnî kaynaklardaki rivayetler de edemez. Şia'nın haklılığı, Sünnî kaynaklardaki rivayetlerle de desteklenip ortaya konacaksa, tutarlılık açısından, rivayetler seçmeci bir metotla değil, bir konu ile ilgili bütün rivayetler bütüncül bir bakış açısıyla alınmalıdır.

¹¹ Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şia*, 30: 258.

¹² Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şia*, 30: 259.

¹³ Hur el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî, *Emelü'l-âmil fi ulemâi cebeli âmil*, thk. es-Seyyid Ahmed Hüseyinî, Bağdad: Mektebetü'l-Endelüs, 1965; ikinci nüsha b.y., ts.; thk. Hamd el-Hüseyinî, Kum: Dâru'l-kütübü'l-İslâmiyye, 1362/1943, 1: 86.

¹⁴ Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Medine: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûdü'l-İslâmiyye, 1406/1986), 4: 115; krş. 2: 370; 2: 514.

¹⁵ Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şia*, 30: 259.

¹⁶ İmâmiyye Şiası özellikle *gaybet-i kübrâ* döneminden itibaren bütün mesele ve müesseselerini Ehl-i beyt rivayetlerini esas alan râvilerin görüşlerine dayandırmış ve Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan geldiği rivayet edilen fikirleri benimsemişlerdir. Bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, *İmâmiyye Şiası* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1984), s. 179.

Böyle yapıldığı takdirde, aslında bunların Şîa'nın görüşlerini tamamıyla desteklemediği görülecektir.

1. Şîa'nın Ehl-i Sünnet Kaynaklarına Yaklaşımları

Çoğu Şîî âlim, Ehl-i sünnet kaynaklarındaki hadisleri fâsık râviler kanalıyla rivayet edildikleri ve geç tedvîn edildiği için muteber saymaz. Aşağıda onların bu iki husustaki görüşlerine temas edilecektir.

a. İsnadların fâsık sahâbîlere ve İmâmî olmayan râvilere dayandığı

Şîa, *imâmeti* dinin aslından ve imanın şartları arasında¹⁷ gördüğü için Şîa hadis usulünde *adalet* şartı içinde yer alan “mü'min olma”yı “İmâmî olmak” şeklinde anlar. Diğer mezhep ve fırka mensupları, Hz. Ali'nin ve Ehl-i beyt'e mensup diğer on bir imamın Hz. Peygamber'den sonra ilahî nasla belirlenmiş devlet başkanı/halife anlamında imâmet ve velâyetlerini, imâmetin onların hakkı olduğunu kabul etmedikleri için Müslüman iseler de mü'min olarak nitelendirilmezler, dolayısıyla böyle râviler fâsıktır. Çünkü İsnâşariyye'nin iddiasına göre Allah Teâlâ, “*Al-lah'a, Resûlüne ve sizden olan emir sahiplerine itaat ediniz*”¹⁸ âyeti ile mâsum imamlara itaati farz kılmıştır. Resûlullah da Ebû Bekir, Ömer, Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye değil mâsum imamlara itaati emretmiştir.¹⁹ Hâlbuki, İbn Teymiyye'nin de dediği gibi, Allah ve Resûl, hiçbir yerde imâmeti imanın şartları arasında zikretmemişlerdir. İmanın şartlarının ne olduğu *müttefekun aleyh* olan ve İslâm âlimlerinin üzerinde icmâ ettikleri meşhur Cibril hadisinde açıktır.²⁰

Buna göre Şîa, Ehl-i sünnet hadis kaynaklarındaki hadisleri, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, fâsık saydıkları râviler kanalıyla rivayet edildiği için muteber görmez. Bu değerlendirmeye sahâbe de dâhildir; zira onlara göre on civarındaki sahâbî hariç diğerleri fâsıktır; hatta sahâbenin bir kısmı küfre düşmüştür. Ashâb arasında *kebâir* işleyenler olduğu gibi münafık²¹ ve mürted olanlar da vardır.²² Şîa'nın iddiasına göre onların bu durumu, Ehl-i sünnet kaynakları tarafından da doğrulanmak-

¹⁷ Usûlü'd-din; tevhid, nübüvvet, imâmet, adalet, meâd ve diğer itikadî meselelerdir.

¹⁸ en-Nisâ 4/59.

¹⁹ Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1: 353.

²⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, 1: 106.

²¹ Âmilî, Allah Resûlü'nün ashâbı için istiğfar ettiği gibi münafıklar için de istiğfar da bulunduğunu, ancak âyetle bunun faydasının olmayacağı belirtilerek ikaz edildiğini (et-Tevbe 9/80) vurgular. Ne var ki o, münafıklarla ilgili âyeti bağlamından kopararak Hz. Ali'ye karşı harp edenlerin de aynı kategoride yer alacağı gibi bir yorumu ima etmektedir. Bk. Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, I, 384. Hz. Osman'ın kanını talep etmez üzere Cemal Savaşı'na sebep olan ve “...*Evlerinizde vakarla oturun*” âyetine (el-Ahzâb 33/33) muhalif davranan Hz. Âişe de aynı nifak suçlamasından nasibini almıştır. Bk. Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1: 385.

²² Geniş bilgi için bk. İbrahim Kutluay, “İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi, Şeyh Tûsî Özelinde (*Marife Bilimsel Birikim*, 2014), 28, yıl 14, s. 2, Yaz, s. 63-84.

tadır.²³ Bu durumda söz konusu sahâbilerin Resûlullah'a (s.a.v.) isnad ettikleri rivayetlere güvenilemez. Ayrıca, bazı Şîa hadis kaynaklarında olduğunun aksine onların Resûlullah'ın vefatından sonra kendisine isnad ettikleri rivayetler doğrulanmış değildir, bunu doğrulayacak mercii de bulunmamaktadır.²⁴

Şîa'da ise tedvîn edildiği dönemde hadislerin kendisine sorulabileceği, ilmi imam olan babalarında verâset yoluyla alan ve önceki imamların ve peygamberlerin ilmüne vâris olan,²⁵ bu sebeple kendi zamanında yeryüzündeki en âlim kişi konumunda olup kendilerine itaat ve ittibâ edilmesi emredilen "masum imam" bulunmaktadır. Şîa âlimlerinin ifadesine göre, aşağıda daha geniş olarak ele alınacağı üzere Allah Resûlü, Hz. Ali'ye hadisleri imlâ ettirdiği gibi, imamlar da talebelerine hadisleri yazdırmışlardır. Bu suretle imamların ashâbı içinde yer alan talebeleri tarafından adına *dört yüz asıl*²⁶ denilen hadis sâhifeleri, bilahare bunlara dayalı olarak *câmi* adında eserler tasnif edilmiştir. İşte *Kütüb-i Erbaa*, onlardan istifade edilerek tasnif edilmiştir. Dolayısıyla imamların talebeleri tarafından telif edilen güvenilir kaynaklara dayandığından *Kütüb-i Erbaa*'daki hadisler, Usûliler farklı düşünseler de, Ahbâriler'e göre kat'idir.

b. Hadislerin geç dönemde tedvîn edildiği

İmâmiyye Şîası'na göre hadislerin yazılı kaydı, risâlet ile başlamış ve hiçbir zaman kesilmemiştir.²⁷ Allah Resûlü, Hz. Ali'ye hadisleri imlâ ettirmiş,²⁸ bu suretle onun sağlığında Ali, adına *Câmia*²⁹ denilen ve muhtevası tartışmalı olsa da ahkâm hadislerinin yer aldığı anlaşılan bu kitapta hadisleri bir araya getirmiştir.³⁰ Nitekim *Câmia*'da yaralamaların diyetine varıncaya kadar mükelleflerin ihtiyaç duyacağı ahkâma dair hükümlerin mevcut olduğu rivayet edilmiştir.³¹ Ayrıca Şîa âlimleri, Resûl-i Ekrem'in Hz. Ali'yi her gece belli bir saatte huzuruna kabul edip

²³ Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, I, 369, 372, 381. Âmilî, Havz-ı kevser başından kovulan sahâbiler olacağına dair kaynak olarak *Sahîhayn*'i gösterir. Bk. Buhârî, "Rikâk" 53; Fiten" 1; Müslim, "Fezâil", 32.

²⁴ Geniş bilgi için bk. Kutluay, "İmâmiyye Şîası'na Göre Sahâbenin Adaleti Problemi", s. 89.

²⁵ Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, 1: 238 vd.

²⁶ Geniş bilgi için bk. Etan Kohlberg, "Al-usul al-arba'umi'a", *Belief and Law in Imâmi Shi'ism* içinde, VII. Makale (London: Variorum Reprints, 1991) s. 167-177.

²⁷ Seyyid Muhammed Rıza Hüseyin el-Hüseyinî el-Celâli, *Tedvîni's-sünneti's-şerife* (Beyrut: Mektebü ilâmi'l-İslâmî, 1413), s. 525. Krş. Ali, Nasirî, "Şîa Hadis Tarihine Genel Bir Bakış", *Misbah Dergisi*, Sayı: 7-8 (2014), s. 137; Seyyid Muhammed Ali Hulû, *Târihu'l-hadis'in-Nebevi* (Kum: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, 1386), s. 349.

²⁸ Celâli, *Tedvîni's-sünneti's-şerife*, s. 62. Bunun yetmiş zira uzunluğunda olduğu ifade edilir.

²⁹ Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya' kub, *el-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Ğifârî (Beyrut: Menşûratü'l-fecr, 1428/2007), 1: 239-240. Oysa Hz. Ali, kendisine zekat ve kusa hükümleri ile ilgili az sayıdaki hadisi içeren ve kılıcının kınında taşıdığı bir sahifeden başka kendisine Resûlullah (a.s.) tarafından özel olarak verilmiş bir şeyin olmadığını belirtmiştir. bk. Müslim, "Itk", 20; Nesâî, "Kasâme", 9-13; Nureddin Itr, *Menhecû'n-nakd fi ulûmi'l-hadis* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1399/1979), s. 46.

³⁰ Geniş bilgi için bk. Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, s. 30. Celâli, Kur'an ilimlerinden nahiv ilmüne kadar Hz. Ali'nin yazdığı kitapları sıralamıştır. Bk. Celâli, *Tedvîni's-sünneti's-şerife*, s. 138-142.

³¹ Küleynî, *el-Kâfi*, I, 141,142, 143.

kendisine ilim öğrettiğini, eşleri de dâhil kimsenin yanlarına alınmadığını ifade etmektedirler.³²

Şia kaynaklarında ifade edildiğine göre yine erken dönemde telif edilen *Mushaf-ı Fâtıma*, Resûlullah'ın vefatından sonra Hz. Fâtıma'yı teselli etmek maksadıyla gelen meleğin (Cebrail) ona söylediklerinin Hz. Ali tarafından kaleme alınmasıyla oluşmuştur.³³ Cebrail, ona istikbâlde vuku bulacak birtakım hâdiseleri, idareye gelecek meliklerin baba isimleri de dâhil kim olduklarını,³⁴ kıyamete kadar gelecek Şiiilerin ve Şia'nın düşmanlarının isimlerini bildirdiği ve söz konusu mushafın bu tür bilgileri ihtiva ettiği kaydedilmiştir.³⁵ Başka bir ifade ile söz konusu kitapta haram ve helale dair bilgiler değil, başka tür bir ilmin bulunduğu ifade edilmektedir.³⁶ Adına *mushaf* denilmesinin bir adlandırmadan ibaret olduğu, onun Kur'an'a alternatif bir kitap olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Şia kaynaklarında öküz veya koyun derisi üzerine yazılı *Cefr-i ebyaz* ve *Cefr-i ahmer*'den bahsedilmektedir.³⁷

Şia'ya göre imamlar, hadislerin doğru bir şekilde muhafaza edilmesine ehemmiyet vermişler ve yazılmasını teşvik ederek talebelerine hadisleri yazdırmışlardır. Ayrıca onlar, ileride karışıklıklar çıktığında Şia'nın hadisleri ihtiva eden kitaplara sarılmalarını tavsiye etmişlerdir. Nitekim çağdaş Şii araştırmacı Celâli, hadislerin tedvininde Ehl-i beyt'in icmâ ettiklerini, onların icmâlarının ise ittibâ edilmesi gereken şer'î bir hüccet olduğunu ifade etmiş ve kaynaklarda imamlardan hadislerin yazılmasını yasaklayan bir görüş ve rivayete araştırmalarına rağmen rastlamadığını kaydetmiştir.³⁸

Netice olarak Şia'da hadislerin tedvininin hicrî ilk asırda İmam Ali eliyle, II. asırda beşinci imam Muhammed el-Bâkır ve altıncı imam Ca'fer es-Sâdık eliyle ve III. asırlarda diğer imamlar vasıtasıyla olmak üzere üç safhada gerçekleştirildiği söylenebilir. Hz. Ali'nin, kendisine nispet edilen Kur'an ilimlerine, nahve vb. dair

³² Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferruh el-Kummi Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, thk. Seyyid Muhammed Seyyid Hüseyin el-Muallim (İntişârâtü'l-mektebeti'l-haydariyye, 1426/2005), 1: 76 vd. krş. Müsned, 2: 13, 425. Ahmed b. Hanbel'in yanı sıra Nesâi ve Beyhaki de bu rivayeti kaydetmiştir. Ancak bu rivayetlerde sırf Hz. Ali'ye özel ilim öğretildiği tasrih edilmez.

³³ Muhammed Bâkır'a atfedilen bir rivayete bakılırsa *Mushaf-ı Fâtıma*'nın Kur'an'ın üç misli büyüklüğünde olup bu kitapta olanların Kur'an'da yer almadığı belirtilmektedir (Küleyni, *el-Kâfi*, 1: 142, 143). Bu konudaki rivayetlerde bir kapalılık vardır. Bunlarla Kur'an'da yer alması gerektiği hâlde dışta kalmış âyetleri mezkûr kitabın cem ettiği kastediliyor ve iddia ediliyorsa bu batıl olduğu gibi, böyle bir itikatta bulunmak Kur'an'ın Allah tarafından korunmuş olduğunu ifade eden âyete (el-Hicr 15/9) zıt düşmektedir. Bu itikatta bulunan küfre düşer.

³⁴ Küleyni, *el-Kâfi*, 1: 143.

³⁵ Bu metinde *sahife* adıyla zikredilmiştir. Bk. Sadûk, *Men lâ yahduruhü'l-fakih*, 4: 309.

³⁶ Küleyni, *el-Kâfi*, I, 141; krş. Sadûk, *Men lâ yahduruhü'l-fakih*, 4: 309.

³⁷ Küleyni, *el-Kâfi*, I, 142. *Cefr-i ebyaz*'ın Dâvûd'a gönderilen *Zebur*'u, Mûsâ'ya verilen *Tevrat*'ı, İsrâ'ya nâzil olan *İncil*'i, İbrahim'in *suhufu*'nu, ayrıca helal ve haramı ihtiva ettiği kaydedilmektedir. Küleyni, *el-Kâfi*, 1: 142. Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahduruhü'l-fakih*'inde ise bunlar *Cefr-i ekber* ve *Cefr-i asgar* olarak tanıtılmaktadır. Bk. Sadûk, *Men lâ yahduruhü'l-fakih*, 4: 309.

³⁸ Celâli, *Tedvinü's-sünneti's-şerife*, s. 113.

kitapları dikkate alınmazsa, *Câmia*, *Mushaf-ı Fâtıma* ve *Cefr* olmak üzere üç tür kitap telif ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte çağdaş Şii âlimlerden Hasan ed-Sadr (ö. 1354/1935), Abbas'ın kölesi iken Resûlullah'a hediye edilen ve daha sonra Hz. Ali'nin kâtipliğini yapan Ebû Râfi Eslem'in, hadisleri ilk tasnif eden kişi olduğunu ileri sürmüştür.³⁹ Durum ne olursa olsun Şii âlimlerin iddialarına göre, bütün bunlar Şia'da hadislerin kitâbetinin yasaklanması şöyle dursun, daha erken dönemde ilk imam Ali'den başlayarak imamlar eliyle ya da onların talebeleri vasıtasıyla yazıldığını göstermektedir.

Öte yandan insafılı bazı Şia âlimleri, Resûlullah'ın (s.a.v.) sağlığında Kureyş'in karşı çıkmasına rağmen Abdullah b. Amr gibi sahâbilerin⁴⁰ hadisleri yazdıklarını kabul ederler.⁴¹ Meselâ Celâlî, Goldziher (1850-1921) gibi müsteşriklerin aksi iddialarına karşı, hadislerin yazılmasının yasaklanmadığını pek çok rivayetle destekleyerek belirtir. O, Hz. Peygamber'in sağlığında bazı sahâbiler tarafından hadislerin yazıldığını kabul eder ve bununla ilgili Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerine ve bu konudaki Sünnî rivayetlere atıfta bulunur.⁴² Ancak Şia âlimlerinin iddiasına göre, bunlar münferit gayretler olup Hz. Peygamber hayatta iken Sünnet'in tamamının kaydedilmesi anlamına gelmemektedir. Ayrıca Şia âlimleri, Hz. Ömer'in hadislerin yazılmasına ve özellikle kendi halifeliği sırasında çok hadis rivayet edilmesine muhalefetini dile getirerek⁴³ buna mukabil Resûlullah Şia'nın ilk imamı Hz. Ali'ye imlâ ettirmesiyle hadislerin yazılıp tedvîn edildiğini savunurlar.

Öte yandan Celâlî'nin bu konudaki görüşlerinin aksine Hasan Sadr gibi bazı Şii müellifler, Sünnî kaynaklardaki rivayetlere göre Resûlullah'ın sağlığında hadislerin yazılmasının yasaklandığını, bu sebeple Ehl-i sünnet'in tedvîn faaliyetine kendilerinden sonra başladığını iddia ederler. Sadr, bu hususta Ehl-i sünnet'in kendi kaynaklarından deliller zikrederek görüşünü ispat etmeye çalışır.⁴⁴

Ehl-i sünnet âlimlerinin umumiyetle benimsediği görüşe göre, Asr-ı saadet'te hadisler büyük oranda yazılmıştır.⁴⁵ Esasen hadislerin yazımını yasaklayan rivayetler içinde Ebû Said el-Hudrî hadisi hariç diğerlerinin delil olmaya elverişli olmadığı tespit edilmiştir.⁴⁶ Hadislerin yazılmasının yasaklandığı kabul edilse bile bu, genel ve devamlı bir yasak olmayıp Kur'ân'la birlikte aynı sayfaya yazılıp âyetle hadisin karıştırılmasına mani olmaya yöneliktir. A'zamî'nin tespitine göre elli iki

³⁹ Sadr, *Tesîsü's-Şia li ulûmi'l-İslâm*, s. 222. Aslında Ebû Râfi'nin yaptığı, hadis tedvîni olmayıp Cemel, Sıffin gibi savaşlarda Hz. Ali'nin yanında yer alan taraftarlarının isimlerini kaydetmekten ibarettir.

⁴⁰ Itr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadis*, s. 45.

⁴¹ Celâlî, *Tedvinü's-sünneti's-şerife*, s. 520.

⁴² Seyyid Muhammed Rıza el-Celâlî, *Tedvinü's-sünneti's-şerife*, s. 87-91.

⁴³ Celâlî, *Tedvinü's-sünneti's-şerife*, s. 531.

⁴⁴ Seyyid Hasan Sadr, *Te'sîsü's-Şia li ulûmi'l-İslâm* (Tahran: Menşürâtü'l-a'lemî, ts.) s. 284.

⁴⁵ Itr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadis*, s. 45.

⁴⁶ Bu konuda bir araştırma için bk. Ahmet Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1998-1999), sayı: 16-17, s. 100.

HADİS KAYNAKLARINI POLEMİK VE TENKİT MAKSATLI OLARAK KULLANMASI

civarında hadis yazan sahâbenin varlığı⁴⁷ ve Allah Resûlü'nün "Ebû Şah için yazımız"⁴⁸ örneğinde olduğu gibi bizatihi bazı hadisleri yazdırması; yasağın muvakkat, şartlı ve belli bir amaca matuf olduğu, genel bir yasağı ifade etmediğini göstermektedir.

2. Şii müelliflerin Ehl-i sünnet hadis kaynaklarını kullanma sebepleri

Yukarıda Şia'nın Ehl-i sünnet'e ait *Kütüb-i Sitte*'yi ve diğer hadis mecmualarını muteber saymadıklarını belirtmiştik. Ne var ki Şii ulemâ eserlerinde, Hz. Ali'nin imâmetine delâlet eden, mevlâ hadisi, Gadîr-i Hum hadisi; on iki imama delâlet eden hadisler, sefine hadisi, mehdî hadisi, tayr hadisi gibi Ehl-i sünnet kaynaklarında da geçen hadisleri davalarını ispat sadedinde nakletmekten çekinmezler. Meselâ Şii muhitte yetişen İzzüddîn el-Hüseyn b. Abdüssamed el-Âmilî (ö. 984/1576), *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*'ının imamları ele aldığı kısmında Ehl-i sünnet kaynaklarına bol miktarda atıfta bulunmaktadır.⁴⁹ Bu noktada söz konusu hadis mecmualarını sahih kabul etmediklerine göre, Şia âlimlerinin bunlardan niçin ve özellikle hangi konularda hadis naklettikleri sorusu önemlidir.

Şia'nın Ehl-i sünnet hadis külliyatına atıfta bulunmalarının ve onlardan birtakım hadisleri delil göstermelerinin temel sebebinin en basit ifadesiyle kendi iddialarını desteklemek ve bunları Ehl-i sünnet kaynaklarına da doğrulamak olduğu ifade edilebilir. Bu sebeple itikâdî, fikhî ve diğer hususlarda Ehl-i sünnet'e aykırı düşen görüşlerinde, kendi düşüncelerinin sahih olduğunu ortaya koyabilmek için Şia âlimlerinin Ehl-i sünnet kaynaklarından delil zikretmekte tereddüt etmedikleri göze çarpmaktadır. Bu durumda Sünnî kaynaklarda Şia'nın görüşleri ile paralellik arz eden rivayetler varsa bunlara başvurulabildiği sonucu çıkmaktadır. Aşağıda bunlar müstakil başlıklar altında değerlendirilecektir.

3. Şia'nın Ehl-i sünnet kaynaklarından delil getirdiği konu ve hadisler

Bu kısımda çalışmamızın hacmini de düşünerek, Kur'an'da Ehl-i beyt'le ilgili tathîr âyeti,⁵⁰ mülâane âyeti,⁵¹ it'am âyeti⁵² gibi hususlarla ilgilenmeyip daha çok Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında Şia rivayetleri ile benzerlik gösteren ve Şii müellifler tarafından delil olarak iktibas edilen rivayetlere odaklanacağız. Bunların önce Şia, ardından Ehl-i sünnet hadis kaynaklarındaki yerlerine işaret edecek ve sonunda bir değerlendirme yapacağız.

⁴⁷ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-hadis'in-nebevî ve târihi tedvînih* (Beirut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1413/1992), 1: 92-142.

⁴⁸ Buhârî, "Diyât", 8; Müslim, "Hac", 447; Ebû Dâvud, "Menâsik", 89.

⁴⁹ Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1: 351-366.

⁵⁰ el-Ahzâb 33/33.

⁵¹ Âl-i İmrân 3/61.

⁵² "Onlar, kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler" (el-İnsân 76/8).

a. Mevlâ hadisi

Şîa'ya göre Resûlullah (s.a.v.) Veda haccı dönüşünde Hum kuyusu denilen mevkide⁵³ ashâbını toplayıp “*Ben kimin mevlâsı isem Ali onun da mevlâsıdır*”⁵⁴ buyurarak onlara Hz. Ali'nin herkesin mevlâsı/efendisi olduğunu ilan etmiş ve kendilerinden onun *velâyet ve imâmetini* kabul etme hususunda ahit almıştır. Şîa âlimleri, bazı Ehl-i sünnet kaynakları tarafından da doğrulanan bu rivayete, Hz. Ali'nin imâmetini delillendirmek üzere sık sık atıfta bulunmaktadır.⁵⁵ Onlara göre sabit ve mütevâtir olan⁵⁶ mezkûr hadise rağmen pek az sahâbî hariç ashâb, Allah Resûlü'ne o hayatta iken verdikleri bu sözü tutmamışlar, imâmet hakkı olmasına rağmen Hz. Ali'nin yerine Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ı halife seçerek hem onlara bey'at edenler hem de seçilenler fıska düşmüşlerdir. Bu durumda ilk üç halife gâsıptır.⁵⁷

⁵³ Mekke ile Medine arasındaki Cuhfe mevkiine 4 km. kadar uzaklıkta bir yer olup Şîa, Allah Resûlü'nün hac dönüşü (18 Zilhicce 10/17 Mart 632) Hz. Ali'nin imâmetini bütün ashâbına burada ilan ettiğini savunmakta, ayrıca bu olaya ve mevkiye Şii gruplar nezdinde çok önem atfedilmektedir. Bk. Ethem Ruhî Fiğlalı, “Gadir-i Hü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1988), 13: 279-280.

⁵⁴ Küleyni, *el-Kâfi*, 1, 287; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk, *Men lâ yahdurühül-fakih*, Beyrut: Âlemi li'l-matbûât, 1406/1986) I, 229; Tûsi bu rivayeti “...*Ben kimin velîsi isem Ali de onun velîsidir, ben kimin nebîsi isem Ali onun emîridir*...” ziyadesi ile kaydetmiştir. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali, *Tehzîbü'l-ahkâm*, thk. es-Seyyid Hasan Horsan (Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1944), 3: 144. Rivayetin Ehl-i sünnet kaynakları için bk. Tirmizî, “Menâkub”, 20; “İbn Mâce, “Mukaddime”, 11; Ali b. Hüsâmiddin b. Abdilmelik b. Kadihân Hindî el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, thk. Bekrî Hayyânî ve Saffe es-Sakâ (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401/1981), 13: 134; Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Câmiu'l-ehâdis*, tahrir Ali Cuma vd. 5: 492; 6: 266.

⁵⁵ Bk. Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1: 358-359. Ayrıca o; mübâhale âyeti (Âl-i İmrân 3/61) bağlamında Hz. Ali'nin Allah'a ve Resûlü'ne en sevimli kişi ve ilim şehrinin kapısı olduğu gibi rivayetleri, Sünnî kaynaklara da atıfta bulunarak nakleder. Ancak onun şâhid olarak gösterdiği kaynaklarda kendisinin delil sadedinde zikrettiği rivayetler yer almamaktadır (Bk. Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1: 358-361). Meselâ “İlimde Hz. Âdem'e, fehimde Nûh'a, zühdde Zekerîyya ve Yahya'ya, (kâfirlere karşı) katı olmakta Mûsâ'ya ve ibadette İsa'ya bakmak isteyen Ali'ye baksın” rivayeti Beyhakî'nin eseri *es-Sünenü'l-Kübrâ* olarak bilindiği hâlde *Sahîh*'inde zikredildiği belirtilmiştir. Ancak bu rivayeti mezkûr eserde tespit edemedik. Muhakkik ise dipnotta Ebû Mansûr et-Tusterî'nin *İhkâkü'l-hak ve izhâkü'l-bâtıl*'i ile Beyhakî'nin *Fezâilü's-sahâbe*'sini kaynak göstermektedir. Bk. Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1: 361. Ayrıca Âmilî; Ehl-i sünnet kaynaklarında geçtiğini iddia ettiği bazı rivayetleri, meselâ “*Onlar en hayırlılardır*” (el-Beyyine 97/7) âyeti ile ilgili olarak Hz. Ali'nin Resûlullah'tan (s.a.v.) sonra en hayırlı kişi olduğunu, ayrıca Şîa'sının da bu âyette kastedilen kimseler olduğunu ifade etmekte ve tam kaynak zikretmeden “bazı Ehl-i sünnet tefsirleri” ifadesini kullanmaktadır. Muhakkik ise Süyûtî'nin *ed-Dürü'l-mensûr*'u ile Şevkânî'nin *Fethu'l-kadir*'ini kaynak göstermektedir (Bk. Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1: 363). Ancak ilgili kaynaklarda da böyle bir rivayet tespit edemedik.

⁵⁶ Bk. Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1: 358.

⁵⁷ Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1: 353. Şîa âlimleri, kendinden önceki üç halifeye bey'at eden Hz. Ali'nin durumu ile ilgili olarak, onun *takyye* uyguladığını, zira kendisini destekleyecek yeterli sayıda taraftarının olmadığını ifade ederek bu sorunu aşmaya çalışmaktadırlar.

İsnâaşeriyye İmâmiyye'sine göre, imamın belirlenmesi, insanların seçimi ile değil ilâhî tensiple olur; öyle ki Hz. Ali ve onun soyundan gelen on bir masum imam, Allah tarafından belirlenmiştir. İsnâaşeriyye İmâmiyye'sinin temel aldığı görüş, Allah Teâlâ'nın bu kadar önemli bir meseleyi insanların takdir ve seçimine bırakmayacağıdır. İsnâaşeriyye'ye göre Hz. Ali'nin ve onun soyundan gelen mâsum imamların bu haklarını teslim etmeyenlerin -ister sahâbî olsun isterse müteakip nesilden olsun- imanları problemlidir. Ne var ki imamların sayısının on iki olduğu, sadece İsnâaşeriyye'ye (Ca'feriyye/Kat'iyye) göredir. Meselâ İsnâaşeriyye, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in (ö. 94/712) oğlu Muhammed el-Bâkır'ı (ö. 114/733) imam olarak tanırken İmâmiyye'nin diğer kollarından olan Zeydiyye, Zeynelâbidîn'in diğer oğlu Zeyd'i (ö. 122/740) imam olarak kabul eder. Keza İmâmiyye'nin diğer kolu İsmâliyye altıncı imam Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) oğlu Mûsâ el-Kâzım (ö.183/799) yerine İsmail b. Ca'fer'i (ö. 138/755-56 [?]) yedinci ve sonuncu imam olarak tanır. İmâmiyye'nin diğer bir kolu olan Eftahiyye ise Ca'fer es-Sâdık ile oğulları Abdullah b. el-Eftah (ö. 149/766) ve kardeşi İmam Mûsâ el-Kâzım'ın arasında, el-Kâzım'dan önce Abdullah'ın imam olduğunu kabul eder. Bütün bunların anlamı, imamların "on iki" olduğuna dair görüşü sadece İsnâaşeriyye İmâmiyye'sinin benimsediğidir. Başka bir ifade ile söz konusu on iki imamın ilâhî tayinle belirlendiği iddiası, İsnâaşeriyye'ye aittir. İmâmiyye'nin diğer kolları da aynı görüşü benimsemiş olsaydı imamların sayısı ve kimliğinde problem yaşanmazdı. Ancak İsnâaşeri ulemâ, buna "diğer kollar haktan sapmışlardır" şeklinde cevap verebilirler. Ne olursa olsun, böyle bir kat'iyyet olsa idi İmâmiyye içinde en azından Zeynelâbidîn'den hemen sonra bölünme olmaması gerekirdi.

Özetle ifade edersek Mevlâ hadisi, Hz. Ali'nin Allah Resûlü ve ümmeti nezdindeki mevkiine ve faziletine delâlet etmekte olup bunun Şia'nın iddia ettiği üzere velâyet ve imâmetle alâkası bulunmamaktadır. Tirmizi'nin (ö. 279/892) "hasen - sahih" diye nitelendirdiği⁵⁸ bu hadisin anlamı "Ali'ye muhabbet beslemek, ona düşmanlık etmekten uzak durmak"tır. Nitekim sahâbe bu hadisi böyle anlamıştır. Hz. Ömer bunu, "Ey Ali! Bütün mü'minlerin mevlâsı oldun, mübarek olsun!"⁵⁹ diyerek ifade etmiştir. Ayrıca bu hadis, Ali'nin hilafetine delâlet etseydi fesahat sahibi olan Hz. Peygamber, ashâbına bu kadar önemli bir hususu kesinlikle mücmel bir tarzda değil açıkça ifade ederdi. Hz. Ali'yi Yemen'e gönderdiğinde, ashâbdan bazılarının Ali hakkındaki şikâyetlerine vâkıf olunca Resûlullah'ın bu hadisi irad etmiş olması⁶⁰ da bu mânayı teyit etmektedir. Nitekim Hz. Ali'nin "Be-

⁵⁸ Tirmizî, "Menâkıb", 1.

⁵⁹ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-hadis, 1416/1995), 4: 28.

⁶⁰ Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-azim*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Daru tayyibe li'n-neşr ve't-tevzi', 1420/1999), 5: 227.

ni ancak mü'min sever ve bana ancak münafık buğzeder"⁶¹ sözü aynı mânayı teyit etmektedir.

b. Vasî hadisi

İsnâaşeriyye İmamiyyesi Hz. Ali'nin velâyetini (imâmet)⁶² savunarak onu Allah'ın seçtiğini⁶³ ve Resûl-i Ekrem tarafından vasî⁶⁴ olarak ilan edildiğini iddia eder. Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinin özellikle *Kitâbü'l-hucce* bölümündeki rivayetlere bakılırsa Allah Teâlâ, bütün peygamberlerden Hz. Ali'nin velâyetine dair mîsak almış, onlar da Ali'nin vasî olduğuna şahitlik etmişlerdir.⁶⁵ Yukarıda da vurgulandığı üzere, İsnâaşeriyye'nin iddiasına göre hakkındaki naslara binaen Hz. Ali'nin vasî olduğu Gadîr-i Hum'da ve başka yerlerde Resûl-i Ekrem tarafından ashâbına ve ümmete açık bir şekilde ilan edilmiştir. Bu durumda Hz. Ali ve onun neslinden gelen on bir imamın dışındaki şahısların (ilk üç halife gibi) halifelikleri ve diğer İmâmî fırkalar açısında başkalarının imâmeti İsnâaşeriyye'ye göre meşrû değildir.⁶⁶

Allah Resûlü'nün Hz. Ali'yi Tebük Gazvesi sırasında Medîne'de vekil olarak bıraktığı doğrudur. Ancak Resûl-i Ekrem, bazı rivayetlere göre, aynı gazve münasebetiyle Medine'de kalanlara namaz kıldırarak üzere İbn Ümmü Mektûm'u (ö. 15/636) da vekil olarak bırakmıştır.⁶⁷ Bu durum onun halife olmasını gerektirmez.

Şia kaynaklarında iddia edildiğine göre Allah Resûlü, Hz. Ali hakkında "Bu benim kardeşim, vasîm ve halifemdir"⁶⁸ buyurmuştur. Şii araştırmacı Muhâmî, bu rivayeti teyit için Ehl-i sünnet kaynaklarına atıfta bulunmaktadır.⁶⁹ O, "Her nebînin

⁶¹ Müslim, "İman", 33; Nesâî, "İman", 20; İbn Mâce, "Sünne", 11; Müsned, 2: 71; Tûsî, *Emâli*, s. 130; Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1: 365.

⁶² Burada velâyet, imâmet anlamındadır.

⁶³ İsnâaşeriyye âlimlerinin yorumlarına göre, el-Mâide 5/67'de Hz. Ali'nin imâmetini ilan etmeyi insanların tepkisinden çekinerek geciktirmemesi konusunda Resûlullah (s.a.v.) uyarılmış, el-Mâide 5/3'te ise Ali'nin imâmeti ilan edilerek din kemâle ermiştir. Bk. Ebü Ali Emînü'l-İslâm el-Fazl b. el-Hasen Tabersî, *Mecma' u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-ulûm, 1427/2006), 3: 313.

⁶⁴ *Vasîlik* İslâm öncesi Arapların yabancı olduğu bir kavram değildi. Bk. Fiğlalı, *İmâmiyye Şiâsi*, s. 145.

⁶⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 278-279; krş. Tûsî, *Emâli*, s. 115.

⁶⁶ Ca'fer b. Muhammed b. Hüseyin Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs ve'l-ahkâm fi ilmi'd-dirâye* (Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1425/2004), s. 202-203.

⁶⁷ Ebü Dâvûd, "Salât", 42; Müsned, 20: 307; Abdürezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-ilmî, 1983), 2: 394. Allah Resûlü'nün Muhammed b. Mesleme'yi (Sibâ' b. Urfuta ve İbn Ümmü Mektûm'un adı da geçer) Ehl-i beyt'ini koruma hususunda umumi vekil olarak görevlendirdiği zikredilir. İsmail Yiğit, "Tebük Gazvesi", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 286. XL, 286.

⁶⁸ Ahmed Hüseyin Ya'kub Muhâmî, *Nazariyye adâleti's-sahâbe ve'l-merciyeti's-siyâse fi'l-İslâm* (b.y, Merkezül-ebhâsîl'akâdiyye, ts), s. 368.

⁶⁹ Müsned, 5: 41; Ebü Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Târihu't-Taberî: Târihu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1987), 2: 319; Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Halil Me'mun Şiha (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2002/1422), 2: 62.

HADİS KAYNAKLARINI POLEMİK VE TENKİT MAKSATLI OLARAK KULLANMASI

*vasîsi ve vârisi vardır; benim vasîm ve vârisim Ali'dir*⁷⁰ mealindeki rivayetle ilgili olarak İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târihu Dımaşk*'ını,⁷¹ Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Mizânü'l-i 'tidâl*'ini kaynak olarak vermekte ise de Elbânî (1914-1999) bu rivayetin mevzu olduğunu ifade etmiştir.

Şia, Ehl-i sünnet kaynaklarında da geçen Allah Resûlü'nün Hz. Ali'ye hitaben "*Hârun'un Mûsâ yanındaki mevkii gibi, benim yanımda aynı konumda olmaya razı değil misin?*"⁷² buyurmasını, Ali'nin Resûlullah'tan sonra onun halifesi ve imam olduğu şeklinde yorumlamıştır.⁷³ Mûsâ (a.s.) Tûr Dağı'na çıkarken İsrailoğulları'nın başına kardeşi Hârun'u (a.s.) bırakmıştır; Resûl-i Ekrem bu hâdiseye atıfta bulunmaktadır. Mesele bundan ibarettir.

Allah Resûlü, inen bir âyeti tebliğ etmek üzere hicrî IX. yılda Hz. Ali'yi, o sene hac emîri olan Hz. Ebû Bekir'e yetiştirerek henüz nâzil olmuş Tevbe/Berâe sûresinin ilk 30 veya 40 âyetini tebliğ etmek üzere Mina'ya göndermiştir. Bu âyetlerde Müslümanlarla müşriklerin hacda bir arada bulunamayacakları, Kâbe'nin artık çıplak tavaf edilemeyeceği gibi hükümler bulunuyordu.⁷⁴ Resûlullah'ın bu tür görevlerle görevlendiği pek çok sahâbî vardır; bu tür görevlendirmeler görevlendirilen kişiyi vasî yapmaz. Allah Resûlü'nün Mescid-i Nebevî'ye namaz kıldırmak için çıkamadığı sırada Hz. Ebû Bekir'i namazı kıldırmak üzere görevlendirmesi, hac emîri yapması,⁷⁵ Hz. Osman'ı Mekkelilerle görüşmek üzere temsilci olarak göndermesi⁷⁶ gibi hususları dikkate alarak Ehl-i sünnet hiçbir zaman söz konusu sahâbîlerin Resûlullah'tan sonra halife olacakları şeklinde yorumlamamıştır.

Şia'nın iddia ettiği şekilde Gadîr-i Hum'da Ali'nin vasî olduğu ve imâmeti binlerce sahâbînin huzurunda, ayrıca müteaddit defalar çeşitli yerlerde ilan edilmiş olsa idi ashâb, Resûlullah'ın vefatından sonra kimin halife seçileceği konusunda ihtilafa düşmezler; ensâr halifenin kendilerinden, muhacirler ise Kureyş'ten olması gerektiğini ileri sürmezler ve bu hususta tartışma yaşanmazdı. Meramını belîğ bir tarzda ifade etmekle muttasıf olan Hz. Peygamber, açıkça bildirdiği hâlde onlara

⁷⁰ Muhâmî, Nazariyye adâleti's-sahâbe, s. 243.

⁷¹ Ebû'l-Kâsım Ali b. El-Hasan İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Umerî (b.y., Dâru'l-fikr 1415/1995), 42: 392; Ebû Abdillâh Şemsüddin ez-Zehebî, *Mizânü'l-i 'tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1382/1963), 2: 373.

⁷² Ma'mer, *Câmî* (Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-ilmî, 1403), 11: 226; Buhârî, "Ashâbü'n-nebî", 10; "*Şu kadar var ki benden sonra peygamber gelmeyecektir*", Müsned, 2: 248; İbn Mâce, "Mukaddime", 11.

⁷³ Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1: 360.

⁷⁴ Fiğlah, *İmâmîyye Şiâsi*, s. 70-71.

⁷⁵ Allah Resûlü hicrî 9 (631) 'da 300 sahâbînin başına onu hac emîri tayin etmiş, kendisi ise hacca gitmemiştir.

⁷⁶ Hz. Osman, Zâtürrika' ve Züemer gazvelerine çıkıldığında Medine'de Resûl-i Ekrem'e vekâlet etmiş, Hudeybiye Antlaşması öncesinde onun elçisi olarak Mekke'ye gitmiştir.

itaat etmediler denirse bu, adalet ve faziletleri âyetle⁷⁷ ifade edilen ashâba yapılabilecek en ağır ithamlardan biridir.

Kısaca ifade etmek gerekirse vasîlik, İbn Sebe gibi kişilerin İslâm'a dâhil ettiği, ayrıca dinî bir temeli olmadığı ve İslâm'ın genel ilkelerine uymadığı için Ehl-i sünnet âlimleri tarafından benimsenmeyen Şîî bir görüşten ibarettir.

c. Kırtas hâdisesi

Ehl-i sünnet ve Şîa kaynaklarında müştereken geçen rivayetlere göre, Allah Resûlü'nün vefatı öncesinde ve hastalığı sırasında çevresindeki ashâbından bir kâğıt ve kalem isteyip kendisinden sonra hak yoldan sapmamaları için vasiyet yazacağını ifade ettiği,⁷⁸ bazı sahâbilerin kâğıt ve kalem getirilmesi görüşünde iken, Hz. Ömer'in Resûlullah'ın hastalığının tesiriyle bunu istediğini, Allah'ın kitabı ve Sünnet varken onun bu vaziyet altında bir vasiyet yazmasına ihtiyaç olmadığını ifade ederek bu talebin yerine getirilmesini engellediği iddia edilmiştir. Resûlullah'ın yanında münakaşa ve gürültü artınca Allah Resûlü, "Bir peygamberin yanında niza yaraşmaz" buyurup onları dışarı çıkarmıştır.⁷⁹

Şîa'nın iddiasına göre Hz. Peygamber, kağıt (yazı malzemesi) getirilse idi aslında Hz. Ali'nin kendisinden sonra halife olacağını yazacaktı; ne var ki Ehl-i beyt düşmanları buna fırsat vermediler. Hâlbuki Resûl-i Ekrem, bunu şifâhen de söyleyebilirdi. Hastalığı öncesinde bunu açıkça ilan edebilir, hastalığı sırasında namaza çıkmadığında yerine Hz. Ali'yi namazda imam olarak görevlendirebilir, bunu son ana bırakmayabilirdi. Dolayısıyla kırtas hâdisesi isabetsiz bir şekilde Şîa'nın Hz. Ali'nin vasîliğine yorumladığı rivayet ve hâdiselerdendir.

d. Sekaleyn hadisi

Şîa'nın Ehl-i beyt'in dindeki yerine ve imâmete delil olarak kullandığı rivayetlerden biri de Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında da geçen ve "iki ağır ve değerli şey" anlamına gelen *sekaleyn hadisi*dir. Bu hadise göre Hz. Peygamber, "Size onlara sarıldığımız sürece sapsamayacağımız iki şey bırakıyorum: Allah'ın kitabı ve Ehl-i beyt'im (itra). Latîf ve Habîr olan (Allah) bana bu ikisinin havzımda bana, kavuşuncaya kadar birbirlerinden ayrılmayacakları sözünü verdi..."⁸⁰ buyurarak Ehl-i beyt'i Kur'an'la birlikte temessük edilmesi gereken diğer bir unsur olarak takdim etmiştir.

⁷⁷ et-Tevbe 9/100. Şîa âlimleri, ashâbın faziletine delâlet eden âyetlerin onların ilk hâlleri ile ilgili olduğunu, fiska düştükleri dönemi kapsamadığını iddia etmişlerdir.

⁷⁸ Şîa kaynaklarında on iki imam "Halifelerim ve vasîlerim on ikidir: Bunların ilki Ali, sonuncusu yeryüzünü adaletle dolduracak olan evladım mehdidir..." şeklinde geçmektedir. Bk, Mirza Habîbullah el-Hâşimî Hûi, Minhâcül-berâa fi şerhi Nehcül-belâga, thk. Ali Âşur (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 2003/1424), 16: 38.

⁷⁹ Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer İbnü'l-Verdi, *Târîhu İbni'l-Verdi = Tetimmetül-Muhtasar fi ahbari'l-beşer* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1: 129.

⁸⁰ Küleyni, el-Kâfi, 2: 232. Diğer bir rivayet "Ben sizin aranızda iki şey bırakıyorum, onlara sarıldığımız müddetçe sapıklığa düşmezsiniz. Bunlar Allah'ın kitabı ve Ehl-i beyt'im olan itretimdir. Ey

HADİS KAYNAKLARINI POLEMİK VE TENKİT MAKSATLI OLARAK KULLANMASI

Hüseyin Âmilî (ö. 984/1576), bu hadisin Ehl-i sünnet kaynaklarından *Müsned*'de ve *Sahih-i Müslim*'de üçer farklı isnadla, ayrıca Sa'lebî'nin *Tefsir*'inde nakledildiğini belirtir.⁸¹ İsnâaşerîyye'nin yorumuna göre, ümmetin sarıldıkları sürece sapmayacaklarını ifade ettiği itra/Ehl-i beyt'in Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin ile bunların soyundan gelecek olan diğer imamlardan ve onların evladından ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Çağdaş Şii araştırmacı Celâlî, Kur'an'ın ve Ehl-i beyt'in birbirlerinden kıyamete kadar ayrılmayacaklarına dair Allah Resûlü'nün yukarıda kaydettiğimiz sözünü, büyük bir kalabalığın toplandığı Arafat'ta, Gadir-i Hum'da ve vefatına yakın hastalığı sırasında irad ettiğine dair rivayetler olduğunu, bunların ise muhtelif yerlerde tekrar etmiş olmasıyla telifinin kabil olduğunu İbn Hacer el-Mekki'nin görüşü⁸² olarak nakledep⁸³ bu rivayetin bağlayıcı ve vâzih olduğuna dair deliller zikreder. Resûl-i Ekrem'in Ehl-i beyt yerine Sünnet'i bıraktığını ifade eden hadislerin daha sahîh olduğu ileri sürülüp budlar delil alınsa dahi bunun Ehl-i beyt'e uyulmasına mani olmadığını belirtir.⁸⁴ Zira Sünnete uymak, Ehl-i beyt'e uymaktır. Zira bazıları mütevâtir pek çok hadis Ehl-i beyt'e tabi olunmasını emretmektedir.

Ancak bu rivayet, Ehl-i sünnet kaynaklarında iki farklı şekilde yer almaktadır: Allah Resûlü'nün ümmetine bıraktığı iki şeyin ilki, bütün rivayetlerde müşterek olarak zikredilen "Allah'ın kitabı", diğeri ise bazı rivayetlerde "Sünnet", bazılarında ise "itra⁸⁵/Ehl-i beyt"tir.⁸⁶ Tabii olarak Şîa âlimleri davalarını ispat için Ehl-i sünnet

İnsanlar! Dinleyin! Şüphesiz ki Allah'ın mesajını size ulaştırdım. Sizler cennetteki havuzun başında yanıma geleceksiniz. Ben, sekaleyn hakkında nasıl bir tavır takındığınızı size soracağım. Sekaleyn, şanı yüce olan Allah'ın kitabı ve Ehl-i beyt'imdir" şeklindedir. Bk. Küleyni, el-Kâfi, 1: 177; Tüsi, Emâli, s. 254; ayrıca bk. Seyyid Muhammed Rıza el-Celâlî, Tedvînu's-sünneti'ş-şerife (Mektebü ilâmi'l-a'lemî 1413), s. 114. Celâlî; İbn Sad'ın et-Tabakât'ı, Ahmad b. Hanbel'in Müsned'i, Taberânî'nin Mu'cemleri gibi Ehl-i sünnet kaynaklarında bu rivayetin yer aldığına işaret eder. Ayrıca o, mezkûr rivayetin İmâmîyye dışında Zeydî, İsmailî kaynaklarda da geçtiğini ve mütevâtir olduğunu ilave eder. Celâlî, Tedvînu's-sünneti'ş-şerife, s. 114-115.

⁸¹ Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1: 353.

⁸² Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Savâiku'l-muhrika alâ ehli'l-rafzi ve'd-dalâl ve'z-zındıka*, thk. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî, Kâmil Muhammed (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1997), 2: 440.

⁸³ Celâlî, *Tedvînu's-sünneti'ş-şerife*, s. 118-119.

⁸⁴ Celâlî, *Tedvînu's-sünneti'ş-şerife*, s. 124.

⁸⁵ Soy, akraba ve aşiret.

⁸⁶ Müsned, 17: 170; Tirmizî, "Menâkıb", 32; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebî Şeybe, *Müsnedü İbn Ebî Şeybe* (Riyad: Dâru'l-vatan, 1997), 6: 309; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basrî Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhar = Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetül-ulûm ve'l-hikem, 1994/1415), 10: 232; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1411/1990), 3: 118, 219. Bünyamin Erul, bu konudaki rivayetleri değerlendirmiş ve rivayetlerdeki çelişkinin açık olduğu, Dinin kaynağına taalluk eden bu kadar önemli bir konuda Allah Resûlü'nün farklı farklı şeyler söylemesinin çok düşük bir ihtimal olduğu kanaatine varmıştır. Bk. Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Bize Bıraktığı Miras "Kitab ve Sünnet" Bırakıldığını İfade Eden Rivayetlerin Tedkiki", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/1 (2007), s. 9-33.

kaynaklarında “itra/Ehl-i beyt şeklinde zikredilen rivayeti iktibas etmekle yetinmektedirler.

e. Kisâ hadisi/Ehl-i abâ

Şîa kaynaklarında Ehl-i beyt’i ifade etmek üzere Âl-i abâ,⁸⁷ Ashâbü’l-abâ, Ashâbü’l-kisâ, Ehlü’l-kisâ, Hamse-i âl-i abâ, Pençe-i âl-i abâ” gibi terimler de kullanılmıştır. Ayrıca Şîa, Ehl-i sünnet’ten farklı⁸⁸ bir şekilde, Ehl-i beyt’i “dar anlamda” olarak Ehl-i abâ’dan (Hz. Peygamber, Fâtıma, Ali, Hasan ve Hüseyin) ibaret sayar.⁸⁹ Celâlî ise İmâmiyye Şîası’na göre Ehl-i beyt’in on iki imamdan olduğunu ifade eder.⁹⁰ Bundan dolayı Ehl-i sünnet’in benimsediği görüşten farklı olarak Ezvâc-ı tâhirat’ın yanı sıra, Âkil ve İbn Abbas ile bunların soyundan gelenleri Ehl-i beyt içinde mütalaa etmez.

Hz. Peygamber; Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin’i abası içine alarak “*Allah’ım! Bunlar benim ehl-i beytim*” buyurmuştur.⁹¹ Bu rivayet her iki mezhebin kaynaklarında müştereken geçer. Şöyle ki Allah Resûlü’nün Ehl-i beyt’e çok önem verdiği ve ümmetine Ehl-i beyt’ini tavsiye ettiği ifade edilmiş, Allah Teâlâ’nın da Hz. Peygamber’i tasdik etmek için Ahzâb süresinin 33. âyeti indirdiği ve bu âyet nâzil olduktan sonra Hz. Peygamber’in Ali, Hasan, Hüseyin ve Fâtıma’yı eşi Ümmü Seleme’nin evinde bir örtünün altına alarak “*Allah’ım! Her peygamberin ehli ve yakınları vardır. Benim yakınlarım ve ehlim de bunlardır*” dediği, bu sözü duyan Ümmü Seleme’nin: “Ben senin ehlin değil miyim?” şeklinde soru yönelttiği ve bu soruya da Hz. Peygamber’in: “*Sen mutlaka hayırlı bir makama sahipsin; fakat benim ehlim ve yakınlarım bunlardır*” ifadeleriyle cevap verdiği nakledilmiştir.⁹² Bazı Şîi kaynaklarda yer alan

⁸⁷ Kisâ; aba, elbise ve örtü gibi anlamlara gelmektedir.

⁸⁸ Ehl-i beyt tabiri hakkındaki görüşler ise üç maddede özetlenebilir:

a. Dar anlamda Ehl-i beyt, Ehl-i âbâdır.

b. Ehl-i beyt’e Ezvâc-ı tâhirat da dâhildir.

c. Ehl-i beyt, sadaka almaları haram kılınan Ebû Tâlib, Akil, Ca’fer ve Abbas’ın ailesine mensup olanlar yanında Abdullah b. Mes’ud ile Selmân-ı Fârisî gibi sahâbileri de kapsamaktadır (Buhari, “Fezâilü’l-ashâb”, 27; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 37; Tirmizî, “Zekat”, 25). Geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, “Ehl-i Beyt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 498-501 (İstanbul: TDV Yayınları 1994),10: 499.

⁸⁹ “*Ey ehl-i beyt! Allah sizden ricisi giderip sizi tathîr etmek istiyor*” mealindeki âyetin sıyak ve sibâkı, Ezvâc-ı tâhirat’tan söz etse de mezkûr âyetteki zamirin cem’i müzekker olarak “anküm” şeklinde gelmesi, âyetin sebep-i nüzûlü ve Sünni kaynaklarda da geçen *Ehl-i âbâ hadisi* gibi delillere dayanarak Şîi müfessirler, söz konusu âyetin umum değil husus ifade ettiğini iddia etmektedirler. Bk. Seyyid Muhammed Hüseyin el-Hüseyinî Celâlî, *Dirâyetü’l-hadîs*, thk. Seyyid Muhammed Cevad el-Hüseyinî (Beirut: Müessesetü’l-â’lâmi li’l-matbûât, 1435/2004), s. 26; Diğerlerinin de Ehl-i beyt’e dâhil olduklarını iddia edebilmek için ayrıca delil gerektiğini belirtir. Celâlî, *Tedvînü’s-sünneti’ş-şerîfe*, s. 125.

⁹⁰ Celâlî, *Tedvînü’s-sünneti’ş-şerîfe*, s. 125.

⁹¹ Sadûk, *el-Emâlî*, s. 473; Tûsî, *el-Emâlî*, s. 548; Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksud Ali Meclisî, *Bihârü’l-envârî’l-câmia li-dürevi ahbârî’l-eimmeti’l-athâr* (Beirut: Müessesetü’l-vefâ, 1983/1403), 10: 141, 425 (Şîa Şâmîle); Müsned, 28: 195; Tirmizî, “Tefsîr”, 44; “Menâkıb”, 134.

⁹² Tirmizî, “Tefsîr”, 4; “Menâkıb”, 32, 60; Müsned, 4: 107.

HADİS KAYNAKLARINI POLEMİK VE TENKİT MAKSATLI OLARAK KULLANMASI

rivayetlere bakılırsa örtünün altında Cebrail (a.s.),⁹³ zayıf bir rivayete göre Mikâil de bulunmaktadır⁹⁴ ve hâdise Hz. Fâtıma'nın evinde gerçekleşmiştir.

Hüseyin Âmilî, ilgili âyetin Resûlullah'a Ümme Seleme'nin evinde iken indiğini; Resûlullah'ın Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i çağırıp onları kisâ'nın içine aldığını, Ali'nin de Resûlullah'ın arkasında olduğunu ve Resûlullah'ın “*Allahım! Bunlar benim Ehl-i beytimdir. Onlardan pisliği gider, onları tertemiz yap*” şeklinde dua ettiğini Buhârî'nin ve Müslim'in *Sahih*'lerini,⁹⁵ Tirmizî'nin Sünen'ini,⁹⁶ Humeydi'nin *el-Cem'u beyne's-sahihayn*'ini kaynak vererek nakletmiştir.⁹⁷ Ayrıca Mürtezâ el-Askerî, *Hadîsü'l-kisâ fî masâdiri'l-medreseteyn*⁹⁸ adlı eserinde, Kisâ hadisinin her iki mezhebin kaynaklarında nasıl geçtiğine yer vermiştir.

Hüseyin Âmilî, bu âyetin nâzil olmasından sonra altı ay kadar Resûlullah'ın sabah namazına çıktığında Fâtıma'nın kapısına gelerek “*Namaz, ey Ehl-i beyt! şeklinde hitap ettiğine ve “Allah sizden pisliği gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor”⁹⁹ mealindeki âyeti okuduğuna Ahmed b. Hanbel'in Müsned'ini¹⁰⁰ kaynak gösterir.¹⁰¹ Âmilî, Hâkim'in Müstedrek'ine¹⁰² de atıfta bulunarak Müslim'in şartına göre bu rivayetin isnadının sahih olduğunu hatırlatır. Ancak, söz konusu beş kişinin Ehl-i bey'ten olduğunda görüş ayrılığı olmamakla beraber, Kisâ hadisinde yer alan “*Bunlar benim ehl-i beytim*” ifadesi, başka âyette geçen “*Bunlar benim misafirlerim*”¹⁰³ ifadesinde olduğu gibi başkalarının buna dâhil olmadığını göstermez.¹⁰⁴*

f. Sefîne hadisi

Şia'nın kullandığı diğer bir hadis, Ehl-i beyt'i Hz. Nuh'un gemisine benzeten *Sefîne hadisi* olup Şia kaynaklarında “*Ehl-i beyt'imin aranızdaki misâli, Nuh'un gemisi*

⁹³ Tûsi, *Emâlî*, s. 548.

⁹⁴ Sadûk, *Hisâl*, 2: 36; Meclisî, *Bihâr* (Beyrut: Müessesetü'l-vefâ, 1403/1983), 35: 209.

⁹⁵ Söz konusu kaynaklarda bu rivayet mevcut hâliyle yer almamakta ise de Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde (44: 119, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-hadis, Kahire 1416/1995 nüshası) mevcuttur.

⁹⁶ Tirmizî, “Menâkıb”, 32; “Tefsir”, 34. Metin, Tirmizî'ye aittir.

⁹⁷ Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1: 351.

⁹⁸ Mürtezâ el-Askerî, *Hadîsü'l-kisâ fî masâdiri'l-medreseteyn* (b.y., Hâdimü ehl'l- beyt ts.), s. 3, 8, 9, 11.

⁹⁹ el-Ahzâb 33.

¹⁰⁰ *Müsned*, 44: 119 (thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-hadis, Kahire 1416/1995 nüshası).

¹⁰¹ Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, I, 352.

¹⁰² Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 172.

¹⁰³ Hicr 15/68.

¹⁰⁴ Muhammed İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 22: 16.

*gibidir; kim ona binerse kurtulur ve kim ondan uzak durursa boğulur*¹⁰⁵ şeklinde geçmektedir. Ehl-i sünnet kaynaklarında da benzer lafızlarla¹⁰⁶ yer almaktadır.

Hüseyin el-Âmilî, Ehl-i sünnet kaynaklarından Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde de nakledildiğini belirterek¹⁰⁷ bu rivayetin kendisine göre Ehl-i beyt'e sarılmanın önemine ve bu rivayetin gerçekliğine vurgu yapmaktadır.

g. Tevellâ ve teberrâ

Başta Hz. Ali olmak üzere Allah Resûlü'nün Âl-i beyt'ini sevip onların özellikle imâmet anlamındaki *velâyet* ve hilâfetini savunmaya *tevellâ*, velâyetini inkâr eden düşmanlarından uzak durmaya *teberrâ* denilmektedir.¹⁰⁸ Bu iki kavram, dinî ve siyasî otoritenin kaynağını ortaya koymakta ve bu hususta Şîa ile aynı inancı paylaşmayanlara karşı benimsenecek tutumu belirlemektedir.

Şîa, kurbâ ayetine¹⁰⁹ ve Ehl-i sünnet âlimlerinin tasnif ettikleri hadis kaynaklarında geçmeyen ve Allah Resûlü'nün "*Her şeyin bir temeli vardır; İslâm'ın temeli de Ehl-i beyti sevmendir*"¹¹⁰ gibi hadislerine istinaden Ehl-i beyt'i sevmenin imandan bir cüz olduğu ve imâmetin vücûbu görüşünü benimsemiştir.

İslâm tarihinde sapık olarak addedilen Hâricîler ve Nevâsıb gibi birkaç mezhep hariç, Müslümanlar arasında Ehl-i beyt'i sevmeyen yoktur. Doğrusu Ehl-i beyt mensuplarını sevmenin ise imâmetle alâkası yoktur; ne var ki Şîa, diğer hususlarda olduğu gibi bu tür rivayetleri, Ehl-i beyt'in -dar anlamda Hz. Ali ve soyundan on bir imamın- Allah Resûlü'nden hemen sonra gelecek olan ve ilahî tayinle belirlenmiş imam/halife olduklarına delil saymıştır. Yukardaki rivayetler ise esasen imâmete değil, Ehl-i beyt'i sevmeye taalluk etmektedir.

h. On iki halife

Şîa kaynaklarında on iki imam, "*Halifelerim ve vasilerim on ikidir: Bunların ilki Ali, sonuncusu yeryüzünü adaletle dolduracak olan evladım mehdîdir...*"¹¹¹ şeklinde geçmektedir. Ehl-i sünnet kaynaklarında da, mütevâtir olduğu tartışılmalı olsa da,

¹⁰⁵ Sadûk, *el-Emâlî*, s. 269, 349; Tûsî, *el-Emâlî*, s. 104; Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, s. 482.

¹⁰⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 373; 3: 163; Bezzâr, *Müsned*, 11: 329; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Riyad: Mektebetü İbn Teymiyye/Dâru's-sumay'i, 1415/1994), 3: 45, 46; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, thk. Tarık b. Ivazullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kahire: Dâru'l-haremeyn, ts.), 5: 354; 6: 85.

¹⁰⁷ Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1, 353.

¹⁰⁸ Seyyid Muhammed b. Mehdi el-Hüseynî eş-Şirazî, *el-Ğadîru's-Sâni* (Hâdimu ehl-i beyt, ts.) s. 18-19.

¹⁰⁹ eş-Şûrâ 42: 23.

¹¹⁰ Ahmed b. Muhammed el-Berkî, *Mehâsin*, ta'lik ve tashih Seyyid Celâlüddin Hüseyinî (Tahran: Dâru'l- kütübî'l-İslâmiyye 1370/1950), 1: 286.

¹¹¹ Meclisî, *Bihâr*, LI, 71; Murtezâ el-Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn* (Tahran: Müessesetü'l-bi'se, 1406/1986), 1: 216.

HADİS KAYNAKLARINI POLEMİK VE TENKİT MAKSATLI OLARAK KULLANMASI

imamların Kureyş'ten olduğuna yönelik rivayet,¹¹² Şîa'nın en sık başvurduğu rivayetlerdendir. Keza Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) ittifakla naklettikleri "On iki halife gelinceye kadar bu din kâim olur (bazı rivayetlerde on iki halife gelinceye kadar ümmetimin işi devam eder); bunların hepsi de Kureyş'tendir"¹¹³ buyurduğuna taalluk eden rivayeti de Şîa on iki imamın gerçekliğine delil olarak göstermiştir. Ancak Şîa âlimleri, mezkûr rivayette geçen "halife" tabirini "on iki mâsum imam" şeklinde yorumlamışlar,¹¹⁴ halife kelimesi ile aynı manânın, yani on iki imamın kastedildiğini, bu halifelerin Hz. Ali'nin soyundan gelen on iki imam olduğunu belirtmişlerdir. Nitekim Mürtezâ el-Askerî, "on iki halife"ye dair yukarıdaki rivayetle ilgili İmam Buhârî'nin *Sahîh*'i, Ali el-Muttakî'nin (ö. 975/1567), *Kenzü'l-ummâlî*, İbn Hacer el-Heytemî'nin *es-Savâiku'l-muhrika*'sı, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Târihu'l-hulefâ*'sı gibi Ehl-i sünnet kaynaklarına atıfta bulunmaktadır.¹¹⁵

Çağdaş Şîi araştırmacılardan Celâlî on iki imama, Buhârî, Müslim, Tirmizî, Hâkim, Beyhakî gibi Ehl-i sünnet muhaddislerinin eserlerinde zikredilen "on iki halife"nin geleceğine dair rivayeti delil olarak sunmaktadır.¹¹⁶

Ehl-i sünnet kaynaklarında¹¹⁷ da "on iki halife"den bahsedilmektedir. Bazı Şîa âlimleri, on iki imamın sonuncusu olan Mehdi'nin zuhur edeceğine dair Ehl-i sünnet kaynaklarından bilgi nakletseler de bu her zaman onların iddiaları ile örtüşmemektedir. Meselâ bazı Şîi ulemâ bu hususta İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) görüşlerine atıfta bulunmaktadır; ancak onun "on iki halife" hakkındaki yorumu, Şîa âlimlerinin bu konudaki görüşlerini destekler mahiyette değildir. Öyle ki İbn Kesîr bu hadisin "on iki adil halife"nin geleceğine delâlet ettiğini, ancak söz konusu on iki halifenin Şîa'nın (İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nin) iddia ettiği şekilde "on iki imam"la alâkasının olmadığını tasrih etmiştir. İbn Kesîr'in yorumu; "İmamlar Kureyş'tendir ve adaletili yöneticilik yaparlar; onların art arda gelmeleri de şart değildir. Bunlardan dördü Hülefâ-i râşidîn'dir. Diğerlerinin kim olduğunu ve gelecekleri zamanı Allah bilir. İsmi ve künyesi Resûlullah'ın (s.a.v.) ismi ve künyesi ile aynı olan ve

¹¹² Buhârî, "Menâkub", 2, "Ahkâm", 2; Müslim, "İmâret", 1-3; Müsned, 3: 29. İbn Hacer, bu hadisin kırk civarında sahâbî tarafından rivayet edildiğini tespit etmiştir.

¹¹³ Buhârî, "Ahkâm", 51; Müslim, "İmâre", 4-6; Ebû Dâvûd, "Mehdi", 1; Tirmizî, "Fiten", 46; Müsned, 1: 198.

¹¹⁴ Sadûk, *el-Emâlî*, s. 31.

¹¹⁵ Meclisî, *Bihâr*, 36: 232, 234-246, 256; Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, s. 49; Mürtezâ el-Askerî, *Min Hadisi'n-nebi yekûnü lihâzihi'l-ümme isnâ aşara kayyimâ* (Şîa Şâmîle Merkezül'ibhâsi'l-akâidiyye, ts.), s. 9, 10, 11, 17.

¹¹⁶ Celâlî, *Tedvînu's-sünneti's-şerîfe*, s. 128. Onun ifade ettiği üzere pek çok Ehl-i sünnet hadis kaynağında bu rivayet "Benden sonra on iki halife gelecektir" rivayeti ya "hepsi Kureyş'ten" ya da "Ebû Bekir benden sonra (idareci olarak) az kalır" farklılığı ve ziyadesiyle geçmektedir.

¹¹⁷ Buhârî, "Ahkâm", 51; Müslim, "İmâre", 5. "Bu din, ümmetin kabul edip birleştiği on iki halife, üzerinize halife oluncaya kadar ayakta kalacaktır" (Ebû Dâvud, "Mehdi",1)."Benden sonra on iki emir/halife gelir" (Tirmizî, "Fiten", 46).

geldiği zamanda zulümle dolu olan yeryüzünü adaletle dolduracak olan Mehdi de on iki halifeden biridir” şeklindedir.¹¹⁸

Aynı şekilde Kurtûbî (ö. 671/1273) de Nevevî ve İbn Kesîr gibi, mezkûr hadiste hulefâ-i râşidîn ve Ömer b. Abdilaziz (ö. 101/720) gibi âdil halifelerin kastedildiğini ifade etmiştir. Nevevî'nin (ö. 676/1277) yorumuna göre, söz konusu hadiste, “görevlerini hakkıyla ifa eden on iki halife” kastedilmektedir.¹¹⁹ İbn Hacer'e (ö. 852/1447) göre bu hadiste Müslümanların üzerinde birleşecekleri ve bunların döneminde İslâm'ın ve müslümanların tekrar aziz (hâkim) olacağı halifelerden söz edilmektedir.¹²⁰ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ise bu rivayeti araştırdığını ve onun mücmel olduğu kanaatine vardığını ifade etmektedir.¹²¹ Dolayısıyla söz konusu hadisin İsnâşaeriyye'nin kabul ettiği tarzda on iki imama taalluku söz konusu değildir.”¹²² Ancak Şii müellifler, on iki halife tabiri geçtiğinden bu rivayetleri Mehdi'ye dair kitaplarında nakletmişlerdir.¹²³

i. Mehdi rivayetleri

İsnâşaeriyye hadis kaynaklarında Sâhibü'z-zaman, el-Mehdi el-Muntazar, el-Kâim gibi sıfatlarla anılan Mehdi'ye dair iki yüzden fazla rivayet yer almaktadır. Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre hâlen gaybette olduğuna inanılan on ikinci imam Muhammed b. el-Hasan el-Askerî (255-/869-) beklenen Mehdi'dir. İsnâşaeriyye'de Mehdi'nin, “gâib imam” inancıyla birlikte değerlendirildiği dikkati çekmektedir. Buna göre Mehdi, gâib olsa da hâlihazırda hayattadır. İsâ (a.s.) ile birlikte kıyamete yakın zuhûr edecek ve dünyayı adaletle dolduracaktır. Öyle ki gaybeti dolayısıyla on ikinci imamı savunmak üzere, erken dönemden itibaren Muhammed b. İbrahim Numanî (ö. 380/990) ve Şeyh Tûsî (ö. 460/1067) gibi Şii müellifler tarafından *el-Gaybe* adıyla müstakil kitaplar yazılmıştır.¹²⁴ Küleynî (ö. 329/939), *Kütüb-i Erbaa'* dan olan *el-Kâfi* isimli eserinde, on iki imamın doğum ve ölümlerine dair riva-

¹¹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6: 78.

¹¹⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Sahihu Müslim bi şerhi'n-Nevevî* (Mısır: Müessesetü Kurtuba, ts.), 12: 202.

¹²⁰ İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife 1379), 17: 66; Diğer yorumlar ve kaynakları için bk. <https://islamqa.info/ar/146316>, Erişim: 12 Nisan 2019.

¹²¹ Celâli bu bilgiyi zikrettikten sonra onun mücmel değil son derece vâzih olduğunu, İmâmiyye'nin anladığından farklı anlamının da mümkün olmadığını kaydetmektedir. Celâli, *Tedvînü's-sünneti's-şerîfe*, s. 130.

¹²² İbrahim Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları 2017), s. 99.

¹²³ Bk. İbrahim Kutluay, “İmâmiyye Şîası Hadis Literatüründe Mehdiye Dair Rivayetlerin Sünnî Kaynaklarla Mukayesesi: Mehdi İnancı Ehl-i Sünnet'e Şîa'dan mı geçti”, *Mehdîlik Sempozyumu*, edit. Mehmet Tıraşçı vd. (Sivas: İnönü Üniversitesi 2018). s. 400.

¹²⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali Tûsî, *Kitâbü'l-Gaybe*, thk. İbâdullah Tahrânî, Ali Ahmed Nasîh (Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1411).

yetleri zikrettiği bölümde on ikinci imam el-Mehdî el-Muntazar'a dair rivayetleri de kaydetmiştir.¹²⁵

Bazı Şîa âlimleri, Nûr sûresinin 54., Tevbe sûresinin 33., Fetih sûresinin 28. ve Sâf sûresinin 9. âyetinin Mehdî ile ilgili olduğunu iddia etmişlerdir.¹²⁶ Şîi âlim eş-Şîrâzî, Mehdî ile ilgili Sünnî kaynaklara atıfta bulunur.¹²⁷ Bu rivayetlerden birine göre İsnâ (a.s.), Mehdî'nin imam olduğu namazda, onun arkasında namaz kılar.¹²⁸ Keza bazı Şîi kaynaklar, İsnâaşeriyye'ye göre on ikinci imam kabul edilen Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin, babası vefat ettiğinde beş yaşında olduğunu, ancak Allah Teâlâ'nın beş yaşındaki çocuğa "hikmet" verdiğini ve onun el-Kâim el-Müntezar diye isimlendirildiğini İbn Hacer el-Heytemî'den (ö. 974/1567) naklederler.¹²⁹ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Hüseyin el-Âmilî, Eh-i beyt'in her biri ile ilgili Ehl-i sünnet kaynaklarında hangi rivayetlerin yer aldığını tek tek zikretmiştir.¹³⁰

Sonuç

Şîa âlimleri Ehl-i sünnet hadis kaynaklarını bazı sebeplerle muteber kabul etmedikleri hâlde kendi görüşlerinin daha isabetli olduğunu ortaya koyabilmek mezkûr kaynaklarda geçen hadisleri yeri geldiğinde paradoksal bir şekilde delil olarak zikredebilmektedirler. Şîa'nın Ehl-i sünnet kaynaklarına yaklaşımını ise geliştirdiği ve mezhebinin medarını teşkil eden imâmet doktrini belirlemektedir. Şîa'yı Ehl-i sünnet'ten ayıran bu merkezî doktrinin, Şîa'nın karakterinin yanında hadis anlayışını da şekillendirdiği dikkat çekmektedir. Öyle ki İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'ne göre, hadis râvilerinde aranan şartlardan olan imandan maksat, râvinin İmâmî/İsnâaşerî olmasıdır.¹³¹ Bu, Şehid-i Evvel (ö. 786/1384) ve Şehid-i Sâni (ö. 966/1559), Sâhibu'l-Meâlim Hasan b. Zeynüddîn (ö. 1010/1601) gibi âlimlerin görüşüdür.¹³² Bununla beraber Şeyh et-Tûsî (ö. 460/1068) vb. âlimler, güvenilir olmak kaydıyla bu tür râvilerin rivayetlerini müvessak hadis kategorisinde değerlendirip bazı şartlarla kabul etmişlerdir; zira *Kütüb-i Erbaa*'da, İsnâaşerî olmayan, dolayısıyla "mez-

¹²⁵ bk. Küleynî, *el-Kâfi*, 1: 204, 329, 337, 344; Kutluay, "İmâmiyye Şîası Hadis Literatüründe Mehdîye Dair Rivayetlerin Sünnî Kaynaklarla Mukayesesi?", s. 401.

¹²⁶ Ca'fer b. Muhammed b. Hüseyin Sübhânî, *el-Mezâhibü'l-İslâmiyye* (Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, ts.), s. 217.

¹²⁷ Seyyid Muhammed b. Mehdî el-Hüseyinî eş-Şîrâzî, *eş-Şîa ve et-Teşeyyu* (Hâdimu ehl-i beyt, ts.), s. 149.

¹²⁸ Muhammed Enver Şah el-Hindî el-Keşmîrî, *Feyzül-bârî alâ Sahihî'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedr (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1426/2005), 2: 79.

¹²⁹ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *es-Savâiku'l-muhrika alâ ehli'l-rafi ve'd-dalâl ve'z-zmdika*, thk. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî ve Kamil Muhammed (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1997), 2: 601.

¹³⁰ Meselâ "Fâtıma benden bir parçadır, onu üzen beni üzmüş olur" rivayeti (Bk. Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, I, 366). "Fâtıma cennet kadınlarının seyyidesidir" gibi. Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1: 378.

¹³¹ Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1: 318.

¹³² Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, s. 195.

hebi fâsîd” şeklinde nitelendirilen pek çok râvi bulunmaktadır.¹³³ Bu durum ise *Kütüb-i Erbaa*’daki çok sayıdaki rivayetin ihmal edilmesi sonucunu doğurmaktadır.

Ca’fer es-Sâdık’a nispet edilen bir rivayette Şîa’nın Âmme’ye (Ehl-i sünnet) muhalefet etmesi emredilmektedir. Bu durumda hem Ehl-i sünnet hadis mecmualarını muteber saymayıp hem de onları, iddialarını ispat etmek için ek delil olarak göstermek açık bir tutarsızlıktır. Ayrıca hadis kaynaklarında görülen ihtilafı rivayetlerin çözümünde Şeyh et-Tûsî’nin öngördüğü ihtilafı giderme metotlarından biri de Ehl-i sünnet’e muhalif olan rivayeti esas almak, diğerini atmaktır. Şeyh et-Tûsî’nin *el-İstibsâr*’ında bunun pek çok örneği bulunmaktadır.

İsnâaşeri ulemâ, konu ile hiçbir münasebeti olmadığı hâlde bazı âyetleri bağlamından kopararak te’vîl ve zorlama yorumlarla Hz. Ali’nin ve soyundan gelen on bir imamın velâyet ve imâmetine delil olarak göstermişlerdir. Şîa’nın ehl-i beyt anlayışının, gerek Câhiliye Araplarında görülen ehl-i büyût, gerekse mezhebin neşv ü nemâ bulduğu Irak ve İran coğrafyası Fars kültüründe mevcut olan “seçilmiş aile telakkisi”nden beslendiği söylenebilir.

Şîa’nın, Ehl-i beyt’in zulme uğradığını, hakkının gasp edildiğini ortaya koymak üzere bazı eklemelerde bulunarak imamlara isnad edilen rivayetlerle ve Ehl-i sünnet kaynaklarında yer alan rivayetleri de amaçlarına hizmet edecek şekilde yorumlamak suretiyle haklılığını ispat etmeye çalıştığı görülmektedir. Aslına bakılırsa Şîa hadis kaynaklarındaki imamlara dair rivayetlerle özellikle mut’a, abdest, humus gibi bazı ahkâm konularındakiler istisna edilirse, söz konusu kaynaklardaki rivayetler Ehl-i sünnet kaynaklarının muhtevası ile benzerlik arz etmektedir. Bu durumda hangi mezhebin diğerini etkilediği sorusu önemlidir; bunun için tedvin sürecine bakmamız gerekir. Ehl-i sünnet’e göre sahîfe ve hadis cüzleri ile başlayan tedvîn süreci, hicrî II. Ma’mer’in *Câmi*’i ve Mâlik’in *Muvatta*’ı, ilk müsnedler ile hadisin altın çağı olarak nitelendirilen III. asırda tasnif edilen *Kütüb-i Sitte* ile kemâle etmiştir. Bunları ve günümüze ulaşmayan *Mushaf-ı Fâtıma*, *Câmia* gibi kitapların kayboldukları, durumlarının bilinmediğini ya da son imamın yanında olduğunu dikkate aldığımızda, hicrî IV. ve V. asırda oluşan Şîa’nın *Kütüb-i Erbaa*’sının, Sünnî kaynaklardan daha sonra tasnif edildiği görülür. Her ne kadar *Kütüb-i Erbaa*, dört yüz asıl (*usulü erbau mie*) şeklinde meşhur olan günümüze on altısı ulaşabilen küçük hacimli ve düzensiz bir tertibe sahip sahîfelerden ve onları takiben *câmil*lerden istifade ile tasnif edildiği belirtilse de yüz civarında asıl müellifinin ismi zikredilmiş, Tûsî ise elli dokuz *asılın* ismini sayabilmiştir. Bunlardan ise sadece *on altı asıl* günümüze ulaşmıştır. Rivayetlerdeki benzerlik ya aynı kaynaktan beslenme ya da Ehl-i sünnet kaynaklarındaki rivayetleri imamlara isnad etmekle izah edilebilir. Bütün bunlar, *Kütüb-i Erbaa*’daki rivayetlerin Ehl-i sünnet hadis mecmularındaki rivayetlerin imamlara dayandırılıp başlarına isnad eklenmesiyle oluştuğunu düşündürmektedir.

¹³³ Bunların rivayetlerinin değeri ile ilgili olarak bk. Bk. “İmâmîyye Şîası’na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi”, s. 78.

Şia, imâmet doktrini ve bu çerçevede geliştirdiği mezhebin ana karakterini teşkil eden Ehl-i beyt inancını temellendirmek ve Ehl-i sünnet'e karşı müdafaa etmek için Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında da geçen sekaleyn, vasî, sefine, mevlâ, kisâ, âba, mehdî, on iki halife gibi hadisleri kullandığı görülmektedir. Ancak Ehl-i sünnet, Şia'nın aksine, bu rivayetlerden imâmetin vücûbiyeti sonucunu çıkarmaz.

Son olarak Şia'nın muteber saymadıkları Ehl-i sünnet hadis kaynaklarını ne maksatla kullandıkları meselesini el aldığımız bu çalışmada, rivayetlerin yoğunlaştığı her bir konu, bilhassa Şia'da hadis tedvini ve hadislerin kaynağı meselesi aslında müstakil çalışmalara mevzu teşkil edebilecek özelliktedir. Biz burada genel bir çerçeve çizmiş ve birtakım örnekler üzerinden meseleye ışık tutmaya çalışmış olduk.

KAYNAKLAR

- Abdürresül, el-Gaffâr. *el-Küleyni ve Husûmuhû Ebû Zehre*. Beyrut 1415/1995.
- Abdürezzâk es-San'ânî. *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman el-A'zamî. nşr. Beyrut: 1403/1982.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Dâru'l-hadis, 1416/1995.
- Âmilî, Şeyhü'l-İslâm İzzüddîn, el-Hüseyn b. Abdüssamed el-Hârisî el-Hemedânî. *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*. thk. Seyyid Muhammed Rıza el-Hüseynî el-Celâlî. *Resâil fi dirâyeti'l-hadis* içinde 1-2, haz. Ebû'l-Fazl el-Hâfızayân Bâbulî. Kum: Dâru'l-hadis, 1424/2003.
- Askerî, Mürtezâ. *el-Hadisü'l-kisâ fi masâdiri'l-medreseteyn*. Hâdimü ehli'l- beyt. b.y., ts. (Şia Şâmile).
- Askerî, *Min hadisi'n-Nebi yekûn li hâzihî'l-ümme isnâ aşara kayyimâ*. Hâdimü ehli'l- beyt. b.y., ts. (Şia Şâmile).
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-hadis'in-nebevî ve târihi tedvinih*. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1413/1992.
- Berkî, Ahmed b. Muhammed. *Mehâsin*. ta'lik ve tashih Seyyid Celâlüddin Hüseyinî. Tahran: Dâru kütübî'l-İslâmiyye 1370/1950.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basrî. *el-Bahrü'z-zehhar = Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1994/1415.
- Brown, Jonothan. "Şia'da Hadis". trc. İbrahim Kutluay. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (3-6) (2012), 2: 134-154.
- Celâlî, Seyyid Muhammed Rıza Hüseyin el-Hüseynî. *Dirâyeti'l-hadis*. thk. Seyyid Muhammed Cevad el-Hüseynî. Beyrut: Müessesetü'l-â'lâmî li'l-matbûât, 1435/2004.
- Celâlî, *Tedvinü's-sünneti'ş-şerife*. Beyrut: Mektebû ilâmi'l-İslâmî, 1413.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamber'in Bize Bıraktığı Miras "Kitab ve Sünnet" Bırakıldığını İfade Eden Rivayetlerin Tedkiki". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 7/1 (2007), s. 9-33.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şiâsı*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1984.
- Fiğlalı, "Gadîr-i Hûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 13: 279-280. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Hâkim, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî Muhammed en-Nisâburî. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*. thk. Ahmed b. Fâris. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003/1424.

- Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990.
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer. *es-Savâiku'l-muhrika alâ ehli'l-rafzi ve'd-dalâl ve'z-zındika*. thk. Abdurrahman b. Abdullah et-Türki ve Kamil Muhammed. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1997.
- Hûî, Mirza Habîbullah el-Hâşimî. *Minhâcü'l-berâa fî şerhi Nehcü'l-belâga*. zabt ve tahkik Ali Âşur. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türasi'l-Arabî, 2003/1424.
- Hulû, Seyyid Muhammed Ali. *Târîhu'l-hadisi'n-Nebevî*. Kum: Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, 1386.
- Hur el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *Vesâilu's-Şia ilâ tahsili mesâli's-şeria*. thk. Muhammed Rızâ el- Hüseyinî el-Celâlî. Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâ'it-Türâs, 1414/1993.
- Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şia ilâ tahsili mesâli's-şeria*. thk. Muhammed Rızâ el-Hüseyinî el-Celâlî. Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâ'it-türâs, 1414/1993.
- Hur el-Âmilî, *Emelü'l-âmil fî ulemâi cebeli âmil*. thk. es-Seyyid Ahmed Hüseyinî, Bağdad: Mektebetü'l-Endelüs, 1965; ikinci nüsha thk. Hamd el-Hüseyinî, Kum: Dâru'l- kütübî'l-İslâmîyye, 1362/1943).
- Itr, Nureddin. *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadis*. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1399/1979, s. 46.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. El-Hasan. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1415/1995.
- İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Dâru't-Tünisiyye. Tunus 1984.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *Müsnedü İbn Ebî Şeybe*. Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife. 1379.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîru Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Dâru tayyibe li'n-neşr ve't-tevzî', 1420/1999.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. Medine: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûdü'l-İslâmîyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Halil Me'mun Şiha. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2002/1422.
- İbnü'l-Verdi, Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer. *Târîhu İbni'l-Verdi = Tetimmetü'l-Muhtasar fî ahbari'l-beşer*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1996.
- İrvânî, Muhammed Bâkır. *Dûrus temhidiyye fi'l-kavâidi'r-ricâliyye*. Kum: Mektebetü's-safâ, 1428/2007.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şah el-Hindî *Feyzü'l-bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Bedr. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005.
- Kohlberg, Etan. "Al-usûl al-arba'umi'a". *Belief and Law in Imâmi Shi'ism* içinde, VII. Makale. (London: Variorum Reprints, 1991).
- Kohlberg, "Takıyye Hakkında Bazı İmâmî-Şii Görüşler". çev. İbrahim Kutluay. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*. cilt: 16/1 (2016): s. 167-177.
- Kutluay, İbrahim. *Şia'da Hadis Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü İle Mukayeseli Bir Çalışma*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Kutluay, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dil*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.

Kutluay, "İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi (Şeyh Tûsi Özelinde). *Marife Bîlimsel Birikim*. 28, yıl 14, s. 2, Yaz (2014) s. 63-84.

Kutluay, "İmâmiyye Şîası Hadis Literatüründe Mehdiye Dair Rivayetlerin Sünnî Kaynaklarla Mukayesesi: Mehdi Telakkisi Ehl-i Sünnet'e Şîa'dan mı Geçti". *Mehdîlik Sempozyumu*. edit. Mehmet Tıraşçı vd. s. 399-432. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi 2018.

Kutluay, "İmâmiyye Şîasına Göre Sahâbenin Adaleti Problemi". *Medeniyetinin Kurucu Nesli Sabâbe-II - Sahâbe ve Rivâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzakereler*, s. 75-114. İstanbul: İSAV, 2015.

Küleyni, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub. Thk. Ali Ekber el-Ğifârî. Beyrut: Menşûratü'l-fecr, 1428/2007.

Mâmekânî, Abdullah b. Muhammed Hasan. *Mikbâsu'l-hidâye fî ilmi'd-dirâye*. thk. Muhammed Rıza el-Mâmakânî. Beyrut: Müessesetü Âl-i Beyt li İhyâi Türâs, 1428/2007.

Ma'mer, Câmî (Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman A'zamî. Beyrut: el-Meclisü'l-ilmî, 1983.

Meclisî (I. Meclisî), Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksud Ali. *Bihârü'l-envârî'l-câmia li-düreri ahbârî'l-eimmeti'l-athâr*. Beyrut: Müessesetü'l-vefâ, 1983/1403.

Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl fî şerhi ahbârî âli Resûl*. Tahran: Darü Kütübî'l-İslâmiyye, 1404.

Muhâmî, Ahmed Hüseyin Ya'kub. *Nazariyye adâleti's-sahâbe ve'l-merciyyeti's-siyâse fî'l-İslâm*. Merkezü'l-ebhâsil'l-akâidiyye, ts.

Müeddeb, Seyyid Rızâ, *Târîhu'l-hadîs*. trc. Seyyid Abdülkerim Haydarî. Kum: Merkezü'l-Mustafâ el-Âlemi, 1431.

Müttakî, Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadihân Hindî. *Kenzü'l-ummâl*. thk. Bekrî Hayyânî ve Saffe es-Sakâ, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401/1981.

Nasirî, Ali. "Şîa Hadis Tarihine Genel Bir Bakış". *Misbah Dergisi*. Sayı: 7-8 (2014), s. 137-166.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, Mısır: Müessesetü Kurtuba, ts.

Öz, Mustafa. "Ehl-i Beyt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 498-501. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh. *Men la yahduruhü'l-fakîh*. Beyrut: Âlemi li'l-matbûât, 1406/1986.

Sadr, Seyyid Hasan. *Te'sîsü's-Şî'a li u'lûmi'l-İslâm*. Tahran: Menşûratü'l-a'lemî, ts.

Saffâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferruh el-Kummî. *Besâirü'd-derecât*. thk. Seyyid Muhammed Seyyid Hüseyin el-Muallim. İntişârâtü'l-mektebeti'l-haydariyye, 1426/2005.

Sübhânî, Ca'fer b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'l-hadis ve'l-ahkâm fî ilmi'd-dirâye*. Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1425/2004.

Sübhânî, *el-Mezâhibü'l-İslâmiyye*. Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, b.y., ts.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Câmiu'l-ehâdis*. tahrir Ali Cuma vd. b.y., t.s.

Şehidü's-Sânî, Ebû Muhammed Zeynüddîn b. Ali Âmilî. *er-Riâye li hâli'l-bidâye fî ilmi'd-dirâye*. thk. Gulâm Hüseyin Kayseriyahha. *Resâil fî dirâyeti'l-hadis* içinde I-II. haz. Ebû'l-Fazl el-Hâfizayân Bâbulî. Kum: Dâru'l-hadîs, 1424/2003.

- Şehîdî's-Sânî, *el-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*. thk. Gulâm Hüseyin Kayseriyyaha. *Resâil fi dirâyeti'l-hadis* içinde I-II. haz. Ebû'l-Fazl el-Hâfızayân Bâbulî. Kum: Dâru'l-hadis, 1424/2003.
- Şîrâzî Seyyid Muhammed b. Mehdi el-Hüseynî. *eş-Şîa ve et-Teşeyyu*. Hâdimu ehli'l- beyt, ts.
- Şîrâzî, *el-Ğadîru's-Sânî*. Beyrut: Dâru'l-Müemmil, 1433/2012.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi. Riyad: Mektebetü İbn Teymiyye/Dâru's-sumay'î, 1415/1994.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-evsât*. thk. Tarrîk b. İvazullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-haremeyn, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Târihu't-Taberî: Târihu'l-ümem ve'l-mülük*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Tabersî, Ebû Ali Eminü'l-İslâm el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma' u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-ulûm, 1427/2006.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *Tehzîbü'l-ahkâm*. thk. es-Seyyid Hasan Horsan. Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1944.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *el-Emâlî*. thk. Behrâd el-Ca'ferî, Ali Ekber Gaffârî. Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1381.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *Kitâbü'l-Gaybe*. thk. İbâdullah Tahrânî, Ali Ahmed Nâsîh. Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1411.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri. *Esbâbü nüzulî'l-Kur'an*. thk. Kemal Beyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1411.
- Yiğit, İsmail. "Tebük Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, 40: 286.
- Yücel, Ahmet. "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1998-1999, sayı: 16-17, s. 91-121.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin. *Mizânü'l-i'tidâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-ma' rife, 1382/1963.

HADİS İLMİNDE CERH VE TA'DİL'İN ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜNE KATKISI

*Yakup KOÇYİĞİT**

GİRİŞ

Eleştiri “Bir insanı, bir eseri, bir konuyu doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme işi.”¹ Şeklinde tanımlanmaktadır. Varlıkların, olguların ve olayların durumlarını anlama ve anlamlandırma çabası olarak nitelendirebiliriz. Aslında sadece anlama değil doğruyu bulma ve ikame etme yolu olarak da kabul edilebilir.

Peygamberlik müessesinin temeli eleştiri kültürüdür. İslam inancına göre Allah (c.c) insanı en güzel bir surette yaratmış² ve diğer bütün yaratıklara üstün kılmıştır.³ Bu üstün kılıfta görünüşündeki güzellikten daha ziyade, teklife medar olması bakımından aklın önemli bir yeri vardır. İnsan, akli sayesinde eşyayı ve hakikatini anlayabilmekte, doğruya ve hakka ulaşabilmektedir. Ancak şurası bir gerçektir ki insanın yalın aklıyla hakikate ulaşmasının önünde bazı engeller bulunmaktadır. İnsanın yaratılışında, varlığının devamının gereği olan bazı duygular ve kuvveler vardır. İslam ahlakçılarının *shevât* dedikleri, yeme içme, karşı cinse ilgi, mala düşkünlük, hükmetme, ... gibi birtakım dürtüler insanın aklının doğru çalışmasını önlemektedir.⁴ Bu sebeple insan çoğu zaman doğruya ve hakikate ulaşmamaktadır. Allah (c.c) bunun için insanlar içinden kendisine elçiler seçerek onlara rehberlik etmelerini istemiştir. Peygamberler çoğunlukla, insanlar yollarını şaşırıp haktan uzaklaştıkları zaman gönderilmiştir. Yaptıkları yanlışlıkları konusunda insanları uyarılmış ve doğrusunu onlara öğreterek kurtuluşlarına vesile olmuştur.

Peygamberlerin gönderildikleri topluluklarda yapılan yanlışlıkları dile getirmeleri eleştiri kapsamına girmektedir. Yanlışlığın ortaya konulması gerekir ki doğru anlaşılabilir. Mesela Kur'an'ı Kerim bütüncül olarak incelendiği zaman görül-

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Assistant Professor, Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences Department of Hadith Muş, Turkey Yakup0842@gmail.com ORCID orcid.org/0000-0003-0896-9775

1 Türk Dil Kurumu, eleştiri md., erişim: 9 Mayıs 2019, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cab8255ce9136.53026924

2 Tin, 95/4

3 İsra, 17/70

4 el-Gazâli, Ebu Hamid Muhammed, İhyâu ulûmi'd-dîn, (Beyrut, Dâru'l-ma'rife, ts.) 3, 80

mektedir ki insanların yanlış inanç, düşünce ve eylemleri eleştirilir sonra bunların nasıl olması gerektiği anlatılır. Bakara suresinin 1-6 ayetleri müttaki mü'minlerin sıfatlarını anlatır. 6-7 ayetleri Kafirlerden bahseder. 8-20. Ayetler ise münafıkların hallerinden yaptıkları bir takım olumsuz davranışlardan söz eder. Kafirlerin ve münafıkların olumsuz davranışları eleştirilir vedevam eden ayetlerde "Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk edin ki takvâya eresiniz. Rabbiniz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır; artık siz de bile bile O'na eş ve ortaklar koşmayın."⁵ buyurarak bütün insanlara neler yapmaları gerektiği belirtilir. Bu gibi yüzlerce örnek bulabiliriz.

Eleştiri özelliği insan olmanın ayrılmaz parçasıdır. Hayvanlar eleştirmezler. Tamamen içgüdüleri ile hareket ederler. Robotlar eleştiremez. Kendi hafızalarına kaydedilen komutları uygularlar. Ama insan öyle değildir. Çevresini, var olanı ve yapılanı algılar, değerlendirir ve yapılması gerektiğini düşündüğünü yapar. Yapılan doğru veya yanlış olabilir. Bu da yeni değerlendirmelere ve kararlara açıktır. Etrafımıza baktığımızda her insan bir şeyleri eleştirmektedir. Çünkü doğruyu tanımlamak çoğu zaman yanlışla mümkün olmaktadır. Kâinata var olan bu düalete bu noktada aşikârdır. İyi-kötü, güzel-çirkin, aydınlık-karanlık, varlık-yokluk, ... gibi.

الكتاب: إحياء علوم الدين المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥ هـ) الناشر:

دار المعرفة - بيروت

عدد الأجزاء: ٤ [ترقيم الكتاب موافق للمطبوع]

Eleştiri faydalı da olabilir zararlı da. Ama doğruyu ikame etmenin vazgeçilmezidir. Elbette doğru şekilde yapmak gerekir. Felsefe bunun en önemli yollarından bir tanesidir. Peygamberler nasıl vahiy doğrultusunda varlık eleştirilerinde bulunmuşlarsa filozoflar da akıl çerçevesinde bu gelişime katkı sunmuşlardır.⁶

İnsanlığın selameti eleştirinin iyi niyetle ve güzel bir üslubla yapılmasıyla mümkün olabilir. Yoksa doğrunun bulunması için elzem olan bu olgu doğrunun tamamen kaybedilmesinin yegâne sebebi de olabilir. Peygamber'in (s.a.v) hadislerinin bize ulaşmasını temin bağlamında hadis âlimlerinin ortaya koydukları usul ve bu çerçevede geliştirilen eleştiri metodu olarak niteleyebileceğimiz cerh ve ta'dil, eleştiri kültürünün en mutena örneklerindedir.

Cerh ve Ta'dil, Peygamber'e nispet edilen sözlerin ona aidiyetinin teminatı olan *isnad* sisteminin önemli bir parçasıdır. Burada kimlik tespiti ve kişilik eleştirisi vardır. Bu eleştiri umarsız ve âfâki yapılan bir eleştiri değildir. Gayesi, üslubu ve ölçüleri vardır. Tam bu nokta işte genel anlamda olması gereken eleştiriye örneklik teşkil edecektir.

⁵ el-Bakara, 2/21 - 22

⁶ Bkz. Kaya, Mahmut, "Felsefe", Diyanet İslam Ansiklopedisi (Ankara, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995) 12, 311-319

Bu çalışmada insanlığı, en azından bizim toplumumuzu daha iyi seviyelere götürecektir eleştiri üslubunu bulabilmek için, bizden önce âlimlerin başlatmış olduğu eleştiri tarzını masaya yatırmak, günümüz için nasıl faydalı sonuçla çıkarılabilir? Sorularına cevap aranacaktır.

Eleştiri konusunda elbette dini ve başka alanlarda birçok eser yazılmıştır. Ancak İslâm'ın önemli unsurlarından olan hadis'in günümüze aktarılmasında çok önemli bir işlev ortaya koymuş olan bu özel eleştiri üslubundan mutlaka alınacak dersler vardır.

ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜNÜN ÖNÜNDEKİ ENGELLER

Yukarıda işaret edildiği gibi eleştiri insanlığın bidayetinden beri var olan zaman zaman yıkımlara sebep olsa da, insanlığın terakkî ve temâdisi için elzem olmuş olan bir olgudur. Ancak yine kadim zamanlardan beri gücü elinde bulunduran bazı kesimler kendilerini bu eleştiri gerçeğinin hedefinden uzaklaştırmaya kalkmışlar, "la yüs'ellik" zırhına bürünmeye çabasına girmişlerdir. Bunlar bazen ilahi kisveye bürünmüş din adamı sınıfındandır, bazen yönetici kimliğiyle melik veya krallardır. Aslında sorgulanamama zırhı bu kesimleri belli bir süre koruyor görünse de hakikatte yıkılışlarının en önemli sebebi olmuştur. Çünkü sorgulanamama yapılan yanlışlığın katlanarak büyümesi anlamına gelmektedir. Sorgulanmak teberrinin en kolay ke kesin yoludur. Hem hatadan kurtulmanın hem muhatapların gözlerinde ve gönüllerinde temize çıkmanın çaresidir.

İslam inancında insanların masumiyetleri söz konusu değildir. Ma'sum olan sadece Cenâb-ı Hak'tır. Yalnızca Allah (c.c) "Yaptıklarından dolayı sorgulanamaz."⁷ Çünkü uluhiyyetle ilgili en temel prensiplerden bir tanesi *İlah* hata yapan bir varlık değildir. Bir diğer prensip Allah iradesini gerçekleştiren bir varlıktır.

Peygamberler'in ismet sıfatı vardır. Bu sıfat bile onların zelle sahibi olabileceklerini ortadan kaldırmamaktadır. Tabi burada şunu hemen belirtmemiz gerekmektedir ki, peygamberler Allah'ın gözetimindedirler ve yaptıkları bu küçük ayak sürçmeleri Allah tarafından hemen düzeltilmektedir. Bu sebeple insanlara tebliğ ettikleri din yanlışlıktan ve hatadan beri olmuştur. Kur'an'ı Kerim'de "Hatta seni yerinde sağlam tutmasaydık neredeyse -biraz da olsa- onlara kayacaktın!"⁸ ayetinde Rasullullah'ın (s.a.v) Allah'ın korumasında olduğunu beyan etmektedir. Bir başka ayet-i celîlede ise Yusuf'un (a.s) dilinden "Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder; şüphesiz rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir."⁹ buyurmaktadır. Allah'ın acıyıp koruduğu kimseler başta nebileridir.

⁷ el-Enbiya, 21/23

⁸ el-İsrâ, 17/74

⁹ Yûsuf, 12/53

Allah'ın muhkem ayetleri bu yönüyle eleştiri kapsamının dışındadır. Aynı şekilde Peygamber'in (s.a.v) mütevatir sünneti eleştirinin dışında bırakılmıştır. Ancak bunların delalet ettiği mananın anlaşılması, özellikle müteşâbih sözlerin nasıl anlaşılacağı ihtihadi olduğu için bu nokta eleştiriden uzak değildir.

Hulasa olarak diyebiliriz ki, Allah'ın dışında *la yüs'el* bir varlık yoktur. Peygamberler Allah'ın denetiminde ve korumasındadır. Allah'ın (c.c) ayetleri ve Peygamber'in (s.a.v) hadisleri lafızlarını anladığını söyleyenler bu yönleriyle eleştiri kapsamı dışında değildir. Peygamber'in (s.a.v) hadislerini bize ileten raviler de elıştırılmıştır. İslam tarihide bu eleştirilerin en güzel örneklerine şahitlik etmiştir.

ELEŞTİRİ ÇEŞİTLERİ

Eleştiri maksadına, yapılış şekline, hedefine göre çeşitli kısımlarda değerlendirilebilir. Yapıcı eleştiriler olduğu gibi yıkıcı eleştiriler de olmaktadır. Güzeline de çirkinine de rastlanmakta, âfâki ve enfûsîsi olabilmektedir.

Yapıcı ve Yıkıcı Eleştiriler

Eleştiri sadece yanlışı ortaya koymak değildir. Doğruya doğru, hakka hak demek de hak eleştirinin vazgeçilmezidir. Allah (c.c) peygamberinin yolunu tarif ederken "Kendisine ve kendisinden önce indirilenlere inanan."¹⁰ olarak nitelenmektedir. Doğru ne zaman ve nerede gönderilirse gönderilsin onun kabulü peygamberin tebliğ ettiği dinin en önemli özelliğidir. İslam'a göre hakikat tektir ve evrenseldir. Bu sebeple Hz. Adem'den (a.s) itibaren bütün peygamberlerin getirdikleri ahlaki ve itikadî hükümler aynıdır ve tektir. İbadet ve muamelatın şekliyle ilgili bazı farklılıklar bulunabilmektedir. Çünkü bunlarda bazı görecelilikler vardır. Şeriatler arasında gayede olmasa da şekilde bazı farklılıklar olagelmıştır.

Yanlıştın söylenmesi düzeltilmeye çalışılması kadar doğrunun tespiti, te'yidi ve teşviki elzemdir. Hakkın ikamesi için bu kaçınılmazdır.

Peygamber'in tebliğinde "el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehî ani'l-münker", yani iyiliği emretmek, kötülükten nehyetmek (sakındırmak) bu durumun en güzel ifadesidir.

Eleştirinin gayesinin iyi belirlenmesi gerekmektedir. Bu gaye eleştiriye hidayet ve dalaletin, kurtuluşun veya helakin sebebi kılabilir. Eğer yanlıştın bertaraf edilmesi, doğrunun ve hakkın ikamesi ise eleştiri de haktır. Eleştirinin doğruluğunu ve yapıcılığını gayesi belirlemektedir. Peygamberlerin tebliğinde var olan eleştirinin gayesi hak, kendisi de haktır. Onun varisleri olan ulemâ'nın eleştirisi de bu gayeyi taşıması gerekmektedir. "Lâ maksûde illallah" "Allahtan başka gâye yoktur" sözünde ifadesini bulan "*Kelim-i Tevhid*" vahdet inancının kulun fiillerinde ve kalbinde ma'kes bulmasıdır. Adına ihlas denilen bu hal bütün fiillerin yegâne mülci ve muharrik kuvveti olmak durumundadır. Aksi halde diğer bütün ibadet ve fiillerde olduğu gibi eleştiri yapıcı değil yıkıcı bir hal alır.

¹⁰ El-Bakara, 2/4

Eleştiride Uslup

Eleştirinin maksadı kadar keyfiyeti de önem taşır. Gaye düzgün olsa bile yapı-
lışındaki özensizlik kişiyi hedefeten uzaklaştırır. Üslûbun nezih olması gerekmektedir. Allah (c.c) Peygamberine ve onun şahsında bütün mü'minlere eleştirinin nasılı konusunda "Onlarla en güzel bir surette mücadele et"¹¹ emriyle bu nezahete dikkat çekmektedir. En güzel suret; kırmadan, dökmeden, incitmeden hatırlatmaktır. Sert kırıcı bir üslupla yapılan eleştiri ve öğütler aynı sertlikle geri tepmektedir. Değil muhatabı değiştirmek düzeltmek, yanışta daha da katılaştırmakta, sabitlemektedir.

HADİS İLMİNDE CERH VE TA'DİL

Hadis ilminde cerh ve ta'dil kavramları hadis ravilerinin eleştirisinde kullanılan kavramlardandır. (Ce-Ra-Ha) kökünden gelen *cerh* kelimesi vücudunu yarmak, yaralamak anlamına gelmektedir. (Ceraha bi lisânihi) ise ayıplamak kusur bulmak anlamında kullanılmaktadır.¹² (a-de-le) kelimesi zulüm kelimesinin zıddı olup hak edene hak ettiğini vermek, bir şeyi kendi yerine koymak, hakka dönmek, meyletmek gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelimedenden türetilen *ta'dil* ise adil kıldı, kıvamında yaptı, orta yolu buldu, adaletle hüküm verdi anlamlarında kullanılmaktadır.¹³ *Cerh ve ta'dil* hadis ilminin alt dallarından bir tanesini ifade eder ki ravilerin rivayete ehil olup olmadıklarının araştırılması, bu araştırmada kullanılacak yöntemler ile araştırmalar neticesinde ortaya çıkan sonuçların kitaplardan toplanmasıdır. Tek tek ele alındığında, cerh; bir ravinin rivayete ehil olmadığını söylemek, ta'dil ise bir ravinin rivayete ehil olduğunu beyan etmektir.

Cerh ve Ta'dilin Başlangıcı

Cerh ve ta'dil işleminin hadis ilmindeki kavramsal anlamıyla ne zaman başladığına dair net bir tarih söylemek mümkün değil. Ancak Peygamber'den nakledilenler hakkında çeşitli eleştirilerde bulunan münekkit sahabilerin bulunduğu bilinmektedir. Hz. Ömer, Hz. Aişe, Hz. Abdullah b. Abbas bunlardandır.¹⁴ Özellikle Abdullah b. Abbas ile Beşir b. Adeviyye arasında geçen konuşma rivayette cerh ve ta'dil'in erken dönemde başladığının bir göstergesidir. Beşir b. Adeviyye Abdullah b. Abbas'a hadis rivayet etmek ister ve (قال رسول الله) der ve bu sözünü birkaç kere tekrar eder. Abdullah b. Abbas kendisine iltifat etmeyince kızar ve "Ben (قال رسول الله) diyorum sen ise hiç dönüp bakmıyorsun der. Bunun üzerine Abdullah b. Abbas

¹¹ En-Nahl, 16/125

¹² İbrahim Mustafa v.dğr., *M'u'cemü'l-vaşid*, (Kahire, Dâru'd-d'a' ve ts.); Muhtar-Ahmed Ömer, Abdülhamid, *Mu'cemü'l-lügati'l-'Arabiyeti'l-mu'äsara*, (Alemü'l-Kütüb, 2008)

¹³ Zeynüddin, Ali b. Muhammed, *Muhtâru's-sıhâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Sayda-Beyrut, Mektebetü'l-'asriyye, 1990)

¹⁴ Ez-Zerkeşi, Bedrüddin, Hz. Aişe'nin sahabeye yönelttiği eleştiriler, trc. Bünyamin Erul, (Ankara, Otto yayınları, 2017)

(r.a); “Biz önceleri (قال رسول الله) denildiğinde kulaklarımızı o sözü söyleyene yöneltir ve bütün dikkatimizle dinlerdik. Ne zaman ki büyük fitne oldu. Biz artık ancak bildiğimiz kimselerden hadis dinlemeye başladık.”¹⁵ Hadis âlimleri bu sözden hadis uydurma faaliyetlerinin büyük fitne denilen ve Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan süreçte ortaya çıktığını, aynı dönemde akl-ı selim sahiplerinin (Bunu sana kim nakletti) diyerek isnad sorduğunu ve Peygamberden hadis nakledenler hakkında bazı kriterler aradığını söylemektedirler.¹⁶ Yani ravi eleştirilerinin, sahabilerin henüz hayatta olduğu bir dönemde başladığını söyleyebiliriz. Ancak hadisin tedvini ve tasnifindeki sürecin benzeri bir süreç *cerh ve ta'dil*'in bir ilim ve rivayet kültürü halini almasında da yaşanmıştır. Bununla ilgili ilk kayıtlara üçüncü asırda rastlamaktayız. Ali b. Medîni'nin *'İlelü'l-hadis*'i, Yahya b. Ma' in'in *et-Tarih ve'l-ilel*'i. Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifetü'r-ricâl*'i ve ibn ebî Hatim'in *'İlelü'l-hadis*'i bunun örneklerindedir.¹⁷ Devam eden asırlarda ravilerin durumları ile ilgili oldukça kapsamlı eserler verilmiştir.

Cerh ve Ta'dilin Şartları

Hadis naklinde ravilerin zafiyetlerinin söylenip söylenemeyeceği ilk asırlarda tartışılmıştır. Kişilerin zafiyetlerinin araştırılmaması gerektiği, arkalarından hoşlanmayacakları şeyleri söylemenin Allah'ın (c.c) yasaklandığı, tecessüs ve gybet hükmüne girdiği ve bunun haram olduğunu söyleyen bazı âlimler olmuştur. Ancak muhaddislerin büyük çoğunluğu ravilerin durumlarının araştırılmasının, Rasulullah'ın (s.a.v) hadislerinin selameti, dolayısıyla dinin selameti için elzem olduğu, bu faaliyetlerin dinin korunması bağlamında değerlendirilip gybet sayılmayacağını beyan etmişlerdir. İsmail b. ' Uley, Şu' be b. Haccâc, Yahya b. Sa' id el-Kattân, Ahmed b. Hanbel bunlardan bir kaçıdır.¹⁸ Hadislerini terkettiği kimselerin ahirette kendisinden davacı olacakların hatırlatan kimseye Yahya b. Sa' id el-Kattân'ın: “Onların benden davacı olmaları, yalana karşı benim hadislerimi niçin korumadın diyerek Rasulullah'ın (s.a.v) benden davacı olmasından yeğdir.”¹⁹ Açıklaması bu durumu en güzel şekilde açıklamaktadır.

Hadis rivayet tarihi incelendiğinde ravi tenkidinin âfâki yapılmadığı görülmektedir. Sahabeden itibaren hadis ile uğraşan âlimlerin tutumları usûl alimlerince incelenmiş ve ravilerde olması gereken bazı özellikler tespit edilmiştir. Bunların bir kısmı adalet dediğimiz, ravinin ahvâli şahsiyyesiyle alakalı, dini ve ahlaki durumunu yansıtan özelliklerdir. Diğer kısmı ise eğitim durumu ve zihin yapısı ile ilgilidir. Ravinin Müslüman, akıllı, buluş çağına ermiş, yalan söyleme ve günah işleme konusunda Allah'tan (c.c) korkan, ahlâkî erdemlere riâyetkâr ve bidatlerden uzak

¹⁵ Müslim, Mukaddime, 21.

¹⁶ Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, 3. Baskı (İstanbul, Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2011), 39.

¹⁷ Yücel, *Hadis Tarihi*, 83.

¹⁸ Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, 2. Baskı (Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985), 69.

¹⁹ Yücel, *Hadis Tarihi*, 37.

duran bir kimse olması, çok hata eden, çabucak kandırılabilen saf, tereddüd ve tevehhüm sahibi olmaması, hafızasından naklediyorsa hıfzının, yazılı bir nüshadan naklediyorsa nüshasının sağlam olması ve sağlam ravilere sürekli aykırı rivayette bulunan bir kimse olmaması gibi özellikler aranmaktadır.²⁰

Ravilerin tenkidi ancak bu noktalardan yapılabilir. Ravinin soyu, nesebi, geçmişi, fiziki birtakım özellikleri, ... gibi naklini etkilemeyecek konularda yapılan eleştiriler dikkate alınmamaktadır.

Metâin-i Aşere olarak isimlendirilen, ravilerin eleştiriye tabi tutulacakları noktalar hadis usulü kitaplarının en temel konularından bir tanesidir.

Bunların beş tanesi adalet ile ilgili beş tanesi de zabtla ilgilidir. Adaletle ilgili olanlar

Kizbü'r-râvî (Peygambere yalan isnadı),

İttihâmü'r-râvî bi'l-kizb (Günlük hayatında yalan kullanımı)

Fısku'r-ravi (Haramları işlemekten çekinmemesi)

Bid'atü'r-râvî (Ehli bidat görüşlerinin aşırı savunucusu olması)

Cehâletü'r-râvî (Ravînin kimliğinin veya halinin bilinmemesi)

Zabtla ilgili olanlar

Fuḥṣu'l-galat (Çok hata yapma)

Fartu'l-gaflet (Çok kolay kandırılabilir olma)

Sûü'l-hıfz (hafızasının çok kötü olması. Eğer bir nüshadan rivayet ediyorsa nüshasının bozuk, eksik yahut okunmaz durumda olması)

Vehim (Ravinin kesin bilgiye dayanmadan hep zan ve tereddütle rivayette bulunması. Obsesif takıntılarının bulunması)

Muhalefetü's-sikât (sürekli sağlam ravilere aykırı rivayette bulunması)²¹

Hadis rivayetinde isnad sisteminin ihdası, cerh ve ta'dil faaliyetlerinin başlaması, Rasulullah'a (s.a.v) yalan söz atfedilmesinin önüne geçmek içindir. Peygambere yalan isnadı olarak bilinen Kizbü'r-râvî en önemli bir eleştiri noktasıdır. Yukarıda zikredilen on maddeden dokuzu aslında birinci maddeye inhisar etmektedir. Yani günlük hayatında yalan söylüyorsa Paygamber'e yalan isnad ihtimali vardır. Haram işliyorsa veya mezhebinin dâisi ise bu ihtimal vardır. Böyle yapan kimsele-
rin nakillerine ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

²⁰ Yücel, Hadis Usulü, 105

²¹ Geniş bilgi için bk. İbn Hacer El-'Askalânî, Ahmed b. Ali, *Nüzhetü'n-nażar, fi tavdih-i nuḥbeti'l-fiker*, thk, Nureddin 'Itr, (Dimeşk, Matbaatü's-sabâh, 1421/2000) 88.; Çakan, Hadis Usulü, 82; Yücel, Hadis Usulü, 106. Koçyiğit, Talat, Hadis Usulü, 10. Baskı, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 84.

Adaletle ilgili itham noktalarında, rivayet ettiği anda ravinin durumu dikkate alınır. Geçmişinde böylesi bir şey olmuş ve tevbe etmiş ise bu bir eksiklik olarak görülmez. Sadece 1. Maddede zikredilen; "Peygambere yalan isnadı" bunun dışında tutulmuştur. Bu fiili işleyen kimselerin başka hiçbir rivayeti kabul edilmez. Çoğu âlimlere göre tevbe etmiş olsalar bile. Bu ulemanın ortaya koyduğu caydırıcı bir müeyyidedir. Yoksa tevbe kabul edecek olan yalnızca Allah'tır (c.c).

Zabtla ilgilide benzer bir durum söz konusudur. Ravinin kusurlu bulunduğu durum rivayet anı ile ilgilidir. Ayrıca bu hususlarda çokluk esas alınmıştır. Herkes hata yapabilir ama çok hata yapanın rivayeti kabul edilmez. Herkesin bazı tereddütleri olabilir yahut unutulabilir. Ancak çok mütereddit veya unutkan olanın rivayetine ihtiyatla yaklaşılır.

Eleştirilerin kabulünde de bir takım şartlar ileri sürülmüştür. Bir kimsenin ta'dilinde delil getirmek veya gerekçe söylemek gerekmez. Ancak rivayete ehil olmadığı söyleniyorsa gerekçesinin açıklanması şart koşulmaktadır. Bu gerekçeler de yukarıda belirtilen özellikler çerçevesinde olmalıdır. Bir kimse üzerinde cerh edenler ile ta'dil edenler çelişirse kimlerin sözünün kabul edileceği ile ilgili uzayan tartışmalar usul kitaplarında yerini almaktadır.²² Bütün bunlar incelendiğinde ulaştığımız genel kanat, hem tenkitte hem de bu tenkitlerin kabulünde belirli ve seviyeli bir üslûbun varlığıdır.

Hadis usulünde tenkid belirli lafızlarla yapılmıştır. Bununla keyfiliğin ve sübjektifliğin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Ta'dil lafızları (حافظ), (متقن), (ثبة), (حجة), (كاذب), (متروك), (دجال), (ذاهب الحديث), (ليس) ... vb. cerh lafızları ise (ثقة), (لين), (صدوق كاذب), (متروك), (دجال), (ذاهب الحديث), (ليس) ... vb.²³ Bu lafızlar aslında aynı zamanda kabul ve reddin hangi ölçülerde olacağını da belirlemektedir.

HADİSTEKİ ELEŞTİRİNİN GENEL ANLAMDA ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜNE YANSIMASI

Hadis ilminde eleştiri teknik tarafı ağır basan, özel bir eleştiri tarzıdır. Elbette kişilerin, fikirlerin ve eserlerin eleştirisiyle birebir aynı değildir. Ancak İslam toplumunun ilk günlerinden itibaren var olması, üslubunun, tarzının ve ölçülerinin olmasıyla genel anlamda eleştiri kültürüne olumlu katkılar yaptığı muhakkaktır.

Buradan yola çıkarak eleştiride bulunması gereken özellikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

²² Şakir, Ahmet Muhammed, *el-Bâisü'l-Hasis şerhu ihtisâri ulûmi'l-hadis l'ibni Kesir*, (Mektebetü ibni'l-Cevzi, h. 1435), 215

²³ Hatiboğlu Mehmet Sait, *İslam Tenkid zihniyeti ve hadis tenkidinin doğuşu*, (Ankara, Otto yayınları, 2016), 120; Yücel, 114-115

Eleştiri Allah için yapılmalıdır. Sadece nefsanî duyguları tatmin için yapılan eleştiri faydalı eleştiri kapsamında değerlendirilemez. Hakkın gerçekleştirilmesi, doğrunun ikamesi, yanlışın düzeltilmesi ve bir insana veya toplumu zarardan korumak gibi bir hedefe matuf olmalıdır. Zira Allah'ın (c.c) rızası bunlarla kaimdir.

Allah için yapılan eleştirinin elbette güzel bir üslup ile yapılması gerekmektedir. Şahsiyetlere dokunmadan bilgiler, olgular ve durumlar eleştirilmelidir. İslam'ın tebliğinde günahkârın değil günahın tele' in edilmesi bunun en güzel örneğidir. Allah Teâlâ Hz. Musa ve Harun'u (a.s) Fir'âvna tebliğ için görevlendirirken "Ona yumuşak söz söyleyin, Umulur ki korkar ve öğüt alır."²⁴ buyurmasında da bu letafet vardır. Yine Peygamber'imize (s.a.v) hitaben; "Onlarla en güzel bir şekilde mücadele et."²⁵ Ve "Sen onlara sırf Allah'ın lutfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever."²⁶ buyurması tebliğde üslubun önemini bize göstermektedir. Eleştiri eğer şahsileşir, kırıcı bir sertliğe veya hakaret seviyesine ulaşırsa faydalı olmaktan çıkar, yanlış yapanı yanlışta sabit hale getirir, sert bir şekilde karşılık vermesine sebep olabilir. Allah'ın (c.c) "Onların Allah'tan (c.c) başka tapmış olduklarına sövmeyiniz. Zira kalkarlar onlar da bilgisizce Allah'a söverler."²⁷

İslam ahlakında mira ve cidal'in hoş görülmemesinin sebebi yukarıda sayılan iki maddedir. Mira' ve cidalde genellikle nefisler öne çıkar. Galip gelebilmek için uygunsuz dil kullanılır. Yoksa doğrunun ortaya çıkması için olursa bunda bir mahzur yoktur. Nevevî de "Hakka vukufiyet ve onu gerçekleştirmek için olursa cidal övülmüştür. İlim olmadan yapılırsa mezmumdur."²⁸ demektedir.

Eleştiri delillendirilmiş ve sağlam bir bilgiye dayalı olmalıdır. Mesnetsiz eleştiriler insanları doğruya ulaştırmak şöyle dursun haktan uzaklaştırır. Eleştiride temel alınacak mi'yar Alla'ın (c.c) ayetleri, Rasülü'nün (s.a.v) sünneti ve selim aklın ölçüleri olmalıdır. Eleştirinin temelinde önce durum tespiti vardır. Sonra naslar ve akl-ı selim çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Münekkit tenkidinde meseleyi kendi zaviyesinden değerlendirdiğini bilmelidir. Elbette yukarıda belirtildiği gibi evrensel doğrular çerçevesinde ve akl-ı selimin ölçülerine göre değerlendirmelidir. Ancak her bir görüşün mutlaka subjektif bir tarafı bulunacaktır.

²⁴ Et-Taha, 20/44

²⁵ En-Nahl, 125

²⁶ Ali İmran, 3/159

²⁷ El-En'âm, 6/108

²⁸ En-Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Ezkar*, 1. Baskı (Dâru ibn. Hazm, 1425/2004), 587

Tenkite sert ve katı olmamalı. Müslümanlar arasında çeşitli konularda görüş farklılıkları vardır. Bu da tabiidir. Muhkem ayetlerin inkârı olmadıkça tekfirden sakınılmalıdır. 15 asırlık İslam tarihi içerisinde çok çeşitli görüş ve mezhepler ortaya çıkmıştır. Ehli kible tekfir edilmez kuralı insanların eleştirilerine ölçü getirmiş böylece farklılıklara rağmen bir arada yaşama bilincini oluşturmuştur.

ÖZELEŞTİRİ

Eleştiri kültürünün en önemli dinamiklerinden bir tanesi de özeleştirmedir. İnsanların doğruyu bulmalarında en sağlam yoludur. İnsan fikrini, düşüncesini, bilgisini ve inancını her daim yeniden değerlendirmelidir. Bazı müfessirler Allah'ın (c.c); "Ey iman edenler, Allah'a (c.c) Rasülü'ne, Rasülüne indirdiği kitaba ve daha önce indirilen kitaba iman edin."²⁹ buyruğunda ey iman edenler diye seslenip sonradı iman edin diye emir buyurmasını insanın kendi inancını tekrar gözden geçirmesi, özeleştiriye tabi kılması olarak yorumlamaktadırlar. Bunda şüphe veya yeni bir şeyin tahsili değil, imanın tahkike erdirilmesi, kemalin tekmili, iyinin daha iyi hale getirilmesi vardır.³⁰

Bunu yapabilen kimseler hatadan kendilerini daha kolay korurlar. Bir başkası kendisini eleştirmişse bu eleştiriye olgunlukla karşılayıp akl-ı selim ile değerlendirebilirler.

Allah (c.c) Kur'an'da farklı ayetlerde insanın kendine bakması, yaptıklarına bakması, akletmesini tavsiye etmektedir. Burada kastedilen özeleştiri olarak ifade ettiğimiz şeydir. Başkasından önce bizim kendimizi eleştiriye tabi tutmamız, yanlış yapıyorsak bu yanlıştan kendimizi kurtarmamız istenmektedir. İslam ahlakında murakabe ve muhasebe kavramları bunun karşılığıdır ve her daim yapılmalıdır.

TAHAMMÜL

Tarih boyunca insanlığın dalalette kalmasının, büyük azaplara düşer olmasının en önemli sebeplerinden biri davete duyarsız kalmalarıdır. Allah peygamberlerine ve salih kullarına iyiliği emretmelerini, kötülükten sakındırmalarını buyurmuştur. Aynı zamanda insanların geneline davete icabeti, çağrıya kulak vermeyi emretmiştir. Kur'an'ında "Ey iman edenler Allah ve Rasülü sizi (n kalplerinizi) diriltmek için çağırıldığı zaman onlara icabet edin."³¹ buyurmaktadır. Buradaki önemli hususiyet çağrıya duyarlılıktır. Eleştiri karşısında insanların durumları davete karşı tutumları ile benzerlik göstermektedir. Çünkü eleştiriye tahammülsüzlük aynı insiyaktan kaynaklanmaktadır. İnsan eleştirilmeyi sevmeyen bir varlıktır. Ama eleştiri olmadan doğruyu bulmak mümkün değildir. Eleştiriye kapalı olmak yanlışla dâimî birlikteliği kabul etmek demektir.

²⁹ En-Nisâ, 4/136

³⁰ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, Tefsîru'l-Çur'ani'l-Azîm, thk. Sami b. Muhammed Selâme, (Dâru't-tayyibe, 1999) 2, 434

³¹ El-Enfâl, 8/24

Bizim dışımızdaki insanların bizden farklı düşünebileceğini kabul etmek önemli bir erdemdir. Peygamberimiz (s.a.v) arkadaşları arasında bazı konularda farklı düşünceleri hoş görmüştür. Şu olay bunun güzel bir örneğidir. Peygamberimiz (s.a.v) Hendek savaşının hemen akabinde öğle namazını kılmış ve ashabına herkesin savaş giyisilerini çıkartmadan ikinci namazlarını Beni Kurayza yurdunda kılmalarını emretmiştir. Kendisi hemen yola çıkmış, haber alan sahabiler de peyderpey hareket etmişlerdir. Bir kısmı daha yolda iken güneş batma sürecine girmiştir. Orada bulunanlardan bir kısmı durup ikinci namazlarını kılıp yola öyle devam etmeleri gerektiğini çünkü peygamberimizin maksadının başka şeylerle oyalanmadan Benî Kurayza yurduna gitmek olduğunu söylemişlerdir. Bir kısmı ise sözün lafzına dikkat ederek yolda ikinci namazını kılmamışlar ve devam etmişlerdir. Devam edenler akşamdan sonra vardıkları için ikinci namazını kaza etmişler, ikindiye kılanlar ise kısa bir müddet sonra ulaşmışlardır. Durum Peygamber'e (s.a.v) anlatılınca her iki guruba da yaptıklarının yanlış olduğunu söylememiştir.³² Zımnî takrir olarak ifade edilen bu durum, kişilerin bazı konularda içtihat etmelerinin mümkün ve caiz olduğunu, düşünce farklılıklarının da kabul edilebilir olduğunu ortaya koymuştur.

Farklı düşüncedeki insanlar elbette kendi düşüncelerinin haklılığını diğer düşüncenin yanlışlığını ortaya koymaya çalışacaklar ve karşı düşüncüyü tenkit edeceklerdir. Burada eleştiren açısından ölçülü olmak, eleştirilen açısından ise mütehammil olmak meseleyi sühulet ve esenlik içerisinde bırakacaktır. Esefle söylemek gerekir ki İslam tarihi boyunca birçok mezhep kavgaları olmuştur. Bunlar toplumun bünyesinde onulmaz yaralar açmıştır. Halbu ki, Hz. Peygamberin, ferî hususlarda gösterdiği müsamahayı gösterebilseydik bu gibi kavgalara yer olmazdı.

Akl-ı selim sahibi insanların kendisini eleştirenlere karşı takınacağı en doğru tavır, tepkisel bir karşı çıkış değil hakkında yapılan eleştirileri gözden geçirmek olmalıdır. Eleştiriler mutlaka doğru ve haklı olmayabilirler. Kabul etmek zorunda da değildir. Ama düşünmesinde ve değerlendirmesinde kendisinin mutlaka faydaları olacaktır. Düşünüp değerlendirme süreci farkındalık oluşturacak ve bilinçle reddetmiş olacaktır.

Yoğun duygusal haller insanların sağlıklı düşünmelerine ve doğru karar vermelerine manidir. O sebeple Allah (c.c) öfkeyi yutmayı tavsiye etmekte³³, bunun için Peygamberimiz (s.a.v) "Öfkelenen kimsenin ayakta ise oturmasını, oturuyorsa uzanmasını, hala öfkesi geçmemişse abdest almasını tavsiye etmiştir."³⁴ Eleştirilmek te insanda benzer duygusal yoğunluğa neden olabilmekte, insiyaki olarak karşı çıkabilmekte, bazen maksadını aşan, kontrolsüz sözler sarf edilebilmektedir. Bu sebeple mümkün oldukça hemen o anda cevap yetiştirmek yerine değerlendirip eleştiri ölçülerine dikkat ederek cevap vermek yerinde olacaktır.

³² Buhârî, Salâtü'l-havf, 5; Müslim, Megâzi, 7

³³ Âraf, 7/204

³⁴ Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, thk Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Dâru'l-fikr, trs.), Edeb, 4; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, (Kahire, Müessesetü Kurtuba, trs.), 5, 152.

SONUÇ

Hadisler İslam'ın temel iki dayanağından bir tanesidir. Rasulullah'ın (s.a.v) dârı bekaya irtihalinden kısa bir müddet sonra başlayan siyasi ve sosyal kargaşa, kesin bir dille yasaklanmasına rağmen bir takım kimseler tarafından Peygamber'e (s.a.v) söylemediği sözleri isnad etmeye başlamışlardır. Bu Akliselim sahiplerini Peygamber'den (s.a.v) nakledilen sözlerin senedlerini sormaya itmiş, böylece hadiste isnad sistemini ortaya çıkartmıştır.

İsnad sözü Peygamberimizden en son kimseye kadar nakledenlerin isim zinciridir. Sözün doğruluğu nakleden kimselerin doğruluğu ile bilinir. Dolayısıyla hadislerin ravilerinin kimlikleri ve durumlarının bilinmesi önem arz etmektedir. Bu çerçevede İslamın ilk yıllarından itibaren ravilerin isimleri kayıt altına alınmaya başlanmış ve her bir ravi eleştiriye tabi tutulmuştur. Ravilerin hadisle ilgili konularda eleştirilerine cerh ve ta'dil ismi verilmiştir. Cerh ve Ta'dil, hadis ilminin alt dalı olarak kabul edilmekle birlikte ön önemli bölümünü teşkil etmektedir. Yüzlerce cilde ulaşan eserlerde onbinlerce ravinin hayatı ele alınmış ve bu kimselerin rivayete ehil oldukları veya olmadıkları beyan edilmiştir. Bu aslında insanlık tarihi kadar eski olan eleştiri kültürüne çok olumlu katkıda bulunmuştur. Çünkü Cerh ve ta'dil olarak nitelenen eleştirinin belirli ölçüleri, üslubu ve gayesi vardır. Bu yönüyle toplumda eleştirinin olumlu olarak kullanılmasında örnek ve öncü olmuştur.

Eleştiri maksadı ve üslubu açısından olumlu ve olumsuz olmak üzere iki çeşittir. Yanlış gördüğümüz bir durumun düzeltilmesi veya doğru gördüğümüz bir durumu teşvik, hakkın ikamesi toplumun hakka yönlendirilmesi adına gayet güzel bir davranıştır. Ancak nefani kaygılar ve nezahetsiz bir üslup ile yapılan eleştiri faydadan çok zarar getirir ve olumsuzdur.

Eleştiren kadar eleştirilen kimselerin de sorumluluğu vardır. Hissi karşı çıkışların yerine yapılan eleştirilere kulak verip değerlendirmeli, reddedecekse de eleştiri ahlakına uygun bir şekilde reddetmelidir. Ayrıca Eleştiren de eleştirilen de bütün insanların kendileri gibi düşünmeyebileceklerini kabul etmelidir. Peygamberimizin müsamahası bu konuda en güzel örnektir.

Eleştiri aslında özeleştiri ile birliktedir. Kendisini eleştirmeyi bilen başkaları hakkında daima güzel ve yapıcı eleştirilerden bulunabilirler. Bu kişisel gelişime katkı sunduğu gibi toplumsal erdemi de geliştirir. Özeleştiriye bulunan kimseler kendisiyle barışık ve başkalarının eleştirilerine tahammül edebilirler.

KAYNAKLAR

- İbrahim Mustafa v.dğr., M'ucemül-vaşid, (Kahire, Dâru'd-d'a've ts.); Muhtar-Ahmed Ömer, Abdülhamid, Mu'cemül-lügati'l-Arabiyeti'l-muâsara, (Alemü'l-Kütüb, 2008)
- Zeynüddin, Ali b. Muhammed, Muhtârû's-sıhâh, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Sayda-Beyrut, Mektebetü'l-'asriyye, 1990)
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el Kuşeyri, el-Cami u's-Sahih, thk. Muḥammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru ihyâ'it-türrâsi'l-arabi, tsz.)

- Yücel, Ahmet, Hadis Tarihi, 3. Baskı (İstanbul, Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2011)
- Koçyiğit, Talat, Hadis İstılahları, 2. Baskı (Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985)
- En-Nevevî, Muhyiddin Yahya b. Şeref, el-Ezkar, 1. Baskı (Dâru ibni Hazm, 1425/2004)
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm, thk. Sami b. Muhammed Selâme, (Dâru't-tayyibe, 1999)
- Buhâri, Muhammed b. İsmail, el-Camiu's-sahih, thk, Mustafa Dîb el-Boga, (Yemâme: Dâru İbn Kesir, 1987)
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Dâru'l-fikr, trs.),
- El-Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, İhyâu ulûmi'd-dîn, (Beyrut, Dâru'l-ma'rife, ts.)
- Kaya, Mahmut, "Felsefe", Diyanet İslam Ansiklopedisi (Ankara, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995)
- Ez-Zerkeşî, Bedrûddin, Hz. Aişe'nin sahabeye yönelttiği eleştiriler, trc. Bünyamin Erul, (Ankara, Otto yayınları, 2017)
- Şakir, Ahmet Muhammed, *el-Bâisü'l-Hasis şerhu ihtişâri ulûmi'l-hadis l'ibni Kesir*, (Mektebetü ibni'l-Cevzi, h. 1435),
- Hatiboğlu Mehmet Sait, İslam Tenkid zihniyeti ve hadis tenkidinin doğuşu, (Ankara, Otto yayınları, 2016), Yücel,
- Türk Dil Kurumu, eleştiri md.
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&karama=gts&guid=TDK.GTS.5cab8255ce9136.53026924

EHL-İ REY ANLAYIŞININ ELEŞTİREL DÜŞÜNCEYE KATKISI

Selahattin AYDEMİR*

GİRİŞ

Akl, insanı diğer varlıklardan farklı kılan vasfı yanında insana sunulan diğer nimetlerin de öncüsüdür. Tefekkür ve idrak yoluyla insan, olaylara mana yüklemeyi, hayatını anlamlandırmayı ve yaşamına değer katmayı gerçekleştirir. Heva ve hevesine (Duygu ve arzusuna) hâkim selim akıl sahibi, düşünme melekesinin işlevselliğini tanzim ve tertip etme ile aklın denetimini sağlar ve süreç içerisinde düşünce yeteneği tekâmül eder. Düşünme ve düşünce becerilerinin dış dünyada karşılık bulduğu tutum, söylem ve eylemler kendi iç dünyası tarafından değerlendirileceği gibi dış çevreden de eleştiriyi tabi tutulur.

Maddî ve manevî yöne sahip olan insan, dünyevî ve uhrevî alanlarına dair hasasiyetlerinde farklılık gösterebilmektedir. Müslüman kişiliğe sahip bir insanın maddî düşüncesinden ziyade manevî düşünce dünyasına yönelecek eleştirilerde daha duyarlı olabilmektedir. Ayrıca İslâm tarihi boyunca Müslüman bireyin fikhî ve itikâdî düşünce alanına yönelik eleştirilere bakışı ve gösterdiği tahammül çeşitlilik arz edebilmektedir. Fikhî alana giren konularda yapılan eleştiriler karşısında tolere etme belirli seviyede gerçekleşirken inanç hususunda gelen tenkitlerin hükmî içeriği çok boyutlu olduğundan gösterilen refleks daha yüksek olabilmektedir. Bu yüzden belirli bir inanca sahip kişinin mensup olduğu dinden çıktığı iddiası karşısında gösterilen aşırı tepki bir nebze anlaşılabilir. Dolayısıyla eleştiri-tahammül korelasyonunda özellikle inanç boyutunda yapılan eleştirinin dozu, gösterilen tahammülden daha önem arz etmektedir.

Hız. Peygamber döneminde fikir hürriyeti¹ İslâm düşünce tarihinin gelişimine yön vererek eleştiri kültürüne imkân vermiş; ancak fitne olay (lar) ı ve mihne süre-

* Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Assistant Professor, Kaysri University, Develi Islamic Sciences Faculty, Department of Hadith Kayseri, Turkey selahattinaydemir@kayseri.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-8102-7405>

¹ el-Hubâb b. el-Münzir, Bedir savaşı öncesi Hız. Peygamber'in karargah olarak düşündüğü yer için "Burası Allah'ın bildirmesi mi şahsi görüşün mü" diye sorunca Hız. Peygamber, şahsi görüşü olduğunu açıkladı. el-Hubâb, "Ey Allah'ın Resulü! Burası karargâh için uygun değildir..." diye açıklama yapınca Hız. Peygamber, "Ey el-Hubâb! Doğru olan görüş, senin işaret ettiğindir" buyurarak onun teklifine uygun yerde düşmanı karşıladılar. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî ez-Zühri, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.), 2: 15. Hendek savaşı esnasında Hız. Peygamber, Gatafân kabilesinin reisleriyle haberleşerek adamlarını çekmeleri karşılığında Medine'deki hurma gelirlerinin üçte birini vermeyi teklif etmiş ve olumlu cevap almıştır. Evs ve Hazrec kabilelerinin liderleri Sa'd b. Muâz ve Sa'd b. Ubâde ile görüşmüş ve onlar

cinde yaşanan baskı ve şiddet ortamı, düşünce alanında da etkili olmuştur.² Bu dönemde ehl-i rey sahiplerinin eleştirel yaklaşımları ve gösterdikleri faaliyetler öne çıkmıştır. Bu çalışmada, genelde İslâm düşüncesi özelde ehl-i rey anlayışının eleştiri kültürünü yansıtmak amaçlanmıştır. Çünkü ehl-i rey, ulaştığı düşünceye rağmen farklı delil ve görüş sunulduğunda kendini aşabilen olgun tepkiler koyabilmiştir. Ehl-i rey anlayışını ve çabasını aktarabilmek, bu ekolün İslâm düşüncesine etkisini anlayabilmek, bu düşüncenin özgünlüğünün farkına varabilmek, din ve din anlayışlarının topluma ilişkisini gösterebilmek ve başarılı ya da başarısız yönlerine işaret etmek önem kazanmıştır.

Son dönemlerde bazı Müslüman toplumlarında kendileri hakkında oluşturulan vehimlere mahkûm kalarak Müslümanlarda eleştiri ve tahammül kültürünün olmadığı algısı yerleştirilmektedir. Bu yargı genellikle birey ile iktidar mücadelesi için ifade edildiğinde bir hakikat payı olsa³ da bu alanın dışında kalan ilim ve düşünce hayatındaki bazı yanlış örneklerin bütünü temsil etmeyeceği bir gerçektir. Ehl-i rey ile ehl-i hadis rekabetinde ve ehl-i reyin kendi içinde birbirlerine karşı gösterdikleri eleştiri kültürünün net yansıtılması İslâm toplumlarında var olan canlılığı göstermesi açısından önemlidir.

Ehl-i rey ve anlayışı, İslâm tarihi boyunca hadis, fıkıh, kelâm ve mezhepler tarihinin odağında olmuştur. İtikadî ve amelî konulardaki müzakereler kelâm, fıkıh ve mezhep alanlarında tartışılabilirken hadis rivayetleri her zaman başat rolde olmuş, ehl-i rey ve ehl-i hadisi de belirleyen unsur nesnel konumdaki hadis rivayetleri olmuştur. Ehl-i reyin, hadis rivayetlerine bakışı hem kendi dışındakiler hem de kendi içindekiler arasında var olan tenkitler, bizatihi hadis ilminin kapsamı içindedir. Bu bağlamda çalışmamızda ehl-i rey ve ehl-i hadisin birbirlerini eleştirmesi yanında ehl-i rey mensuplarının kendi aralarında cereyan eden eleştiriler ve bu

“Allah’ın bir emri mi kendiliğinizden yaptığımız bir şey mi” diye sormuşlardır. Kendi kararı olduğunu söyleyince onlar “Düşmana hurma vermekten yana olmadıklarını ve düşmanla savaşımdan korkmadıklarını” söyleyince Hz. Peygamber düşüncesinden vazgeçerek savaşa devam etmiştir. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2: 73.

² Mihne öncesi *Musannef* adlı eserini kaleme alan Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/827), Ebû Hanîfe’nin pek çok rivayetine yer vermiştir. Örneğin (عبد الرزاق قال أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم) Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, Thk. Habîburrahmân el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 9: 429. Mihne sonrası *Musannef* adlı eserini kaleme alan İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ebû Hanîfe ile ilgili “كتاب الرد على أبي حنيفة” adlı bab başlığı açmış ve başlığın altında “Bu, Ebû Hanîfe’nin Resûlullah’tan gelen hadislerle muhalif hareket ettiği hadislerdir” diye açıklama yapmıştır. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, Thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409/1989), 7: 277.

³ İktidar, kendi otoritesini sarsan gelişmelere karşı genellikle şiddetli reaksiyon verir. Ebû Hanîfe Emevî iktidarına karşı Abbâsî hareketini desteklemiştir. Sonraki gelişmeler üzerine Abbâsî yönetimine de eleştirilerde bulununca öğrencisi İmam Züfer’in “Boyunlarımızı ipler geçirilinceye kadar vazgeçmeyeceksin” dediği rivayet olunur. el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, t.y.), 13: 329-330.

tenkitler karşısındaki tutum ve tavırlarının nasıl olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

İnsan, mana arayışında iç ve dış dünyasını kuşatanlar içinde özellikle ilgi alanındakileri anlama yoluna gitmiş hatta anlamlandırmanın ötesinde kendisini ihata eden olay ve gelişmelere teslim olmayıp onlara hâkim olmayı istemiştir. İnsan, bu mücadelesinde iyi ve güzel olanı elde etme, kötü ve çirkin olandan kaçınmayı amaçlamıştır. Bu yüzden öğrendiği veya geliştirdiği çerçevede eleştiri kültürünü oluşturmuştur. Bu bağlamda eleştirinin ne olduğu ile ilgili genel bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaktadır.

1. ELEŞTİRİ/TENKİT KAVRAMI, MAHİYETİ VE SINIRI

Türkçede eleştiri, tenkit ve kritik kelimeleri eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Türkçe kökenli elemek fiilinden türetilen eleştiri, “Bir insanı, bir eseri, bir konuyu doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek maksadıyla inceleme işi “anlamındadır.⁴ “ن-ق-د” fiilinin tef’il vezninde müştak olan tenkid, “herhangi bir şeyin iyisini kötüsünden ayırma ameliyesi, sözün güzel ve kusurlu yönlerini yansıtmak” anlamında kullanılmaktadır.⁵ Yunanca “kritikos”, İngilizcede “criticism” şeklinde kullanılan kritik ise “Bir sanat eserinin ister şahsi zevke ister bazı estetik problemlere göre, sistemli bir şekilde değerlendirilmesi”⁶ olarak kullanılmaktadır. Eleştiri, tenkit ve kritik kelimelerinin ortak paydası, menfi yanında müspet anlamı da kapsamıdır. Bu yüzden eleştiride aslolan değerlendirme yapılan bir şeyi olumlu ve olumsuz tüm yönleriyle aktarılmasını sağlayabilmektir. Hatta eleştiriden maksat, değerlendirilen şeyin kıymetini ortaya çıkarabilmektir.

Eleştiri yapan bireyin (eleştirmen) kişisel gelişimini etkileyen biyolojik, psikolojik, fizyolojik ve sosyolojik unsurları, aile, eğitim, kültür gibi çevresel faktörleri ve sosyal grup, kitle iletişim araçları gibi diğer faktörleri; kişinin tenkit metodunu ve kritik edebilirliğini etkilemektedir. Bu faktörler eleştirinin entelektüel yönü yanında duygusal tarafına da işaret etmektedir. Eleştiri alanının üst ve alt sınırı veya tenkitte ifrat ve tefrite kaçmak söz konusu olabilmektedir. Eleştiri sınırlarında görecelik olsa da kritik yapmada üst sınır aşıldığında hakarete kaçma, alt sınırı geçildiğinde birilerine yaranma durumu gerçekleşebilir.

Eleştiri çoğu zaman kişilerin hatalarını, duyguların hâkim olduğu bir anlayışla bulma yoluna giderken eleştirel düşünce ise hataları muhakeme yoluyla daha sorugulayıcı ve problemi çözme odaklı yaklaşım olarak ön plana çıkmaktadır. Bu sebeple eleştirel düşünceyi genel hatlarıyla açıklamak gerekir.

⁴ Komisyon, “Eleştiri”, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Basım Evi, 1998), 1: 700.

⁵ İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 3: 425-427.

⁶ Arslan Tekin, *Edebiyatımızda İsimler ve Terimler*, (İstanbul: Ötüken, 1995), 595.

2. ELEŞTİREL DÜŞÜNCEYE GENEL BİR BAKIŞ

Kavramlar üzerinde belli bir ittifak söz konusu olsa da tanımı ve içeriği hakkında bu birliktelik genel olarak sağlanamamaktadır. Eleştirel düşüncenin ne olduğu gibi ne olmadığı üzerinde özellikle eğitim, felsefe, psikoloji ve sosyoloji alanında çok farklı tanım denemeleri yapılmaktadır. Bu yüzden daha kapsamlı bir tanım denemesinin tercih edilmesi doğru olacaktır. “Eleştirel düşünme; herhangi bir konu, olgu ve fikir üzerinde açıklık-seçiklik, tutarlılık, mantıklılık, şüphecilik ve doğru akıl yürütme gibi bazı ölçüt ve yöntemleri esas alarak; doğru olmayan düşünme biçimlerini tanıyan, kanıtlara ve sonuçlara önem veren araştırma temelli daha derin bir düşünme eğilimi, tutumu ve becerisi sergileyen, böylelikle de sadece herhangi bir sonuca değil ama tutarlı, makul sonuçlara ve yargılara ulaşmayı amaçlayan, hem problem çözme hem de problem görme kapasitesi sayesinde, kendi düşünme sürecini sürekli denetim altında tutarak değişmeye ve kendi kendini düzeltmeye açık olan bir düşünmedir.”⁷

Eleştiride olduğu gibi eleştirel düşüncede de yanlışlar üzerinde yoğunlaşma, itiraz etme veya birilerini yerme şeklinde sadece olumsuz yönleri öne çıkarma söz konusu değildir. Eleştirel düşünce, ayrıca eser ve çalışma üzerinde tarafsız ve peşin hüküm vermemeye daha dikkat edilerek yapıtı bütün yönleriyle değerlendirme sürecidir. İnsanlık tarihiyle başlayan tenkit, zaman içinde kişilerin subjektif anlayışından geliştirilen metotlarla daha objektif kıstaslar çerçevesinde yapılması, eleştiriden eleştirel düşünceye geçiş süreci olarak değerlendirilebilir. Eleştirel düşünce sahibi kişinin yargıda bulunma sürecinde herhangi bir kalıba girmemesi, ön yargılara kapılmaması, her daim akıl yürütmesi ve hatta kendi düşüncesini dahi yorumlayarak analiz etmesi beklenmektedir. Böylece eleştirel düşünce yoluyla geçmiş ve güncel deneyimlerden istifade etme yanında geleceğe hazırlık yapma imkânı gelişecektir.

İslâm'ın akla ve ilme verdiği önem, Kur'an ve sünnet alanına vakıf olanlara malumdur. Buna karşın İslâm tarihinde akıl ve nassın sınırları hakkındaki tartışma ve çatışmanın varlığı günümüze kadar devam ettiği gibi gelecekte de devam etmesi beklenmektedir. Din alanında eleştirel düşüncenin inanç ve bilgi konularına yönelik olmasında farklı yaklaşımlar söz konusu olabilir. Eleştirel düşünce sahibi kişi inanç konularında da sorgulayıcı olabilir. İnanç konularıyla ilgili sorgulama aklın inanma yönünde kanaat geliştirdiği görüşleri olabildiği gibi inan (a) madığı fikirler de olabilir. Bir Müslümanın din alanında eleştiri ve eleştirel düşünce gibi kavramların dine değil tedeyyüne, İslâm'a değil İslâm anlayışlarına olduğu bilinmelidir. Hadis alanında yapılan tenkitlerin Hz. Peygamber'e değil rivayetlerin bizatihi kendisine olduğu unutulmamalıdır.

⁷ Hakan Gündoğdu, “Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılığlar”, *Sosyal Bilimler* 7/1 (2009): 63.

Allah, insanı akılla donatmıştır. Düşünebilen bir varlık olan insan mevcut bilgilerle ortaya çıkan sorunları çözmeye çalışmış, tecrübe yoluyla yeni bilgilere ulaşmış ve elde ettiği bu bilgileri sonraki gelişme ve değişmelere uyarlamıştır. Bu deneyim, ortaya çıkan meselelere karşı çözüm yolu olarak geçmişteki malumatın yeterliliğini savunanlar ile buna karşı mazideki bilginin eksik ve yetersiz kalabileceğini hatta yanlışlarının olabileceğini iddia ederek eleştirel düşüncenin kesintisiz ve devamlı olması gerektiğini müdafaa edenler de olmuştur. Bu farklı yaklaşımlar; İslâm düşünce tarihinde ehl-i hadisin özellikle rivayetler yoluyla sorunların çözülebileceği anlayışına, ehl-i rey eleştirel yaklaşarak insan ve toplumda meydana gelen gelişim, değişim hatta dönüşüm karşısında yeni görüşler yoluyla problemlerin çözülmesi gerektiği iddiasında bulunmuştur. Bu yüzden ehl-i rey düşüncesinin ne olduğu ve tarihi gelişimini yansıtmak yerinde olacaktır.

3. EHL-İ REYİN TARİHİ ARKA PLANI, ÖZGÜNLÜĞÜ, GELİŞİMİ VE SİSTEMLEŞMESİ

Hz. Muhammed, Kur'an'ı yaşamına tatbik etmiş, günlük hayatında karşılaştığı olaylar veya soru (n) lar karşısında vahiy beklediği gibi kendi görüşüne de başvurmuştur.⁸ İctihadında isabet ettiği gibi isabet etmediği durumlarda vahiy yoluyla uyarılması, ayetlere konu olmuştur. Bedir esirleri, Tebük seferine katılmayanlar ile ilgili uyarılar Hz. Peygamber'in reyinde isabet etmemesi sebebiyle yapılan ilahî itablardandır.⁹ Ayrıca Hz. Peygamber meseleler hakkında açıklamalarda bulunduğu ashâbı, bu ifadelerin vahiy mi kendi görüşü mü olduğunu sorması onların sorgulayıcı yaklaşımına işaret etmekte ve Hz. Peygamber'in kendi görüşü olduğunu öğrendiklerinde onun otoritesini sarsmadan kendi fikirlerini söylemekten uzak durmamışlardır. Yine Hz. Peygamber sahâbe ile istişarede bulunmuş, onların görüşlerine değer vererek kendilerini ifade etmelerini istemiş, zaman zaman kendi düşüncesinden vazgeçerek onların fikirlerini tatbik etmiştir. Ashâb, Hz. Peygamber'in huzurunda içtihadta bulunmaları yanında Hz. Peygamber'in buyruklarını bazen farklı değerlendirmişlerdir. Olaylar, Hz. Peygamber'e aktarıldığında doğru olana işaret ettiği gibi her ikisini takrir ettiği olmuştur.¹⁰ Kureyzaoğullarının takibi ile ilgili emrinde lafza ve maksada bağlı iki yaklaşım sergilenmiş, Hz. Peygamber her ikisini de takrir etmiştir. İbn Kayyım (ö. 751/1350), iki yaklaşımı "Lafzı esas

⁸ "Vahyin inmediği konularda aranızda kendi görüşümle hükmederim." Elbâni rivayeti zayıf, Şuayb Arnaüt ise hasen olarak değerlendirmiştir. Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Thk. M. Nâsiruddin Elbâni, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1419/1998), "Akziye 7".

⁹ el-Enfâl 8/67; et-Tevbe 9/43.

¹⁰ "İki kişi teyemmüm ile namazlarını eda etti. Namaz vakti çıkmadan su buldular. Biri su ile abdest alıp namazını eda etti. Diğeri namazını tekrar kılmadı. İkisi de durumu Resûlullah'a sordular. Hz. Peygamber, namazı tekrarlamayana şöyle buyurdu: "Sünnete göre uygundur, namazın tamamıdır." Diğesine, "Sana da kıldığın namaz kadar sevap vardır" buyurdu. en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Thk. Abdülfettah Ebû Gudde, (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), "Gusl ve't-Teyemmüm 27". Elbâni, sahîh demiştir.

alanlar zahirilerin selefi, içtihat yapanlar mana ve kıyas sahiplerinin selefi” şeklinde açıklamıştır.¹¹

Hız. Peygamber’in vefatından sonra Hız. Ebû Bekir ve Ömer, meseleler ile ilgili cevapları Kur’ân ve Hız. Peygamber’in uygulamaları arasında aramışlar ve varsa onlara uygun olarak karar vermişlerdir. Soru (n) ların yanıtı bulunmadığı takdirde istişare yoluna başvurmuşlar ve kendi görüşlerine gitmişlerdir. Bu süreçte öncelik nassa verilmiş, cevap bulunamayan durumlar karşısında görüşlerini ifade etmişlerdir. Hız. Ömer döneminde sınırlı sayıda sahâbenin Medine dışına çıkmasına müsaade edilirken, Hız. Osman’ın halifeliği döneminde şehir dışına çıkmalarına müsaade edilmesi üzerine aralarında önde gelen bazı sahâbenin bulunduğu Müslümanlar başta Irak, Mısır gibi merkezlere yerleşmiş ve farklı millet, kültür ve medeniyetlerle iletişim ve etkileşime girmişlerdir. Yeni sorunlarla karşılaşmaları karşısında çözüm bulma amacıyla Kur’ân ve sünnete başvurulmasına rağmen nasslarda bulamadıkları meseleler hakkında genel olarak reylerine başvurarak görüş beyan etmekten kaçınmamışlardır. Bu yaklaşım genellikle yadırganmamış; ancak daha sonra konu ile ilgili sahih bir rivayete ulaşıldığında genellikle reylerinden vazgeçmişlerdir.¹²

Coğrafi açıdan ehl-i rey ve ehl-i hadis için Kûfe/İrak ekolü ve Medine/Hicaz ekolü ifadeleri temerküz ettiği alan itibarıyla geçerli olsa da Kûfe’de ehl-i hadis, Medine’de ehl-i rey sahibi âlimlerin varlığı tarihi bir gerçekliktir. İnsanlık tarihinde değişimler, ihtiyaçtan doğmaktadır. Teknoloji, icat, meslek veya öğrenmeye ihtiyaç duyulduğunda gelişmeler meydana geldiği gibi ehl-i reye de ihtiyaç duyulmuş ve sistemleşmiştir. Her oluşum gibi ehl-i rey anlayışının da belli bir geçmişi ve gelişim süreci olmuştur. Kûfe’de ehl-i rey anlayışına gereksinim duyulması ve ehl-i rey in ortaya çıkması Kûfe’nin incelenmesini gerekli kılmaktadır.

İrak, coğrafi yapısı gereği dış müdahalelere açık olması sebebiyle tarih boyunca pek çok kültürü bünyesinde barındırmıştır. Hız. Ömer döneminde fethedilmesine rağmen hilafetin merkezi Medine’den uzak olması, farklı etnik ve kültürlü bir yapıya sahip olması gibi saiklerle kozmopolit yapısını sürdürmüştür. Irak, Hicaz bölgesine göre daha karmaşık problemlerin var olması nedeniyle sorunlarının çözümü için acil çözüm üretilmesini zorunlu kılmıştır. Sosyal ve siyasal tartışma ve çatışmaya müsait olan Irak’ta Hâriciler, Şîa, Mürchie, Mu’tezile, Cehmiyye ve Kaderiyye gibi siyasî ve itikâdî fırkalar ortaya çıkmıştır.¹³ Bu çalkantılı durumda sorunlarını geçmiş birikim ve deneyimde arayanlar yanında yeni çözüm üretmeye başvuranlar da olmuştur.

¹¹ İbn Kayyım, Ebû Abdillâh İbn Ebî Bekr el-Cevziyye, *İlâmu’l-Muvakkîn an Rabbi’l-Âlemin*, (Riyâd: Dâru’bni’l-Cevzi 1423), 2: 355.

¹² Kâdî İyâd, Ebu’l-Fazl İyâd b. Mûsâ b. İyâd el-Yahsubî, *Tertibu’l-Medârik ve Takribu’l-Mesâlik li Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Mâlik*, Thk. Muhammed Tâvî et-Tancı, (Riyad: Vizâretu’l-Evkâf ve Şuûnu’l-İslâmiyye, t.y.), 1: 39.

¹³ Ebû Zehra, Muhammed, *Ebû Hanife*, trc. Osman Keskiöğlü, (İstanbul: DİB Yayınları, 1981), 108.

Hız. Ömer, Küfe şehrinin kurulması ve o bölgenin İslâmlaşma sürecini tamamlaması adına en gözde isimlerden olan İbn Mes'ûd'u (ö. 32/652-53) oraya göndererek onları kendilerine tercih ettiğini belirtmiştir.¹⁴ İbn Mes'ûd, meseleler kendisine ulaştığında Kur'ân ve sünnet perspektifinden çözümler üretmiş, nasslarda bulamadığı soru (n) lar karşısında kendi görüşüne başvurmuştur. Medine'ye döndüğünde ilgili konu hakkında hadis rivayeti söz konusu ise görüşünden feragat etmiştir. İbn Mes'ûd'un Küfe'de içtihatla bulunması öğrenci silsilesini etkilemiş ve referans olmuştur. Alkame (ö. 62/682), en-Nehâî (ö. 96/714) ve Hammâd (ö. 120/738) zincirinde belirli usul ve yöntemler teşekkül etmiş, amelî ve farazî meselelerde başarı ile uygulanmıştır. Bu birikim Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) katkılarıyla daha ileriye götürülerek sistemleşmiştir.¹⁵ Dolayısıyla Ebû Hanife ve öğrencileri, maziden kopuk ve bağımsız bir hareket yürütmemiş, aksine süreci sistematik hale getirmiştir. Bu yüzden ehl-i rey anlayışının evveliyatı olmadığı ve türedi olduğu iddiası temelsizdir. O, bazı sahâbe ve tâbiînin içtihatla bulunduğu gibi yeni gelişmeler karşısında görüşlerini dile getirerek onların çizgisini sürdürmüştür. Hatta ehl-i rey, Kur'ân ve sünnette hükümlerini bulamadıkları meselelerde sahâbe ve tâbiînin fetva ve görüşlerini referans almışlardır. Ehl-i rey, sistemleşmesiyle birlikte nassları makul bir yorumla geliştirme ve dini metinlerin rey ile ilişkisini dengeli bir şekilde kurması yanında serbest rey hareketini muhafazakâr bir çizgiye çekmesi sebebiyle döneminde ilgi odağı olmuştur.¹⁶

İtikâdî ve fikhî konularda ehl-i rey ve ehl-i hadis ayrımı teorikte iddia edilse de pratikte kes (k) in bir ayrım zordur. Fıkıh ekollerinin nassları aslî delil kabul ettiklerinde ve açık hüküm bulunmayan hususlarda reye başvurdukları konusunda görüş ayrılığı yoktur.¹⁷ Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerin hepsi reyden yararlanmışlardır. Aslında fikhî alanda hadis ve rey ayrımı gerçekleşmemiştir. Ancak dirayete ağırlık verenler ehl-i rey, rivayete ağırlık verenler ehl-i hadis olarak kabul edilmişlerdir. Bu yüzden ehl-i rey ve ehl-i hadis ayrımındaki zorluk, hadis rivayetlerinin bulunduğu konularda reye başvurma yoğunluğuna göre değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur. İzafilik içeren bu tasnifte Hanefîlik her zaman ehl-i rey kategorisinde iken Mâlikîlik, Şâfiîlik ve Hanbelîlik ile ilgili farklı yaklaşımlar söz konusudur.¹⁸

¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, 3: 255.

¹⁵ Mehmet Erdoğan, "İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanife'ye Rey Mektebi", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanife ve Düşünme Sistemi*, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 1: 336-337.

¹⁶ Yavuz Köktaş, "İlk Dönem Rivayetlerinde İlim-Re'y Kavramları ve Bravmann'ın Bu Konudaki Görüşleri", *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007): 271.

¹⁷ Evzâî'nin "Ebû Hanife'yi rey kullanıyor diye kınamıyoruz. Hepimiz reyimizle hükmediyoruz. Ancak onda kınadığımız mesele, kendisine Hz. Peygamber'den hadis geldiğinde ona muhalefet ederek başkasıyla hüküm veriyor" açıklaması bu durumu özetlemektedir. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dineverî, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1393/1972), 52.

¹⁸ eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdulkarim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1404/1984), 131. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 10: 523.

Ehl-i hadisin ehl-i reye, rey üzerinden muhalefeti fikhî alandan ziyade kelâmî alanda gerçekleşmektedir.¹⁹ Reyin bir anlamı da itikât olarak “Fılan ehl-i reyden-dir” denildiğinde, kişinin Hâricî görüşleri benimsediği ve o mezhebe aidiyeti vurgulanır.²⁰ Fikhî alanda mihne olayına kadar birbirlerine karşı ağır tenkitler içeren yaklaşımlara rağmen var olan eleştiri kültürü, Hanefîlerin itikâdî alanda genellikle Mürcî, Mu'tezile ve Cehmiyye mezheplerine mensup olmaları²¹ sebebiyle daha dışlayıcı hatta tekfir söylemine varan ithamları beraberinde getirmiştir. Ehl-i hadis, rey denince akla öncelikle inanç ilkelerinin akli yoruma tabi tutulması ve bu konularda ileri sürülen görüş gelmektedir.²² İbn Kayyim (ö. 751/1350), “Sahâbe, fikhî hükümlerin pek çoğu hakkında tartışmışlardır. Ancak Allah'ın isimleri, sıfatları ve fiillerinden tek birini tartışma konusu yapmamıştır.”²³ diyerek ehl-i hadisin kelâmî alanda reyi makbul görmediğini ve ayrışmanın daha çok halku'l-Kur'an gibi itikâdî meselelerde olduğu kanaatindeydi.²⁴ Ehl-i rey için kullanılan ehl-i bid'attan kastın bid'at kabul edilen itikâdî mezhebe aidiyeti olanlar olduğu anlaşılmaktadır. Talat Koçyiğit bunu, “Hadisçiler, kelâmı bid'at, heva ve batıl gibi çeşitli isimler altında zikretmişler ve bu isimlerle onu zemmetmek gayesini gütmüşler... Bütün beldelerdeki hadis ve fıkıh ehli, kelâm ehlinin bid'at ehli olduğunda ittifak etmişlerdir.” diye açıklamaktadır.²⁵ Ancak ehl-i reyi fikhî alandan itikâdî alana aktarma anakronizme sebep olmaktadır.

Ehl-i rey, nassları ana kaynak ve delil olarak referans almış ancak reyi, nassların yorumunda farklı metot ve sistem olarak kullanmışlardır. Yoksa reyi, nasslara karşı alternatif bir kaynak olarak ileri sürmemişlerdir. Ehl-i rey de ehl-i hadis gibi nassları delil kabul etmişler, ancak akla önemli bir rol atfederek nakli kritik etme ve kıyasa geniş bir misyon yükleyerek nasslar yanında akli istidlal yollarını ve kişisel yorumu da bilgi kaynağı olarak benimsemişlerdir.²⁶ Örneğin Ebû Hanîfe reyin, nasslardan bağımsız bir şekilde hüküm koymak değil, mutlaka önce-

¹⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*, 52.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14: 295.

²¹ Mu'tezile örneği için bkz. İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlihî*, Thk. Ebû Abdilrahman Fevzî Ahmed, (Beyrut: Muessesetu'r-Rayyân & Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 2: 132-133; Cehmiyye örneği için bkz. ed-Dârimî, Ebû Saïd Osman b. Saïd, *Reddu'l-İmâm ed-Dârimî Osman b. Saïd alâ Bişri'l-Merisi el-Anid*, Thk. Muhammed Hamid el-Feykî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1358), 106-123.

²² İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlihî*, 2: 293; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemin*, 2: 91.

²³ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemin*, 2: 91. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman Haçkalı, “Ehl-i Hadis- Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2 (2003): 64.

²⁴ Mansur Koçinkağ, “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Ayrımı”, *ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi*, 10 (2017): 63.

²⁵ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: TDV Yayınları 1989), 254.

²⁶ Adnan Koşum, “Akıl (Re'y) -Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fikhî Boyutları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008): 88.

den konulmuş nassa dayalı olarak çözümler üretmek gibi bir fonksiyonu olduğunu düşünmüştür.²⁷ Dolayısıyla rey, nasslardan bağımsız olarak hüküm koyma ameliyesi değildir. Ancak rey, kesin bilgi gerektirmez ve sadece nassın hükmünü, hükmü doğrudan belirtilmiş olmayana geçirmeye yarar.²⁸ Ayrıca reyden kasıt; o konu ile ilgili hadis rivayetlerine bakmaksızın aklına geleni söylemek, sefefe itibar etmemek veya sınırsız düşünme anlamına da gelmez. Rey, Kur'ân ve sünnete alternatif üçüncü kaynak olma iddiasında olmayıp dini metinleri metodik bilgiye dayalı anlama çabasıdır. Bunların yanında ehl-i reyi özgün kılan belli özelliklerini maddeler halinde sıralayarak diğer ekollerden farkını netleştirelim:

a. Akla özel bir değer verme: Nassların akılla kavranabileceği, illetlerinin sebeplere kıyas edilebileceği, ahkâmdan amaçlananın anlaşılabilmesi ve yeni gelişmelere uyarlanabileceğini kabul etmişlerdir.

b. Hadis rivayetlerine ihtiyatlı yaklaşma: Kûfe'de hadis rivayeti uydurmacılığının yaygın olması, rivayetlerin titiz nakledilmemesi, haber-i vahide ihtiyatlı yaklaşılması, rivayetlere metin tenkidi yapılması ve hadis rivayetlerini yorumlayarak yanlış değerlendirmeleri engellenmek istemişlerdir.²⁹

c. Manaya öncelik verme: Ehl-i rey nasslarda lafza değil, manaya ulaşmayı hedeflemiştir. Onlar, nasslardan fikhî bir hüküm çıkarmak yerine fikhî ilkeler çıkarma yoluna gitmişlerdir.³⁰ Nasslardaki illet, amaç ve maksatlar yoluyla somut hatta farazî meseleleri çözümlmeyi hedeflemişlerdir.

d. Sahâbe ve tâbiinde var olan özgüveni sürdürme: Ehl-i rey sahipleri sahâbe ve tâbiin döneminde var olan içtihadta bulunma ve reye başvurma anlayışını sürdürerek fikri hayatın canlılığını sürdürmüşlerdir.

e. Eleştirel Yaklaşım: Ehl-i rey sahipleri, farklı anlayış ve ekol sahibi üstatların ders halkalarına katılmışlar; mesele ve konulara karşı eleştirel yaklaşım sergilemiştir. İmkân ölçüsünde canlı tartışmalara şahit olmuşlar ve hocalık süreçlerinde şûra anlayışı çerçevesinde tartışmaların gerçekleşmesini sağlamışlardır.

f. Meselenin olduğu bölgede yaşayan âlimin görüşünü referans alma: Bölgesel veya yöresel farklılıklar ancak içinde bulunanlar tarafından daha iyi anlaşılır. Bu yüzden bölgenin sorunlarına vakıf olması sebebiyle orada yaşayan âlimlerin görüşüne öncelik verilmiştir. Örneğin, İbrahim en-Nehaî bir konuda Hz. Ömer ile

²⁷ Murat Şimşek, "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012): 56.

²⁸ es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1414/1993) 2: 92; H. Yunus Apaydın, "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisini: Ebû Hanîfe", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002): 147.

²⁹ Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999), 84.

³⁰ Köktaş, "İlk Dönem Rivayetlerinde İlim-Re'y Kavramları ve Bravmann'ın Bu Konudaki Görüşleri", 269.

İbn Mes'ûd'un görüşleri aynı ise onu esas alırdı. Ancak görüşlerinde farklılık olursa en-Nehaî aynı ortam ve şartlarda bulunduğundan dolayı İbn Mes'ûd'un görüşünü Hz. Ömer'e tercih ederdi.³¹

g. Maslahat anlayışını benimseme: Din, faydalı olanı devam ettirme; zararlı olanı engellemeyi amaçlar. Ehl-i rey, örfi uygulamalardan dine uygun teamül-leri, maslahat olarak kabul etmiştir.

Özellikle tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemi sonrası dinin esaslarının bozulacağı endişesiyle savunmacı bir refleks gelişmiş ve böylece sonraki nesillerin sınırsız yorumlamaları ve özensiz değerlendirmelerinin önüne geçilmek istenmiştir. Bu yolla ümmetin temel dini konulardaki birliği hedeflenmiştir. Sınır tanımamazlık kaygısı, bölünme ve tefrikaya düşme korkusu ilk nesiller eliyle bertaraf edilmeye çalışılmıştır.³² Ancak bu çabayı gösterenler dahi reye başvurmadan kaçmamışlardır. Bu yüzden İslâm düşünce alanının sanıldığından çok daha geniş bir alana sahip olduğu anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak eleştiri ve tahammül kültürünün de gelişmiş hatta olgunlaşmış olması beklenmektedir. Ancak bu geniş alanın önündeki en büyük engel, korku (tma) dilidir. Çünkü alan dini konular olunca bu söylem ciddi karşılık bulabilmektedir. Bunun daha iyi anlaşılması için ehl-i rey ile ehl-i hadisin birbirine bakışını yansıtmak yerinde olacaktır.

4. EHL-İ REY VE EHL-İ HADİSİN BİRBİRLERİNE ELEŞTİREL YAKLAŞIMI VE HAKLARINI TESLİMİ

Ehl-i rey, hükümlerin illetlerini göz önünde tutarak problemler arasında bağlantı kurmuşlar; nass bulunmadığında reye başvurmuşlardır. Ehl-i hadis, nassların lafızlarına bağlı kalmış ve sınırlı konularda rey belirtmek istemişlerdir. Kur'an ve sünneti teşri kaynağı kabul etseler de yöntem farklılığı ile ortaya çıkan ehl-i rey ve ehl-i hadis rekabeti, bazen birbirlerine karşı aşırılığa varan eleştirileri beraberinde getirmiştir.

Hadis külliyatını günümüze kazandıran ehl-i hadis, var oluş gayesini büyük ölçüde başarmıştır. Rivayet gibi önemli bir aracı elinde bulunduran ehl-i hadis, bazen bunu karşı gruplara kullanmaktan imtina etmemiştir. Ehl-i hadisin ehl-i reye en güçlü kanıtları rivayetler üzerinden gerçekleşmiştir. "Kim, Kur'an hakkında kendi reyi ile söz söylerse o cehennemde oturacağı yeri hazırlasın."³³ "Kim, Allah'ın Kitabı hakkında kendi reyi ile söz söylerse isabet etse dahi muhakkak hata etmiştir."³⁴ Tirmizî (ö. 279/892) ilk rivayet için hasen ikincisi için garib lafızlarını kullanmış, Elbânî her ikisi için zayıf hükmünde bulunmuştur. Merfû' olarak rivayet edilen her

³¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Erdoğan, *İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanife'ye Rey Mektebi*, 334-5.

³² Selahattin Aydemir, *İlk Müslüman Nesillerin Fazileti Düşüncesi*, (Kayseri: Kimlik, 2017), 319.

³³ et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-Sahîh*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir & Muhammed Fuâd Abdülbâki & İbrahim Atve Avd, (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, t.y), "Tefsir 1".

³⁴ Ebû Dâvûd, "İlim 5"; Tirmizî, "Tefsir 1".

iki rivayetteki kullanılan rey kavramı terim anlamında kullanılmayıp hadis-rey tartışmalarının rivayetlere yansımaları olarak değerlendirilebilir. “Ümmetim yetmiş kusur fırkaya ayrılacaktır. Onların en büyük fitnesi işlerinde reyleriyle kıyas yapanlar ve helali haram, haramı helal yapan topluluk olacaktır.”³⁵ Bu rivayetin Nuaym b. Hammâd tarafından uydurulduğu belirtilmektedir.³⁶

“İsrailoğullarının işleri, kendi içlerinde esir milletlerin çocukları olan müvelledûn sınıfı türeyinceye kadar mutedildi. Onlar reye başvurdu ve böylece hem kendileri hem de onlar sapkınlığa düştüler.”³⁷ Tahkikini gerçekleştiren Fuâd Abdalbâki isnadı için zayıf, Elbâni rivayet için zayıf hükmünü vermiştir. Süfyan b. Uyeyne rivayetle ilgili “Rivayeti inceledik ve anladık ki reyi ilk konuşan Medîne’de Rebîa (ö. 136/753), Küfe’de Ebû Hanife, Basra’da ise Osman el-Bettî’dir (ö. 143/760). Onların üçünü de esir çocuklarından olduğunu tespit ettik.”³⁸ Tespit yerine itham içeren bu ifadeler rekabette aşırılığa varan örneklerden olmuştur. Hz. Ömer’in “Ashâb-ı rey, sünnetlerin düşmanıdır. Hadisleri ezberlemede zorlandılar ve ezberden kaçtılar. Onlara bir soru sorulunca “Bilmiyorum” demekten de utandılar. Böylece reyleriyle sünnetlere muhalefet ettiler. Onlardan sakının...”³⁹ Farklı tarihleri bulunan rivayetlerde ihtilata uğramış (İbn Lehîa ö. 174/790) ve meçhul ravinin (racul) bulunması sebebiyle rivayetin zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu rivayetler, sıhhatinden bağımsız olarak değerlendirildiğinde bir kısım ehl-i hadisin ehl-i reye rivayetler yoluyla eleştirilerini yansıtmaktadır.

Ehl-i hadis sahiplerinin ehl-i rey hakkında eleştiri ve aşırı söylemleri ehline malum olup⁴⁰ öne çıkan genel yaklaşımları aktarmak yeterli olacaktır. Ebû Hanife ve rey ehli ile aynı ortamda bulunulmaması, onlara soru sorulmaması, onların şeytandan daha ileriye gittikleri, ehl-i rey’in cerh edilmesi ve onlardan hadis rivayet edilmemesi istenmiştir.⁴¹ Hatta ehl-i rey kavramı ehl-i bid’at anlamında kullanılmıştır. Ehl-i hadisin ehli reye karşı eleştirel bakışın arka planında nassları muhafaza-

³⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *Müsned*, (Medine: Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, 2009), 7: 186.

³⁶ İbn Adiy, Abdullah b. Adî b. Abdullah, *el-Kâmil fî Duafâ’r-Ricâl*, Thk. Yahyâ Muhtâr Gazâvî, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1409/1988), 7: 17. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eren, M. Emin, *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, (Ankara: Doktora tezi, 2014), 165.

³⁷ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, Thk. M. Fuâd Abdalbâki, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, t.y.), 1: 21.

³⁸ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. Süfyan b. Cuvvân el-Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-Târih*, Thk. Halil el-Mansûr, (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1419/1999), 3: 134.

³⁹ İbn Abdilberr, Câmî’u Beyânî’l-İlm ve Fadlihî, 2: 263.

⁴⁰ Örneğin Evzâi, Ebû Hanife için “Müslüman dünyasında Ebû Hanife’den daha fazla İslâm’a zarar veren olmamıştır” demiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma’rifeti’r-Ricâl*, Thk. Vasiyyullah b. Muhammed b. Abbas (Riyâd: Dâru’l- Hânî, 1422/2001), 2: 546.

⁴¹ İbn Abdilberr, Câmî’u Beyânî’l-İlm ve Fadlihî, 2: 156.

za etme isteğinin olduğu söylenebilir. Kısacası ehl-i hadis, dinin ayakta tutulması ve müminlerin kurtuluşu için ehl-i reye eleştirel yaklaşmıştır.⁴²

Ehl-i rey, ehl-i hadisin kendilerine yaptığı eleştiriler karşısında cevaplar verdiği gibi onların tenkitlerinden bağımsız olarak da ehl-i hadisi eleştirmiştir. Ehl-i rey, kendilerine yapılan eleştirilerin aksine rey ve kıyas yoluyla nassların korunacağını savunur. Rey ve kıyas yapılmadığında nassların anlam ve muhtevasının korunması olduğu düşünür. Hatta Serahsî (ö. 483/1090), Hanefilerde rey ile amelin sünnetten sonra geldiğini, gerçekte sünnet ve reye en iyi kendilerinin ittiba ettiğini iddia eder.⁴³

Ehl-i hadisin ehl-i reyi, hadisi ihmal etmekle suçlamasına karşın bazı ehl-i rey sahipleri de ehl-i hadisi, hadis rivayetlerinin senetleriyle ilgilenme ancak manaları hakkında düşünmeme ve lafza bağlılıkları sebebiyle “haşviyye” olarak nitelemişlerdir. Ehl-i rey, ehl-i hadis ile ilgili zayıf hadisleri naklettikleri, senet kısmına yoğunlaşmış metni ihmal ettikleri gibi tenkitleri söz konusudur. Bu sebeple bir kısım ehl-i rey, ehl-i hadisi cahil olmakla ve kitap yüklü hamallar olarak eleştirmişlerdir.⁴⁴

Hadis rivayeti dışında hayatın çözüm bekleyen sorunları karşısında eksik kaldıkları eleştirileri hâkim olmuştur. Buhârâ’da el-Pezdevî (ö. 482/1089) el-Cüveynî’ye (ö. 478/1085) üstün gelince el-Cüveynî “Ebû Hanîfe’nin öğrencileri nassların manalarına kolay ulaşırsalar da hadise yatkın değiller” demiştir. Bunu işiten Pezdevî itiraz ederek “Hanefiler hem hadis hem de mana ashâbıdır... Üstatlarımızın helal ve haram bilgilerinin sağlam olması, hüküm bina etmek üzere nassları yorumlayabilmeleri, dini metinler konusunda dikkatli bir bakışa sahip olmaları ve nassları konularına ayırmalarıdır. Bunlardan aciz kalanlar bu sebeple kendilerini hadis ehline nispet etmişler, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarını ise reye nispet etmişlerdir.”⁴⁵ demiştir.

Hadis rivayetlerinin tedvin ve tasnif edilmesi hattı zatında ehl-i hadisin ehl-i rey ile mücadelesinin bir parçasıdır. Bazen bu eserlerle ilgili ağır eleştirel yapılmıştır. Örneğin, Kâsım b. Asbağ (ö. 340/951), hocası Asbağ b. Halîl’in “Tabutum bir domuz kafası konması, İbn Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) *el-Musanef*’inin konmasından daha iyidir.” dediğini nakleder.⁴⁶ Ehl-i rey sahipleri rivayetler arasında fakih ravilerin hadis rivayetlerini tercih ederlerdi. “Refu’l-Yedeyn” konusunda Ebû Hanîfe ile el-Evzâî (ö. 157/774) arasındaki diyalog bu hususa işaret etmektedir. Evzâî, ravilerinin Zührî, Sâlim olduğunu ifade edince Ebû Hanîfe, Hammâd’ın Zührî’den, İbrahim’in ise Sâlim’den daha fakih olduğunu iddia eder. Sahâbe olarak

⁴² Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 2: 123.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Koşum, “Akıl (Re’y) -Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fıkhi Boyutları”, 94.

⁴⁴ İbn Kuteybe, *Te’vîlu Muhtelifi’l-Hadis*, 78.

⁴⁵ el-Buhârî, Alâuddîn Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu’l-Esrâr an Usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, Thk. Muhammed Mahmûd Muhammed Amr, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye 1418/1997), 1: 29.

⁴⁶ Kâdi İyâd, *Tertibu’l-Medârik*, I: 449.

da Abdullah b. Mes'ûd'un İbn Ömer'den ilim ve fıkıh olarak üstünlüğüne işaret etmesi üzerine Evzâî, susar.⁴⁷ Karşılıklı eleştiride ehl-i hadis, rivayeti din konumuna getirmiş, rey ve rey sahiplerine eleştiri, ağır tenkit, hakaret ve tekfir varan söylemler geliştiren daha mutedil olan ve reylerini tedeyyün gören ehl-i rey de ehl-i hadis mensuplarını zamanla aynı dille eleştirmişlerdir. Daha sonraları oluşan mezhep asabiyetine bağlı olarak hararetli tartışmalar devam etmiştir.

Her iki ekolün birbirlerine eleştirileri yanında yeri geldiğinde her grup diğerinin hakkını teslim ederlerdi. Özellikle birbirlerine hadis rivayetlerine bakışlarından yapılan ciddi eleştiriler yanında hakkını veren bazı yaklaşımlar söz konusudur. Örneğin, eş-Şa'bi (ö. 104/722), Ebû'd-Duhâ ve İbrahim en-Nehaî mescitte bir araya gelirken ve birlikte hadis müzakere ederlerdi. Bir arada oldukları sırada bir fetva işi geldiği zaman bütün gözler İbrahim'e yönelirdi.⁴⁸ Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ebû Hayseme (ö. 234/849) ve Halef b. Sâlim'in bulunduğu mecliste bir kadın, "Hayızlı ölüyü yıkar mı?" diye sordu. Topluluk birbirine bakar ve cevap veremez. O esnada Ebû Sevr (ö. 240/854) gelir ve ona gitmesini söylerler. Ebû Sevr, soru üzerine "Evet yıkar" dedikten sonra Hz. Âişe'den "Hayızın senin elinde değildir."⁴⁹ hadis rivayetini ve Hz. Âişe'nin, hayızlı iken suyla Hz. Peygamber'in saçını taradığını nakleder. Bu yüzden "Hayızlı, sağ olanın başını tarıyorsa ölüyü de yıkar" der. Oradakiler "Evet, bu rivayeti filanın filandan şeklinde tarikini biliyoruz" derler, rivayet ve tariklerine dalarlar. Kadın ise "Şimdiye kadar neredeydiniz!" diye tepki gösterir.⁵⁰

Büyük muhaddislerden A'meş'e (ö. 148/765) bir mesele sorulmuştur. Etrafına bakmış ve Ebû Hanîfe'yi görmüştür. A'meş "bu görüşü nereden çıkardın" deyince Ebû Hanîfe "Senin bize rivayet ettiğin hadisten" cevabını vermiştir. Bunu duyan A'meş, "Bizler eczacıyız, sizler ise doktorlarsınız" demiştir.⁵¹ İbn Abdilberr (ö. 463/1071), ehl-i hadisin Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına haksız eleştiride bulunduğunu şöyle açıklamıştır. "Ashâbu'l-Hadis, Ebû Hanîfe'yi kınamada ileriye gitmiş ve haddi aşmıştır. Bunu yapmalarının sebebi onların rey ve kıyasa karşı âsâra itibar etmeleridir. Çoğu ilim ehli, 'Eser sahih ise kıyas ve nazar batıldır.' görüşündedir. Ebû Hanîfe ise bir haber-i vahidi reddederken onu muhtemelen bir tevile dayandırıyor. Başkası, bu reddedilen haber-i vahidleri reye takdim ediyordu. Bu yüzden rey ile hükmedenler kendisine tabi oldular... Hâlbuki ilim ehlinde bir ayet hakkında tevile gitmeyen veya sünnet hususunda farklı bir görüşü yol tutmayı bilmiyo-

⁴⁷ Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993) 1: 14.

⁴⁸ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952), 2: 144.

⁴⁹ Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc en-Neysâbüri, *Sahihi Müslim*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), "Hayz 3".

⁵⁰ es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, *Tabakâtu'l-Şâfiyyetu'l-Kübra*, Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Kahire: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1964), 2: 76-77

⁵¹ İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sîkatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târihu Dimaşk*, Thk. Ali Şîri, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 51: 334; İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, 2: 257.

rum. Bu yüzden herkes, kendi mezhebinin caiz gördüğü bir teville ya da mensûh olduğu iddiası gereği bir sünneti kabul etmiyor.”⁵² şeklinde değerlendirmede bulunmuştur.

Ebû Hanîfe, toplumda hâkim olan rivayet kültürüne karşı reye başvurusu, geçmiş müktesebatın yeni meseleler karşısında yeterli olamayacağı şeklinde okunabilir. Geçmişin otoritesini sarsan bu anlayışa eleştiri ve tepkinin olması doğaldır. Ancak Ebû Hanîfe özelinde ehl-i reye yapılan bazı eleştirilerde asıl nedenin fikhî alanda reye müracaat edilmesinden ziyade onun itikadî meselelerde içtihat yapması, mevâlî olması ve Kûfe’de yaşaması gibi etkenler daha ağır basmaktadır.⁵³ Bu ve benzeri özellikler geleneğin muhafazası için öne çıkarılmış ve olaylar karşısında geçmiş her zaman toplumun belirleyicisi olması istenmiştir. Ehl-i hadis, ehl-i reyin isabetli veya isabetsiz bir hüküm çıkarmasından ziyade onların yöntemiyle ilgili ön alma çabası içerisinde olmuşlardır.

Eleştiri ve tartışmaların karşılıklı birbirlerini anlama boyutuna geçildiğinde yumuşama eğilimleri görülmektedir. Birbirlerine yaptıkları seyahatlerin sonucunda Hicazlılar Küfelilerin reyinden, Küfeliler de Hicazlıların hadisinden faydalanmışlar ve ihtilaf noktaları azalmıştır. Gerginlikler yerini münazara ve karşılıklı alışveriş ilişkisine bıraktığında kes (k) in saflar netliğini kaybetmeye başlamıştır.⁵⁴ Örneğin Evzâî, Ebû Hanîfe’yi yakından tanıyınca önyargılarından vazgeçtiklerine dair tarihî bilgiler bu durumu desteklemektedir.⁵⁵ Bu yüzden ekol ve taraflara hak-batıl, sünnet-bid’at sahibi veya siyah-beyaz gibi net yaklaşımlar yerine eleştirel bakışla anlamaya çalışılmalıdır. Bu anlayışın gelişmesiyle rivayet-rey dengesi sağlanabilir. Hicri ikinci asırdan itibaren etkileşim gösteren tarafların aşırıya kaçan eleştirilerini görmeleri yanında karşı tarafı anlamaya çalışma faaliyeti içine girdikleri gözlemlenmektedir.⁵⁶ Rey ve hadis ehli birbirlerini eleştirmiş, bazen karşı tarafın hakkını vermişlerdir. Fıkıh alanındaki mezheplerin ehl-i rey olduğu kanaati genel kabul görse de üzerinde ittifakla ehl-i rey kabul edilen Hanefîlerin birbirlerine karşı eleştirilerini ele alam.

⁵² İbn Abdilberr, *Câmi’u Beyâni’l-İlm ve Fadlihî*, 2: 289.

⁵³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, 8: 449-450.

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Erdem, “Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolu Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış”, *Dini Araştırmalar*, 8: 24 (2006), 88.

⁵⁵ Ebû Hanîfe ile Evzâî Mekke’de buluşup bazı meseleler ile ilgili müzakere yaptıktan sonra Abdullah b. Mübarek’e Ebû Hanîfe için “Ben, ilminin çokluğuna ve aklımın üstünlüğüne gıpta ettim. Onun hakkında yanılmışım ve Allah’tan af dilerim. Sen ondan ayrılmaya çünkü o bana anlatılardan çok farklı” demiştir. el-Heytemî, Şihâbuddin Ahmed b. Hacer, *Kitâbu’l-Hayrâtu’l-Husân fi Menâkibi’l-İmâmi’l-Âzam Ebi Hanifeti’n-Nu’man*, Thk. Muhammed Âşık İlâhi el-Bernî, (Beyrut: Daru’l-Erkam, 1983), 68; Saymerî, el-Kâdî Ebî Abdillâh Hüseyin b. Ali, *Ahbâru Ebi Hanife ve Ashâbih*, (Beyrut: Âlemu’l-Kütüb 1405/1985), 85.

⁵⁶ Ahmed Emin, *Duha’l-İslam*, 10. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, t.y.) 2: 170, Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. Salim Ögüt, “Ehl-i Hadis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 10: 511.

5. EHL-İ REYİN BİRBİRLERİNİ ELEŞTİRMELERİ VE ELEŞTİRİLERE TAHAMMÜLÜ

İnsanlık tarihinde farklı düşünme nedeniyle eleştiriler yaşanmakta ve bu, bazen zenginlik bazen çatışma sebebi olarak görülmektedir. Rakip gruplar arasında taassup ve taraf olma söz konusu olacağından yaşanan polemiklerde bilgilerin doğruluğu gözetilmeksizin duygusal yaklaşımlar gösterilebilmektedir. Dolayısıyla iki farklı veya rakip grup arasında eleştiri, kendi içlerinde ise eleştirel düşünce daha ön plana çıkabilmektedir. Bu yüzden aynı ekol içinde var olan eleştirel düşünceyi anla (mlandır) mak daha önemlidir.

Eleştiri için düşünce ve ifade özgürlüğü sağlanmalıdır. Cahiliye Arap kültüründe asabiyet duygusunun güçlü olması sebebiyle atalara bağlılık anlayışı eleştirel düşünceyi engellemiştir. Hz. Peygamber, ashâbına özgüven vermiş ve kişilerin duygu ve düşüncelerini açıklama ortamı sağlamıştır. Dört halife döneminde var olan eleştiri ve itiraz etme kültürü fitne olay (lar) ı ile sekteye uğrasa da ehl-i rey anlayışını barındıran damar, toplumda düşünceyi ifade etmeyi ve zihni aktiviteyi her daim canlı tutmuştur. Örneğin Ebû Hanife, “emr-i bi'l-marûf ve nehy-i anil-münker” bağlamında mutlak düşünce ve fikir hürriyetini savunmuştur. Bu yüzden Ebû Hanife iktidar sahiplerini eleştiren, yönetimleri aleyhine konuşan, onlara hakaret eden hatta onları öldürme isteğini ifade eden kişinin dahi cezaya çarptırılmasını veya hapsini uygun görmemiştir. Bu kanaatinde Hz. Ali'nin kendisine hakaret edenlerin serbest bırakması örneğini referans almıştır.⁵⁷

Ehl-i rey içindeki farklı anlayışların sebebi insanların ders aldığı hocası, yaşadığı mekân, zaman ve metot gibi unsurlar sıralanabilir. Nassların sınırlı, olayların sınırsız ve sınırlının sınırsız kapsayamayacağı⁵⁸ düşüncesi ehl-i reyî şekillendirirken kendi aralarında da farklı düşünceleri gayet normaldir. Hayat; sosyal ve siyasal gelişmeler sebebiyle görüş ve düşünceleri etkilediğinden fikirler, zaman ve mekâna bağlı olarak değişim ve dönüşüme uğrayabilmektedir. Ehl-i reyî öncüleri ve takipçilerinin eleştirel düşünceye değer katmaları, onların yaptığı eleştirilerin hayatın gerçeklerine uygun düşmesinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden ehl-i rey sahipleri düşüncelerinde hür, yeni fikir ve etkileşimlere açık, eleştiriye tahammüllü ve otoriteye mesafelidirler. Bu anlayış ehl-i reyî köksüz ve geleneksiz, nassları delil kabul etmeyen bir anlayışa sahip olduğu yanlışlığına düşürmemesi için süreçte var olan eleştirel yaklaşımların yansıtılması gerekir.

Kur'ân, bütün konuları ele alan kanun metni olmayıp genel ilkelere ve bu ilkelerin amaçlarına işaret etmiştir. Hz. Peygamber de -din alanı dışında- olaylar karşısında ashâbın fikrini sorduğu gibi kendi görüşlerine karşı yapılan yorumları dinlemiş, uygun gördüğü fikirleri benimsemiştir. Hz. Ebû Bekir ve Ömer döneminde

⁵⁷ Yunus Vehbi Yavuz, “Ebû Hanife'nin Hayatından Çizgiler ve Bıraktığı Miras”, İmâm-ı Âzam Ebû Hanife ve Düşünme Sistemi, ed. İbrahim Hatiboğlu (Bursa: Kurav Yayınları, 2005) 1: 67-68.

⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 124.

şûra kurularak fikir alış-verişi imkânı sağlanmıştı. Sahâbe dönemi meselelerinde rivayetler esas alınmış ancak nassa ve nassın lafzına mutlak bağlı kalanlar ile nassın manasına nüfuz etme ve reye başvuranlar şeklinde iki yaklaşım gelişmiştir. Sahâbe döneminde reye başvuranlar kendi görüşlerinin yanlış olabileceği düşüncesi yanında birbirlerinin görüşlerini eleştirmişlerdir. Örneğin, Hz. Ebû Bekir, “Kelâle ile ilgili reyime göre hükmettim. İsaetli ise Allah’tan, isabetsiz ise nefsimden ve şeytandandır.” dediği rivayet edilmiştir.⁵⁹ Zaman ve şartlar uygulamada farklılıkları beraberinde getirmiştir. Örneğin, Hz. Peygamber kaybolan develerin alıkoyma yasağını Hz. Ebû Bekir ve Ömer sürdürmüş ancak Hz. Osman çeşitli sebeplerle develerin satılmasını ve sahipleri çıktığında parasının verilmesi istemiştir. Hz. Ali ise develerin satılmasını eleştirmiş ve onların ihtiyaçlarını beytu’l-maldan karşılayarak ahırda muhafazasını uygun görmüştür.⁶⁰

İçtihatla bulunma veya reye başvurmaya müsamaha ile yaklaşılmış, dinin kolaylığı ve esnekliğin yansımaları olarak değerlendirilmiştir. Örneğin Hz. Ali, İbn Mes’ûd ve İbn Abbâs (ö. 68/867-88) tenasül uzvuna dokunmanın abdesti bozacağı ile ilgili rivayetlere “O da vücudun bir parçası.” veya “Ha ona ha burnuma/kulağıma dokunmuşum.”⁶¹ görüşündedirler. Sahâbe döneminde yeni sorunlara karşı rey örnekleri var olsa da ehl-i hadis tarafından Hz. Ömer’in, Kur’an’ın zahiri lafzına aykırı tasarrufuna rağmen güçlü bir eleştiri getirilmemesi dikkat çekicidir. Müellefe-i kulûba zekât vermeyi kaldırması, Müslüman erkeklerin ehl-i kitaba mensup kadınlarla evlenmelerini yasaklaması, fethedilen Irak ve Suriye topraklarını sahâbeye dağıtmaması gibi meselelerde ehl-i hadis, Hz. Ömer’in bu ve benzeri yaklaşımlarını Kur’an’ın ruhuna uygun görmüştür.⁶²

Rey, zan içermesi ve yanlış olma ihtimali ile başkası tarafından eleştirilebileceği gibi kişinin kendisi de yeni delil veya çıkarımlarla fikrini değiştirebilir. Hz. Ömer, “Şu anda farklı kanaatteyim.” dediği gibi Ebû Musa el-Eş’arî’ye (42/662-63) “Daha önce verdiğin ve sonra üzerinde değerlendirme yapıp farklı bir yargıya varırsan bu durum seni hakka dönmekten alkoymasın. Zira hak ihmale gelmez ve bilesin ki hakka dönmek yanlış sürdürmekten hayırlıdır”⁶³ demiştir. Halifeler döneminde bile reyin kullanımı bir sorun teşkil etmemiştir. Ancak hicrî ikinci asırda reyin bid’at ile ilişkilendirilmesiyle memdûh/sahîh ve mezmûm/bâtıl rey ayrımına gidil-

⁵⁹ İbn Kayyım, İ’lâmu’l-Muvakkûin an Rabbi’l-Âlemin, 2: 154.

⁶⁰ Bâcî, Ebu’l-Velîd Süleyman, *el-Müntekâ Şerhu Muvatta*, (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-İslâmî 1332), 6: 36.

⁶¹ Bedruddîn el-Aynî Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 1420/1999), s. 1: 426.

⁶² Bu konu hakkında Ahmet Hasan’ın yaklaşımı dikkate değerdir. “Belli bir mesele hakkında ayet ve hadislerin var olması reyin kullanılmasına mani değildir. Bunun sebebi açıktır. Kur’an ayetleri ve hadisler Müslümanlar tarafından, belli bir ayet ve hadisin belirli bir meseleye kati olarak uygulanıp uygulanmayacağına tespit için yorumlanmak durumundadır. Bundan dolayı yorumlama ve uygulama kişisel kararın uygulanmasını öngörür... Dolayısıyla bir mesele hakkında reyin sadece ayet veya hadisin bulunmadığı zaman uygulanır demek doğru değildir.” Bkz. Ahmet Hasan, *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, trc. Haluk Songur (İstanbul: Rağbet 1999), s. 144-146.

⁶³ ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1386/1966), 4: 206.

miş ve Hz. Peygamber ile sahâbe dönemi reyî bid'at sahiplerinin reyinden ayrılmak istenmiş ve sonraki dönem reyî İslâm düşüncesinde istenmeyen konumuna getirilmiştir.⁶⁴

Hayatın canlı ve dinamik olması, nassların evrensel ilkeler içermesi sebebiyle aralarında ancak eleştirel düşünce ile sağlam bir bağ kurulabilir. Bu yüzden bazı tâbiîn ve tebe-i tâbiîn, fetihler sonrası yeni gelişmeler karşısında maslahata uygun yaklaşımlar sergilemiştir.⁶⁵ Dolayısıyla öğrencisinin eğitim aldığı hocası ile görüşlerinde belli bir paralellik söz konusu olsa da farklılıkların bulunması gayet doğaldır. Örneğin, Alkame'nin hocası İbn Mes'ûd, en-Nehaî'nin hocası Alkame, Hammâd'ın hocası en-Nehaî, Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd ile görüşlerinde büyük oranda uyum olsa da farklılıklar da söz konusudur.⁶⁶ Ebû Hanîfe, hocasının hocası (en-Nehaî) ile arasında büyük oranda benzerlik yanında farklılıklar da mevcuttur.⁶⁷ Ehl-i reyî sistemleştiren âlim olarak kabul gören Ebû Hanîfe'nin yaptığı eleştirileri, kendisine yapılan eleştirileri ve gösterdiği tahammül örnekleri için ayrı bir bölüm açılmasında fayda vardır.

Ebû Hanîfe kendi ve başkalarının hürriyetine önem verilmesini, fikirlerin özgürce ifade edilmesini istemiştir. İnsanın hür iradesine saygıyı esas alan düşünce-sinde ve fıkıh anlayışında özgürlüğün muhafazasını savunmuştur. Ebû Hanîfe, hem akli ve hür düşünceyi ön plana çıkarmış hem de bunu nasslarla desteklemiştir. Hür düşünce anlayışı, kendisine yapılan ağır eleştiri ve haksız saldırılara karşı tahammül sınırının çerçevesini geniş tutmasına yardımcı olmuştur. Bu mücadelecî anlayışı ve özel yetenekleri toplumun sorunlarına cevap vermesini sağlamış ve İslâm düşünce tarihinde günümüze kadar önemli yerini almıştır.⁶⁸

Özgüven sahibi Ebû Hanîfe sosyal ve siyasal sorunların çoğaldığı, fikri bölünmüşlüğün arttığı dönemde nasslar ışığında ferdi ve içtimaî meselelerin çözümünde sistemleştirdiği yeni bir düşünce ekolünü zihin merkezine yerleştirir. Eleştirel bakış açısına sahip olanlar, kendi fikirlerinin de eleştirileceğini hatta eleştirilmesi gerektiğini benimserler. Eleştirel bakışı ve eleştiriye açık bu çizgisinin örnekleri hayatında görülmektedir. Örneğin; Ebû Hanîfe'nin annesi, onun verdiği fetvayı kabul etmez ve başkasının fetvasına başvurmayı ister. Ebû Hanîfe, annesini bir hocaya götürdüğünde "Kûfe'nin en büyük fakîhi senin yanında iken ben sana nasıl fetva vereyim?"⁶⁹ cevabını alır.

⁶⁴ İbn Kayyım, İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemin, 2: 125.

⁶⁵ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1969), 234, 241.

⁶⁶ Örneğin Ebû Hanîfe, hocası Hammâd ile altmış meselenin kırkında ittifak yirmisinde ihtilaf yaşamıştır. Hatib, *Târîh*, 13: 333.

⁶⁷ Bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 252-257.

⁶⁸ İ. Hakkı Ünal, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 22.

⁶⁹ Hatib, *Târîh*, 13: 366.

Hız. Peygamber ve sahâbe döneminde günlük basit meseleler tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve sonrası dönemlerde ise daha karmaşık meseleler için reye başvurulmuştur. Ebû Hanîfe'nin eleştirel yaklaşımında hayatın şartları etkili olmuştur. Çünkü o, Hız. Peygamber'in vefatı sonrası Kur'ân ve sünnette çözümü bulunamayan meselelerde nassları dikkate alarak reye başvurmuştur. Ebû Hanîfe tacir bir ilim adamı olarak yaşamla iç içe olmuş, hayatın canlılığına şahit olmuş ve toplumsal yaşantının gerçekliğini bizzat yaşamıştır. Bu durum onun çok yönlü bakış sahibi olmasını sağlayarak değişime ve gelişime yardımcı olduğu gibi şüpheli yaklaşımına da sebep olmuştur. O, taabbudî alanın dışında muamelat ile ilgili alanda illetler yoluyla maksada ulaşmayı hedeflemiştir. Bu yaklaşımını eleştirenler hakkındaki görüşü dikkate değerdir. Kendisine "Bu konulara girme, çünkü Hız. Peygamber'in ashâbı bu konulara girmediler. Onlar için yeterli olan şey sana da yeterlidir" diyenlere "Evet, onların şartlarında olsaydım onlara yeterli olan bana da yeterli olurdu. Ancak, onların karşılaştıkları şeylerle benim karşı karşıya kaldığım şeyler aynı değildir" diye cevap vermiştir⁷⁰

Ebû Hanîfe'nin tâbiîn için "Onlar (ilim) adamıysa biz de (ilim) adamıyız"⁷¹ te-lakkisi, geçmiş veya geleneksel düşüncenin tahakkümü yerine toplumsal sorunları çözmeye yönelik kendine güvenin göstergesidir. Kendi yorumları hakkında bile "Bizim görüşümüz budur. Bu, güç yetirebildiğimiz en güzel görüştür. Kim ki bizim bu görüşümüzden daha iyisini bulursa doğru olan odur."⁷² olgunluğunu göstermektedir. Anlayışlı kişiliğine rağmen, fakihlerin hatalarını açıklar ve doğrusunu insanlara ilan ederdi. Yargı ve yargıcın verdiği yanlış kararlara karşı mülayim olmayan Ebû Hanîfe, onları eleştirmekten kaçınmazdı. Örneğin, Kûfe kadısı İbn Ebî Leyla, deli bir kadının bir adama "Yâ ibne'z-Zâniyeyn" demesi üzerine mescitte davacıların hazır bulunmadığı bir ortamda ayakta iki had ile cezalandırması üzerine hatalarını sıralayarak eleştirmektedir.⁷³

Ebû Hanîfe, nassların maksatlarına ulaşmak için onların üzerinde derinlemesine düşünerek akıl yürütürdü. Bu yüzden nassların zahiri anlamından ziyade onların maksatlarına vasıl olmak isterdi. Yetiştigi ortama ve eğitim aldığı hocalarına binaen hadis rivayetlerinde sıhhatinden şüphe ederse reye başvurmaktan kaçınmazdı. Dolayısıyla mutedil bir yaklaşım sergileyen Ebû Hanîfe, hadis rivayetlerine külli kabul ve ret açısından değil nassların nasıl anlaşılacağı üzerine yoğunlaşmıştır. Bu durumu Ebû Yûsuf (ö. 182/798), "Ebû Hanîfe kendi görüşüne muvafık olsa da

⁷⁰ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Kahire: Matbaatu'l-Envâr, 1368), s. 9.

⁷¹ ez-Zehabi, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Thk. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 6: 401.

⁷² Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13: 352.

⁷³ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13: 351.

gelen hadis veya rivayetleri (eser) bir elemeye tabi tutar, bazısını kabul, bazısını reddederdi ve 'Bu sahih değil veya bu maruf değil.' derdi" şeklinde açıklamıştır.⁷⁴

Nassları anlama ve çözüm odaklı yaklaşımı üzerinden rey ve kıyasa başvuran Ebû Hanîfe, kendisine nassı esas almadığı şeklindeki eleştirilere örnekler üzerinden cevap vermiştir. Kadının zayıf tabiatlı olması hasebiyle daha fazla pay verilmesini öngörmeme rağmen hadis rivayetine binaen daha az pay verilmesini yerinde görmekteyim. Oruçtan daha önemli gördüğüm namaz için hayızlı kadınların kaza namazlarını kılmasını savunduğum halde hadis rivayetine binaen namazların kazasının gerekli olmadığına kanaat getirmekteyim.⁷⁵ Bu yüzden Ebû Hanîfe'nin "Bizim kıyası nassa takdim ettiğimizi söyleyen yalan söylüyor ve bize iftira ediyor. Nass bulduktan sonra kıyasa ihtiyaç mı kalır?"⁷⁶ sözü dikkate değerdir. Ancak bazen kıyas yoluyla ulaştığı hüküm tatmin edici olmayıp kişilerin aleyhine olduğunda kıyasa değil istihšana başvurmuş⁷⁷ hatta amelî meseleler yanında nazari meselelerle de ilgilenmiştir.⁷⁸

Nasslardan sonra sahâbe görüşlerine itibar eden Ebû Hanîfe, sahâbenin reyini nasslar ve akıl çerçevesinde değerlendirmekten kaçınmamıştır. Bu yüzden sahâbe uygulamalarına rağmen kıyasa başvurduğu olmuştur.⁷⁹ Hatta eleştirel yaklaşım bağlamında bazı sahâbeye rezerv koymuştur. Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) ömrünün son dönemlerinde ihtilata uğraması ve Ebû Hureyre'nin (ö. 58/678) rivayete hassas olmaması sebebiyle onların görüşlerini taklit etmeyeceğini açıklamıştır.⁸⁰

Hocalarının hükümlerine de eleştirel yaklaşan Ebû Hanîfe, Hammâd'ın hastalık kamı gelen kadın için günde beş, Hammâd'ın hocası İbrahim en-Nehaî üç gusül abdesti alması görüşüne karşın, Ebû Hanîfe ve öğrencileri kolaylık ilkesi gereği her namaz için abdest almasının yeterli olacağı görüşündedir. Ancak bazı konularda Ebû Hanîfe'nin hocalarına yaptığı eleştiri veya muhalefeti, onların bazı hadis rivayetlerine ulaşamamış olması veya farklı tercihte bulunmasından kaynaklanabilir.⁸¹

Eleştiri ve eleştirel düşüncesini hoca-talebe ilişkisinde karşılıklı olarak tatbik etmiştir. Şura sistemini uygulayarak ortak aklın ulaşabileceği sonuçları hedeflemiştir. Herkesin düşüncesini özgürce sunacağı bir ortamı hazırlayarak fikir teatileri gerçekleştirmiştir. Seslerini yükselten öğrencilerine tahammül göstererek onların yetişmelerine yardımcı olmuştur. Meseleler hakkında öğrencileri görüşlerini delil-

⁷⁴ Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları*, 63.

⁷⁵ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 93-94; Ayrıntılı bilgi için bkz. Erdem, *Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış*, 94.

⁷⁶ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 288.

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 145.

⁷⁸ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13: 348.

⁷⁹ Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2: 105.

⁸⁰ Şimşek, "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe", 56.

⁸¹ Ebû Yusuf, Ya'kub b. İbrâhîm, *el-Âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1355), 35; Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları*, 133.

leriyle ifade etmiş, müzakere ortamında itirazlarını dile getirmiş ve belirli bir olgunluğa ulaşıncaya onları sabır ve dikkatle dinleyen Ebû Hanîfe, görüşünü açıklamıştır. Münazara edilen meselelerde münakaşa edenlerin fikirleri uzun süren müzakerelerden sonra görüşlerden biri tercih edilmiştir. Örneğin bir mesele ile ilgili müzakereler bazen üç gün sürmüş ve sonrasında tekbir sedaları işitilince meselenin halledildiği anlaşılmıştır.⁸²

Ebû Hanîfe'nin sistemleştirdiği ehl-i rey mensupları, hocalarını takip etseler de bazı meselelerde onun görüşlerine muhalefet ederek eleştirebilir. Elbette her ilim sahibi kendi tercihinin daha güçlü, diğerlerinin zayıf olduğunu düşünerek savunabilir. Öğrencileri de Ebû Hanîfe'ye bazen rivayet bazen de rey yoluyla muhalefet etmişlerdir. Örneğin öğrencisi İmam Muhammed (ö. 189/805), Hz. Ömer'e Hayber fethinden düşen arazi için Hz. Peygamber'in "İstersen aslını muhafaza et, gelirinden tasadduk et"⁸³ ifadesi ve Hz. Ömer'in aslının satılamayacağı, miras olamayacağı ve bağış yapılamayacağı görüşüne rağmen Ebû Hanîfe'nin "Varislerin bunu reddetmeye hakkı vardır." görüşünü ağır bir şekilde eleştirmiştir: "Ebû Hanîfe, vakıf konusunda insanlara delilsiz hüküm vermiştir. Dolayısıyla halk onun görüşünü benimsememiş ve bu hükmü terk etmiştir... Eğer taklit caiz olsaydı Hasan-ı Basrî ve en-Nehaî taklide daha layıktır."⁸⁴ Bu tenkit ve ilmi anlayış, oluşan eleştiri kültürünün yansıması olarak tahammül ve olgunluk boyutuna işaret eder.

Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olmakla birlikte, yeri geldiğinde onun görüşlerini eleştirmiş ona uyma konusunda serbest hareket etmiş ve bazı konularda muhalefet etmiştir. Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Harâc* adlı eserinde birçok meselede Ebû Hanîfe'ye muhalif olduğunu zikretmiştir. Nitekim kime aidiyet bağı olduğu sorusuna Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olmakla beraber "Ben onun güzel sözlerini kabul ederim, nahoş sözlerini reddederim." diyebilmiştir.⁸⁵ Ebû Yûsuf, öşür arazisi ile ilgili meselede Ebû Hanîfe'nin değil Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile Atâ'nın (ö. 114/732) görüşünü kendi düşüncesine daha yakın ve güzel bulmuştur. Ebû Yûsuf benzer bir yaklaşımı, musâkât ve muzâraa meselesinde de hocası Ebû Hanîfe'ye eleştirel yaklaşmıştır. Bu hususta Ebû Hanîfe bazı hadis rivayetlerine⁸⁶ dayanarak bu tür kiralama usullerinin fâsîd ve meçhul olduğu kanaatine rağmen Ebû Yûsuf'un Hz. Peygamber'in Hayber Yahudilerine yaptığı musâkât uygulaması örneği ve mudâbereye kıyas yoluyla caiz görmüştür.⁸⁷ "Kim görmeden bir şey satın

⁸² Ebû Zehra, Ebû Hanîfe, 108; Ünal, İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı, 22.

⁸³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 14: 167.

⁸⁴ el-Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasen, *en-Nüketü't-Tarîfe fi't-Tahaddüs an Rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420/2000), 39-40.

⁸⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13: 381.

⁸⁶ et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi, (Musul: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, 1404/1983), 4: 263.

⁸⁷ Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-Harâc*, (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1399/1979), s. 89.

alırrsa gördüğünde muhayyerdir.”⁸⁸ hadis rivayetine binaen Ebû Hanîfe ve Muhammed, kıyas yoluyla özellikleri verilen bir siparişte muhayyerlik olduğu görülmüştür. Fakat Ebû Yûsuf, özellikleri verilen sipariş istenilen şekilde yapıldıysa muhayyerlik olmadığı düşüncesindedir. Zira bu durumda başkasının kabul etmeyebileceği bir malzeme veya özellikte olması sebebiyle zanaatkâr bu durumdan zarar görebilir. Ebû Yûsuf, istihsan gereği kişiyi zarara sokmamak için, sipariş verenin muhayyerliğini kabul etmez.⁸⁹ Ebû Yûsuf hocası Ebû Hanîfe’nin bazı fikir ve görüşlerini eleştirmesi ehl-i rey anlayışından ayrı düştüğü şeklinde değil, aksine bu anlayışa uygun olarak onun özgür ve özgün düşüncesinin gereği şeklinde okunmalıdır.

Eleştiren kişinin bilgisi ve üslubu tahammülün boyutunu etkilemektedir. Ebû Hanîfe, kendisini eleştirenleri iki grupta değerlendirmiştir: a) Fakihler, b) Cahiller. Eleştiriler hatta hakaretler karşısında ağırbaşlılığını, vakarını ve sakinliğini koruyabilen Ebû Hanîfe’nin tartıştığı kişinin kendisine “Ey Bid’atçı! Ey Zındık!” demesi üzerine verdiği cevap olgunluğuna işaret eder. “Allah seni affetsin, benim böyle olmadığımı Allah bilir. Çünkü ben Allah’ı tanıdığım için beri ondan bir an bile ayrılmadım. Allah’tan affımı dilerim ve cezasından korkarım.” dedi. İkâb/Ceza kelimesini söylerken gözlerinden yaşlar boşandı. Adam hatasını anlayınca “Beni bu dediğim sözden dolayı bağışla” diye yalvarır. O da “Cahillerden benim hakkımda bilmeyerek bir şey söyleyenlerin hepsini bağışladım. İlim erbabından her kim bende olmayan bir şeyi söylese işte onun başı dara gelsin. Zira ulemanın gıybeti, arkalarından bir iz bırakır.” der.⁹⁰

Ehl-i rey meclislerinde ve rey sahiplerinin fikri müzakerelerinde eleştirel düşünce için gerekli olan açıklık-seçiklik, tutarlılık, mantıklılık, şüphecilik, doğru akıl yürütme ve problem çözüme gibi etkenleri içinde barındıran tartışma ortamı ve eleştirel bakışın yansımaları görülmektedir. Ebû Hanîfe, oluşturduğu ortam ile günümüzde revaçta olan eleştirel bakışa katkıları yadsınmaz. Özellikle beyin fırtınası denilebilecek metot ile özgünlüğü sağlamış, aktif öğrenmeyi uygulamış, fikre saygı ve düşünceleri sabırla dinleme ortamı oluşturmuş, soru sorma ve itiraz etme kültürünü geliştirmiş, öğrencilerinin güven ve özgüven duygusunu yükseltmiş, insanların medeni cesaretini teşvik etmiştir. Modern dünyada öne çıkan metotların pek çoğunu uygulayan Ebû Hanîfe, akıl yürütme teknikleri ile problemlerin çözümünü kolaylaştırması yanında öğrencilerinin eleştirel bakışına imkân sağlamıştır. Eleştirme ve eleştirilmekten kaçınmayan Ebû Hanîfe, öğrenci ve muhataplarını sindirme veya bastırma yerine ikna metoduna başvurmuştur. O, kendini otorite görmemiş ve hata yapacağını kabul etmiştir. Örneğin Ebû Yûsuf’a “Ey Ya’kûb! Yazık sana, benden her işittiğini yazma. Çünkü ben bugün böyle düşünüyorum, yarın

⁸⁸ el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el- Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Thk. M. Abdulkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 5: 439.

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 139.

⁹⁰ Heytemî, *Kitâbu'l-Hayrât*, 80.

ondan vazgeçerim. Yarın ki görüşümden de ertesi günü vazgeçebilirim.”⁹¹ demiştir. Onun metodunu uygulayan öğrencileri de eleştirel düşünmüşler, münakaşa ve cedele varan sert eleştiriler yapmışlar hatta bu eleştirilere de reddiyeler yazmışlardır.

Hukuk sistemleri canlı ve esnek yapısıyla dinamizm kazanır. İslam hukuku, nassların ışığında içtihat yoluyla akli etkili kullanmıştır. İslam’ın ilk iki yüzyılında çözüm odaklı yaklaşımlar, eleştirel düşünce ile günümüzde referans alınarak tıkanan yollar açılabilir. Dinin sosyal hayatla bağına daha etkili kurabilmek için Ebû Hanîfe’nin kendi çağında oluşturduğu aydınlatıcı çalışmaları ve ortak akıl arayışlarını çağımıza uyarlayarak eleştirel düşüncenin gereği olarak problemler, makul bir şekilde çözümlenir. Ancak ehl-i rey anlayışına sahip olmak, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının görüşlerini günümüze aktarmak değil günümüzde nasslardan referans alarak üretilen çözüm arayışlarını her türlü eleştiriye tahammülü göze almakla mümkündür.

Peygamber döneminden mihne olayına kadar İslam toplumunda var olan fikir hürriyeti ve eleştiri kültürünün tekrar hareketlenmesi için müteakdim ve müteahhir pek çok âlim, içtihadın kapalı olmadığı ve yeniden canlanması için çağrıda bulunmuşlardır. Muhammed İkbal, içtihat kapısının kapalı olduğu iddiasını iki sebeple açıklar: a) İslam’da fıkıh fikretinin tebellür etmiş olması, b) Manevi çöküş döneminde büyük mütefekkirleri putlar haline getiren zihni atalet. Sebepleri belirtmesinin akabinde “Sonraki fukahâ bu efsaneyi himaye etmişlerse bugünün İslamiyet’i, bu zihni istiklalini gönüllü teslimiyetine boyun eğmeye mecbur değildir.” şeklinde açıklama yapar. Serahsi’nin de “İçtihadın eski fukahadan ziyade sonraki fukahaya kolay olduğu” düşüncesini aktarır.⁹² Sorunların çözümü için gerekli içtihat ise ancak eleştirel düşünceye sahip, eleştiriye açık ve tahammül gücü yüksek ilim adamlarıyla mümkündür.

Günümüz İslam dünyasında rey ve içtihat bulunmayı Hz. Peygamber ve sahâbe dönemiyle sınırlama gayretleri hep olagelmıştır. Mihne’nin etkisiyle üçüncü asrın ortalarından itibaren sadece geçmiş büyük âlim ve imamların içtihat yeteneğine sahip olduğu düşüncesi egemen olduğu gibi günümüzde içtihat kapısının kapalı olduğu anlayışının savunucuları olabilir. Özgün düşünceye karşı olan ve içtihadın gerekli olmadığı düşüncesiyle rey sahiplerine eleştiri yapmaları en doğal hakları olsa da itham ve şiddet içeren din dili ve tekfir yaklaşımları her iki anlayış açısından büyük sorunlara ve çıkmazlara yol açmaktadır.

Fikir özgürlüğünün, zihinsel farklılığın, akılcı anlayışın, eleştirel yaklaşımın ve tahammül kültürünün geniş olduğu dönemlerde Müslüman birey ve toplumlar aynı oranda gelişme göstermektedir. Geleneğin eleştirilmesi, sorgulanması ve irdelen-

⁹¹ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13: 424.

⁹² Muhammed İkbal, *İslâm’da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, trc. Sofi Huri, (İstanbul: Çeltüt Matbaacılık 1964), 197.

mesi geçmişini inkar değil onların rehberliğinde yeni ufuklara açılabilir. Eleştiri yoluyla rivayeti dirayetle hadisi fıkıh ile cem etmek mümkün olabilir. Böylece hem ehl-i rey ile ehl-i hadisi hem de geçmiş ile günümüzü çatışmacı değil tamamlayıcı unsurlar olması sağlanabilir.

SONUÇ

Nasslar aklın önemini vurgulamış, hayat ise akıl ile birlikte eleştirel düşünceyi gerekli kılmıştır. Akıl ve eleştirel düşünce, birey ve toplumun var olduğu her ortamda etkisini hissettirmiştir. Akıl, içtihat yoluyla Müslüman dünyasının hayatını etkilemiş ve yön vermiştir. İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan yeni meselelerin çözümünü geçmişin birikim ve rivayetlerinde arayanlar yanında geçmiş referans olarak aklın rolünü ön plana çıkartma yoluyla rey ve dirayette arayanlar da olmuştur. Yeni yaklaşım gerektiren içtihat, dışarıdan eleştiri alabileceği gibi zaman içinde kişinin kendisi veya diğer ehl-i rey sahiplerince yeni ve farklı bilgiler ışığında eleştirilebilir. Dolayısıyla meseleler hakkında reyine başvuranların eleştirel düşünce sahibi olması yanında eleştiriye de açık olması beklenir. Bu yüzden ehl-i rey sahipleri, içtihat yoluyla ulaştıkları sonucu nihai görmeyip kendilerinin güç yetirebildiği görüş olarak değerlendirmiş ve daha iyisi bulunursa doğrusunun o olacağını kabul etmişlerdir.

Beden ve ruha sahip olan insanoğlunun günlük hayatında eleştiri ile karşılaşabileceği gibi inanç dünyasında da eleştiriye uğrayabilir. Müslüman bir kişi dünyevî meselelerinden ziyade manevî dünyasına, manevî dünyasında ise amelî konulardan çok imanî konularda daha hassas ve duyarlı olabilir. Bu yüzden kişilerin tenkitleri kadar üslubu önem kazanmaktadır. Eleştiri ile tahammül ilişkisinde herkesten eleştiriye tahammül beklenirken ağır eleştirinin ötesinde alaya alan, küçük düşüren veya hakarete varan yaklaşımlar karşısında tahammülün sınırları zorlanmış olur. Din alanında yapılan eleştirilerde kimi zaman “kâfir”, “mürted”, “zındık” veya “dinsiz” gibi hüküm içeren din referanslı ithamlar kullanılmasında tolerans ve tahammül zayıf kalabilmektedir. Bu olumsuz yaklaşımların olmaması için eleştiri kültürünün oluşması ile tahammül arasında paralellik söz konusudur. Bu denge ne üstünlere yaranan ne halka boyun eğen ufku geniş, eleştirel düşünceye açık, kuvvetli ve kabiliyetli akıl sahiplerinin örnekliğine ihtiyaç duymaktadır.

Hız. Peygamber ve sahâbe döneminde bile dar ve sınırlı meseleler üzerinde çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiş ve birbirlerine eleştiriler yapılmıştır. Onun vefatından sonra problemler, hem kemiyet hem keyfiyet açısından artmıştır. Fetih ile farklı kültür ve medeniyetlerle buluşan Müslüman toplumu genelde Irak, özelde Küfe'nin karmaşık ve kozmopolit özelliğinden dolayı sorunlarına acil çözümleri zorunlu kılmıştır. Sahâbe döneminde başlayan bu akım Ebû Hanîfe ile sistemleşmiş ve eleştirel düşüncenin gereği olan münazara, münazaa, münakaşa, müzakere ve mübahase tüm canlılığı ve şeffaflığıyla uygulanmıştır. Meseleler üzerinde açık, tutarlı, mantıklı hatta şüpheli yaklaşımlar sergilenmiş, sorunların çözümü için beyin fırtınası ortamı sağlanmış, itiraz ve eleştiriler dikkate alınmış, sindirme ve korkutma

olmadan makul çözümlere ulaşılacak hedeflenmiştir. Ehl-i reyın farazî meselelerle ilgilenmesi, eleştirel düşüncedeki geçmiş ve güncel deneyimlerden yararlanma yoluyla geleceğe hazırlanma arasında paralellik söz konusudur. Bu yüzden günümüzün modern dünyasında geleceğe yönelik nazari sorunları ele alarak yeni ufuklara hazırlık yapılabilir.

KAYNAKLAR

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. Thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Ahmed b. Hanbel. *el-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*. Thk. Vasiyyullah b. Muhammed b. Abbas. Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1422/2001.
- Ahmed Emîn. *Duha'l-İslam*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, t.y.
- Ahmed Emîn. *Fecru'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1969.
- Ahmet Hasan. *İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*. trc. Haluk Songur. İstanbul: Rağbet 1999.
- Apaydın, H. Yunus. "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyonu: Ebû Hanîfe". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002): 143-147.
- Aydemir, Selahattin. *İlk Müslüman Nesillerin Fazileti Düşüncesi*. Kayseri: Kimlik, 2017.
- Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman. *el-Müntekâ Şerhu Muvatta*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî 1332.
- Bedruddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el- Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. M. Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *Müsned*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- el-Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997).
- ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1386/1966.
- ed-Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd. *Reddu'l-İmâm ed- Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişri'l-Merisi el-Anîd*. Thk. Muhammed Hâmid el-Feyki. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1358.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. M. Nâsiruddin Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1419/1998.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Âlim ve'l-Müteallim*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Matbaatu'l-Envâr, 1368.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm. *el-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1355.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm. *Kitâbu'l-Harâc*. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1399/1979.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. Süfyân b. Cuvvân el-Fesevî. *el-Ma'rife ve't-Târih*. Thk. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. trc. Osman Keskioglu. İstanbul: DİB Yayınları, 1981.
- Erdem, Mehmet. "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış". *Dini Araştırmalar*. 8: 24 (2006), 73-106.

- Erdoğan, Mehmet. "İbn Mes'ûd'dan Ebû Hanîfe'ye Rey Mektebi". *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünme Sistemi*. ed. İbrahim Hatiboğlu. 317-341. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.
- Eren, M. Emin. *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*. Ankara: Doktora tezi, 2014.
- Gündoğdu, Hakan. "Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılığlar". *Sosyal Bilimler* 7/1 (2009): 57-74.
- Haçkalı, Abdurrahman. "Ehl-i Hadis- Ehl-i Re'y Ayrışması Fıkhi mi, İtikâdi mi?". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 59-68.
- el-Hatib el-Bağdâdi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- el-Heytemî. Şihâbuddin Ahmed b. Hacer. *Kitâbu'l-Hayrâtü'l-Hisân fi Menâkibi'l-İmâmi'l-Âzam Ebi Hanîfeti'n-Nu'man*. Thk. Muhammed Âşık İlâhi el-Bernî. Beyrut: Daru'l-Erkam, 1983.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*. Thk. Ebû Abdirrahman Fevzi Ahmed. Beyrut: Muessesetu'r-Rayyân & Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- İbn Adıyy, Abdullah b. Adî b. Abdillâh. *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*, Thk. Yahyâ Muhtâr Gazâvî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1988.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu Dimaşk*. Thk. Ali Şîri. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-Ta'dil*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*. Thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-Muvakkûn an Rabbi'l-Âlemin*. Riyâd: Dâru'bnî'l-Cevzi, 1423.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Muslim ed-Dineverî. *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1393/1972.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. es-Sünen, Thk. M. Fuâd Abdalbâki. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdr, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî ez-Zührî. *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru Sâdr, t.y.
- Kâdi İyâd, Ebû'l-Fazl İyâd b. Mûsâ b. İyâd el-Yahsubî. *Tertibu'l-Medârik ve Takribu'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*. Thk. Muhammed Tâvit et-Tancı. Riyad: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Suûnu'l-İslâmiyye, t.y.
- el-Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasen. *en-Nüketü't-Tarife fi't-Tahaddüs an Rudüdi İbn Ebi Şeybe alâ Ebi Hanîfe*. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1420/2000.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Re'y". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10: 50-524. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV Yayınları 1989.
- Koçinkağ, Mansur. "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Ayrımı", *ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi*, 10 (2017): 53-78.
- Koşum, Adnan. "Akıl (Re'y) -Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fıkhi Boyutları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008): 87-98.

- Komisyon. "Eleştiri". *Türkçe Sözlük*. 1: 700. Ankara: Türk Dil Kurumu Basım Evi, 1998.
- Köktaş, Yavuz. "İlk Dönem Rivayetlerinde İlim-Re'y Kavramları ve Bravmann'ın Bu Konudaki Görüşleri". *İslâmî İlimler Dergisi* 2/2 (Güz 2007): 267-286.
- Muhammed İkbâl. *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. trc. Sofi Huri. İstanbul: Çeltüt Matbaacılık 1964.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10: 508-511. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Özşenel, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999.
- Saymerî, el-Kâdî Ebi Abdillâh Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1405/1985.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- es-Sübki, Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtu'l-Şâfiyyetu'l-Kübrâ*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1964.
- eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1404/1984.
- Şimşek, Murat. "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 19 (2012): 45-67.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemu'l-Kebir*, Thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.
- Tekin, Arslan. *Edebiyatımızda İsimler ve Terimler*, İstanbul: Ötüken, 1995.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-Sahih*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir & Muhammed Fuâd Abdülbâki & İbrahim Atve Avd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Ünal, İ. Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. 3. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Ebû Hanîfe'nin Hayatından Çizgiler ve Bıraktığı Miras", *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünme Sistemi*, ed. İbrahim Hatiboğlu. 57-93. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.
- ez-Zehabi, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaüt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.

HZ. OSMAN DÖNEMİNDE FİKİR HÜRRİYETİ (EBU ZER ÖRNEĞİ)

Abdurrahman DEMİRCİ*

GİRİŞ

Tarihsel olayların vukuundaki şartlar ardından en az bunlar kadar etkili olan, tarihin kayıt tarzı, tarihçinin aidiyeti, siyasi ve ideolojik kamplaşmalar gibi birçok noktada Ebu Zer olayı bir turnusol kâğıdı vazifesi görür.¹ Ebu Zerle ilgili temel kaynaklara baktığımızda, aktarılan rivayetler ve yapılan tespitlerin, karşımıza farklı Ebu Zer profilleri çıkardığını açıkça görebiliriz. O derece ki Ebu Zer'in tavrı ve karşılaştığı muamele için kullanılan kavramlar bile birbirinden farklılık arz eder. Medine'den gönderilmesi konusunda rivayetlere bakıldığında, idare karşıtı rivayetlerde (سَيْرٌ) sürgün edildi,² idareyi sahiplenen ve yaşananların tedbir amaçlı olduğunu dile getiren rivayetlerde ise (أَذْنٌ وَّ أَدْنٌ) izin istedi ve izin verildi³ ifadesi kullanılır.

Onun siretini ele alan kaynaklar ilk etapta doğru sözlü oluşuna dair hadisleri⁴ zikrederler. İşte bu durum, meşruiyet ya da taraftar kazanmaya çalışan kesimler için temel bir dayanak noktası olarak varsayılmıştır. Adeta karşındakilerin yanlış görüşte ve tarafta olmalarına delil gösterilmiştir. Hâlbuki benzer ifadeleri ashabın birçoğu için Hz. Peygamber dile getirmiştir.⁵ Dolayısıyla bu tarz nitelemeler Ebu Zer'in şahsını betimlemekten ziyade eleştirdiği kesime karşı onun haklılığına vurgu için kullanılan birer delil niteliğindedir. Ebu Zer'i tanıyabilmek için, onun karakterini meydana getiren unsurları bir bütün halinde ele alıp incelemek gerekir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniv. İslami İlimler Fakültesi, demirci4753@gmail.com

¹ Mehmet Görmez, "Ebü Zerr el-Gıfârî Biyografileri Üzerine", *İslâmiyât*, 2002, c. V, S. 2, s. 177.

² Ahmed b. Yahya, Belâzurî, Ensâbu'l-Eşraf, thk. Süheyl Zekkar, Riyad Zirikli, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996, c. VI, s. 169.

³ Ebu Zeyd Amr İbn Şebbe, Tarihu Medineti'l-Münevvere, thk. Fehim Muhammed Şeltut, Mekke 1979, c. III, s. 1036.

⁴ Gök kubbe altında ve yeryüzünde Ebu Zer'den daha doğru sözlü kimse yoktur." Sahih olan bu hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6630.

⁵ Örneğin Hz. Ömer için "Allah gerçeği Ömer'in diline yerleştirdi ki o da onunla konuşmaktadır." Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5145.

Ebu Zer Karakterinin Ortaya Çıkışı Hazırlayan Etkenler

Ebu Zer'in kimliği, kişiliği, savunduğu görüşler, yaşadığı zaman dilimi, karşılaştığı muamele gibi birçok husus, son dönemlerde hakkında en fazla eser kaleme alınan sahabi olmasına neden olmuştur denebilir. Mezhepsel mücadeleler ve delil arama çabaları Şii cenahta, meşruiyet çabaları amacıyla da Ortadoğu'daki sosyalist cenahta yapılan yayınlar ve tüm bunlara karşın ehl-i sünnet bakışının savunmacı yaklaşımı, ortaya birçok Ebu Zer portresi çıkarmıştır.⁶

Ebu Zer'in İslam'dan Önceki Kişiliği

Ebu Zer; samimiyeti, saflığı, bir dini arayış içinde olmasıyla kabilesi ve çevresinden ayırt edilen ve bu yönleriyle de ileriki hayatına dair önemli ipuçları veren bir yaşama sahipti. İslam'dan önce kendince bazı usul ve yöntemlerle ibadete kendini vermiş olması,⁷ çevresindeki egemen müşrik zihniyetten uzak durması, onun hakim kültürü sorgular bir zihniyete sahip olduğunu gösterir. İslam'dan önce Arap yarımadasında ve özellikle Hicaz çevresinde hâkim olan müşrik kültür, değerlerin hercümerç olduğu bir dünyaydı. Bu dönemde, kabileler arasında çeşitli nedenlerle haram aylarda bile kutsallığı hiçe sayarcasına savaş ve saldırılar cereyan edebilmekteydi. Bu manevi iklimi ihlal sebebiyle söz konusu savaşlara eyyamu'l-ficar adı verilirdi. Ebu Zer, işte bu haram aylarda dahi saldırı ve talanı, vakayı âdiyeden gören bir kabilenin manevi arayış içinde olan ferdidir.⁸

Ebu Zer'in Müslüman Kimliği

İlk Müslümanlardan olduğuna dair rivayetlerde,⁹ onun kabilesinde İslam'ı yaymakla görevlendirildiği bilgileri, aslında onun cesareti ve muhalif tavrına önemli bir işaret. Ebu Zer'in söz konusu cesur tavrı yanında, Müslüman olduktan sonra zahit tarafından vazgeçmediğini zamanla görmek mümkündür. İslam'dan önceki zahidâne yaşamının izlerini Müslümanlığı döneminde, bu defa onun tarikiyle gelen rivayetlerde açıkça görmek mümkündür. Tabii ki kaynaklarda bu hususta bazen abartı diyebileceğimiz nitelikte rivayetler de mevcuttur. Bu konudaki en bilinen rivayet şu şekildedir: "Resulullahtan şöyle duydum: Kıyamet günü bana en yakın olanınız dünyada benim bıraktığım gibi bu dünyadan ayrılanınızdır. Allaha yemin olsun ki benden başka hepimiz bu dünyaya bir şekilde bulaştınız. Dünya nimetleri-

⁶ Bu eserlerin geniş bir listesi için bkz. Görmez, "Ebû Zerr el-Ğıfâr", s. 179-180.

⁷ Müslim, Babu Min Fedaili Ebu Zer, 132.

⁸ Muhammed İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakatu'l-Kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu'l-Hancı, Kahire 2001, c. IV, s. 206.

⁹ Rivayetin senedinde yer alan İbn İshak müdellis olarak tanımlanmaktadır. (bkz. Heysemi, *Mecmau'z- Zevâid*, Hüsameddin el-Kudsi, Mektebetu'l-Kudsi, Kahire, 1994, c. IX, s.155) Bu konudaki farklı tariklerden gelen rivayetlerin birbirini destekliyor olması, onun ilklerden olduğuna bir delil olarak kabul edilmelidir.

ne karıştınız.” Hem sıhhat hem ittisal itibariyle sorunlu olan bu rivayet,¹⁰ ashabın aleyhine olacak şekilde onun zahidâne kişiliğine bir delil olarak getirilmeye çalışılmıştır.

Gerek Hz. Peygamber zamanında gerekse kaynaklara çokça yansıyan Hz. Osman dönemindeki diyaloglarıyla sözünü esirgmeden konuştuğu, bazen hakarete varan ifadeler kullandığına şahit olmaktadır. Örneğin halk arasında amcasının oğluna “Ey cariyenin oğlu” diye hitap edebilmiştir.¹¹ Keza halife Hz. Osman’ın bulunduğu bir sohbet ortamında Ka’bu’l-Ahbâr, zekâtını vermiş olan mal sahibinin akrabayı da koruyup gözetmesi ardından başka bir borcu olmadığı fikrindeki halifeyi onaylamıştır. Bu görüşü üzerine Ebu Zer, öfkelenerek kendisine “Ey Yahudi’nin oğlu”¹² diye hakarete bulunabilmiştir. Bu tarz söylemleri sebebiyle Hz. Peygamber tarafından “Sende hâlâ bedevilikten izler var”¹³ şeklinde uyarılmış olmasına rağmen, bu tavrının onda Müslümanlığı boyunca bir karakter halini aldığını söylemek mümkündür.

Onun zahit kişiliğini ve azla yetinen tarzını, suffe ashabına dâhil oluşunda da görmekteyiz. Ebu Zer, bu dönemde Mescid-i Nebi’yi adeta ev olarak benimsemiştir.

İdarenin Siyasi ve Ekonomik Tercih ve Uygulamaları

Ebu Zer’in bir simge olarak ortaya çıkmadan önce, siyasi idareye yönelik eleştirel yaklaşımların başladığı bir gerçektir. Bunlar içerisinde Ebu Zer’in yaklaşımı farklılık arz eder. Dönemde idareye yönelik eleştirel yaklaşımlar adil bir yönetim noktasında yoğunlaşmakla beraber, Ebu Zer’in infaka dair ısrarlı söylemleri, çağlara hitap etmiştir. Ebu Zer, halife ve devlet adamlarına yönelik idari bazda eleştiriler yapmamıştır.

Ebu Zer’in toplumsal gelir dağılımına dair hassasiyeti, devlet yönetiminde olanların sessizliğine ve yaptırım uygulamayışına yönelik dolaylı bir tavidir. Zaman zaman bunun şahıslara yönelik bireysel öfke ve tavra neden olduğu yönündeki rivayetlere de rastlamaktayız. Şöyle ki kendisine kardeşim diye hitap eden Ebû Musa’ya “Sen devlet görevi almadan önce benim kardeşimdin, artık değilsin”¹⁴ dediği şeklindeki rivayet, Hz. Peygamberin kendisi hakkında söylediği sözleri içeren sahih rivayetlerle uyuşmamaktadır. Onun devlet görevi almaya ya da alana yönelik bir tepki sergilemesi düşünülemez. Çünkü kendisinin Hz. Peygamber’den görev

¹⁰ İbn Hacer el-Askalâni, *el-İsâbe fî Temyizi’s-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Becâvî, Dâru’l-Cil, Beyrut, H. 1412, c. VII, s. 128.

¹¹ İbn Sa’d, *Tabakât*, c. IV, s. 211.

¹² Ebu Zeyd Amr İbn Şebbe, *Tarihu Medineti’l-Münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şeltut, Mekke 1979, c. I, s. 1037; Ahmed b. Yahya Belâzuri, *Ensâbu’l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyad Zirikli, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996, c. VI, s. 166.

¹³ İbn Sa’d, *Tabakât*, c. IV, s. 211.

¹⁴ İbn Sa’d, *Tabakât*, IV, s. 216. Çünkü rivayetin senesinde yer alan İbn Bureyde, tabiinden olup Ebu Zer’i görmemiştir. Dolayısıyla bu rivayet mürseldir.

talebinde bulunduğu ancak onun mizacı nedeniyle bu tarz görevlere hatta yöneticiliğe uygun olmadığı¹⁵ bizzat Hz. Peygamber tarafından dile getirilmiştir. Ancak aynı rivayetin devamında onun benzer bir tepkiyi Ebu Hureyre'ye de verdiğini görmekteyiz. Buna göre Ebû Zerle Ebu Hureyre arasında, şu diyalog geçmiştir: “Sen bunlar, yani yönetimdekiler için çalıştın mı? Evet. Peki, yüksek binalar diktin mi, tarlalar veya hayvanlar edindin mi? Hayır.” Bu cevaplar üzerine Ebu Zer, Ebu Hureyre'ye kardeşim diye seslenmiştir.¹⁶ Metnin içeriğini Ebu Zer'in genel tavırlarıyla kıyasladığımızda onun halifeye ve devlet ricaline bir düşmanlığının olmadığı, bilakis mülk edinip ona tamah etmeye karşı eleştirisi vardır. Demek ki Ebu Zer, başta halife olmak üzere devlet ricaline, sonra da ashaba, bazen kendi aleyhine olacağını bile bile nasihatte bulunup tavır koymuştur.

Ebu Zer'in Muaviye'ye Tavrı

Ebu Zer, Şam vilayetinde fetihlere katılmış ve bu şehirde ikamet etmiştir. Burada karşılaştığı maddi zenginlik nedeniyle Muaviye'ye eleştirilerini yöneltmiş ve bunu Kuran'a dayandırmıştır. Onun kullandığı delil, Tevbe suresinde yer alan “*Ey iman edenler! Hahamlardan ve rahiplerden birçoğu, insanların mallarını haksız yollarla yiyorlar ve Allah'ın yolundan alıkoyuyorlar. Altın ve gümüşü biriktirip gizleyerek onları Allah yolunda harcamayanları elem dolu bir azapla müjdele.*”¹⁷ ayetidir. Ebu Zer'in ikinci eleştirisi vali Muaviye'nin harcamalarıdır. Onun yaptırdığı el-Hadra sarayı¹⁸ için Ebu Zer'in eleştirisi iki yönlüdür. Bunlardan birisi kamu malına dair hasasiyete, diğeri ise ihtiyaç sahibine infak edilmeyen şahsi gelirin ve biriktirilen malın ihtiyaç sahibine değil de yersiz kullanımına yöneliktir.

Ebu Zer'in Şam vilayetinde Müslümanların hepsini hedef alacak nitelikte maddi paylaşımı tavsiye eden sözlerinden, iki kesimin rahatsız olduğunu görmekteyiz. Bunlardan ilki, hali vakti yerinde olanlardır. Nitekim Ahnef b. Kays Şam'da insanların Ebu Zer'den kaçıştığını görünce bunun nedenini sormuş o da bunu, insanları kenzden nehy ediyor olmasına bağlamıştır.¹⁹ Muaviye'nin görevlendirdiği kişiler aracılığıyla Ebu Zer'le konuşmayı ve görüş alışverişini yasaklaması²⁰ idareye yönelik eleştirilerin veya oluşacak muhtemel bir kamuoyunun bir sonucu olsa gerektir. Muaviye'nin halifeye gönderdiği mektupta “eğer Şam'a ihtiyaç duyuyorsan”²¹ sözü, dönem itibarıyla Şam'ın diğer vilayetlere göre sorunsuz olduğu ve burada bir ifsat hareketinin başlayabileceği şeklinde anlaşılmalıdır.

¹⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, C. IV, 217.

¹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. IV, s. 216.

¹⁷ Tevbe 9/34.

¹⁸ Belâzurî, *Ensâb*, c. V, s. 542.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21534.

²⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. IV, s. 215.

²¹ İbn Şebbe, *Tarih*, c. III, s.1034.

Kenz konusunda nazil olan Tevbe Suresi 35. ayetin hedef kitlesinin ehli kitap olduğunu belirtmesi, Muaviye'nin Ebu Zerre yönelik kullandığı ilk delildir. Bu husustaki çabasının ashabın desteğinin de yanına almak amacıyla Muaviye bu defa Ebu'd-Derdâ, Amr b. el-Âs, Ubâde b. Sâmit, Ümmü Harâm gibi sahabelerin görüşlerine başvurmuştur. Böylece sebebi nüzul ve Hz. Peygamberin uygulamalarına şahitlik eden ashabın desteğiyle²² delil arayan Muaviye çabalarında başarısız olmuştur. Verdiği mesajlardan çok Hz. Peygamber'e yakınlığı sebebiyle böyle bir karizmatik kişiliğin Şam'da olması, söyleyeceği şeylerin dikkate alınmasına sebep olabilirdi ki zaten zamanla etrafına doluşan insanlar bunun bir göstergesiydi. Muaviye çatışmadan uzak, çözüm odaklı, üstelik muhatabının konumuna azami saygıyla durumun haline çalışsa da başarılı olamamıştır. Dönem itibariyle vilayetlerde başlayan huzursuzlukların Şam'da cereyan etmemesi amacıyla olsa gerek, halifeye fitnenin Şam'da emarelerinin görülmeye başladığını belirten bir mektup göndermiş²³ ve onun, insanların kalplerini halifeye karşı öfkeyle doldurmakta²⁴ olduğunu belirtmiştir. Şam'da Muaviye'nin emriyle tellâlar dolaştırarak, Ebu Zerle diyalog kurulmasının yasaklanması²⁵ haberi mürsel bir rivayet²⁶ olmasının yanında, böyle bir durumun, oldukça tepki toplayacağı ve kitlesel bir muhalefet oluşturacağı izahtan varestedir.

Şam'daki eleştirel yaklaşımı Muaviye için başa çıkılmaz bir hal alınca Muaviye'nin halifeye şikâyeti üzerine Ebu Zer'in derhal başkente gönderilmesi kararı alınmıştır.

Ebu Zer'in Halifeye Tavrı

Dönem itibariyle idari anlayış, atamalar, iktalar vs. olmak üzere giderek artan yoğunlukta birçok konuda alttan alta muhalefet oluşmaktadır. Fakat Ebu Zer'in yegâne talebi ve ısrarı, toplumsal refahın genele yayılmaması noktasındadır. Muhalefeti şiddet içermediği gibi, örgütlü de değildir.²⁷ Dolayısıyla onun muhalefeti, şifahi bir muhalefetten ibarettir.²⁸ Bu konuda Kuran'dan ayet delili getirilmez yansırı Hz. Peygamber'den, doğrudan bu konuyla alakalı olmamakla birlikte getirdiği bazı deliller de vardır. Örneğin "Kim bu dünyada, benim kendisinden ayrıldığı hal üzere devam eder ve ayrılırsa, cennette bana en yakın makamda olacak-

²² Ahmed b. Hanbel, Hadisu Ebi Zerri'l-Ğifari, 35/238.

²³ Taberî, Muhammed İbn Cerir, Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Mısır 1970.c. IV, s. 283.

²⁴ İbn Şebbe, *Tarih*, c. I, s. 1041.

²⁵ İbn Sad, *Tabakât*, c. IV, s.

²⁶ İrâk b. Mâlik, tabiinin orta tabakasından olup Ebu Zerle karşılaşmamıştır.

²⁷ Yaşaroğlu, Ebu Zer'in çıkışı ve tavrını bir "Ebu Zer hareketi" olarak nitelirmektedir. Bkz. Hasan Yaşaroğlu, "İslam'ın İlk Kapitalizm İtirazı Ebu Zerr el-Ğifari ve Ebu Zerr Hareketi" *Turkish Studies*, c. VIII, S.12, 2013, s. 1423. Ancak konuyla ilgili temel kaynaklara ve Ebu Zer'in tavrına baktığımızda bu tespit, anakronik bir nitelik taşır.

²⁸ Nevin A., Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1985, s. 241.

tır.”²⁹ hadisi, bu konudaki dayanaklarındandır. Şüphesiz Ebu Zer, kendi maddi olanaklarının değişmemesi sebebiyle bunu bir dayanak olarak kullanmıştır. Ancak özellikle Kureyş olmak üzere³⁰ ashabin içinden çok sayıda mal-mülk biriktirenlerin, artık onun hedefinde olduğu muhakkaktı. Ebu Zer’in rahatsızlığı ve serzeniş, devlete değil, bilakis başta ashab olmak üzere Müslümanların hayatındaki dönüşüme yöneliktir. Zenginliğin Kureyş ve yöneticilerinde de toplanmış olması sebebiyle, Rebeze’ye giderken yanına zekât develerinden vermek isteyen Hz. Osman’a “Dünyanız sizin olsun ey Kureyş, bizim ona ihtiyacımız yoktur.”³¹ şeklinde tepki vermiştir. İbn Sa’d’ın mürsel bir senedle³² konuya dair aktardığı rivayete göre, Ebu Zer, Hz. Osman’ın Medine’de kalarak burada sağlam develerle ihtiyaçlarının giderileceği yönündeki teklifini reddetmiştir.³³ Devlet malının kullanımıyla ilgili Şam’da yaptığı eleştiriler ardından, Medine’de sağlam develerden faydalanarak yaşamak, kendisinin tasvip edebileceği ve savunduğu görüşle örtüştürebileceği bir şey değildir.³⁴

Halifenin onu Medine’ye çağırıp Ümeyyeoğullarıyla ilgili söylemlerinden ötürü kendisini sorguya çekmesi makuldür. Ancak bu sorgulamada Ebu Zer’in Hz. Peygamber’in Ümeyyeoğulları aleyhine söylediği öne sürülen sözler sebebiyle³⁵ sürgününe karar verdiğine dair rivayet, gerek sözlerin içeriği gerekse bu işin sırf kabilevi bir bahane üzerinden yapılmaya çalışılması sebebiyle sıkıntılıdır. Daha önce de belirtildiği üzere, Ebu Zer’in, Kureyş’in geneline yönelik tavrı malumdur.

²⁹ İbn Şebbe, *Tarih*, c. III, s. 1040.

³⁰ Tevbe 35. ayeti okurken “Alınları, yanları, sırtlarının dağlanacağı haberiyle kenz ehlini müjdelememisin? ifadesini kullanırken “Kureyş bundan istisna edilmeyecek” diye de vurgulamıştır. Bkz. İbn Şebbe, *Tarih*, c. III, s. 1038.

³¹ İbn Şebbe, *Tarih*, c. I, s. 1035-1036; Umeri, bu rivayeti “ Ebu Zer, özür dileyerek halifenin teklifini kabul etmedi” şeklinde aktarmaktadır. bkz. Ekrem Ziya Umeri, *Sahih Rivayetlere Göre Dört Halife Dönemi*, Beka Yay., İstanbul 2018, s. 351. Bu yorum, Şia’nın bakış açısının tam zıddına muhafazakar bir duruştur ve kendi içinde çelişmektedir. Çünkü ilgili rivayette Ebu Zer, halifenin şahsında Kureyş’i eleştirirken aynı zamanda özür beyan etmektedir.

³² Muhammed b. Sirin tabiiındendir ve Hz. Peygamberden rivayette bulunması imkânsızdır.

³³ İbn Sa’d, *Tabakât*, c. IV, s. 213.

³⁴ Murat Akarsu, İbn Sad’a dayanarak aktardığı bir rivayette, halifenin Medine’den ayrılma isteğinin gittiği yer itibariyle tehlikeli olacağı düşüncesiyle Ebu Zer’e Medine’de kalması için mal-mülk teklif ettiğini söyler. Belâzuri’den aktardığı bir rivayete dayanarak ise Ebu Zer’in bunu reddettiğini ve tekrar Şam’a döndüğünü belirtir. Bkz. Murat Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 160. Ancak bu tespitlerde hatalar mevcuttur. Çünkü Medine’den bir başka yere gitmesi tehlikeli görülen Ebu Zer’in ikna edilemeyip esas sorun yaşadığı yer olan Şam’a gönderilmesi nasıl izah edilebilir? Keza Belâzuri’nin Ensâb’ında, Ebu Zer’in Medine’den gönderildiği yer Şam değil Rebeze olarak verilmektedir. Bkz. Belâzuri, *Ensâb*, c. VI, s. 168.

³⁵ “Sen Resulullah’tan şöyle işittiğini söylüyormuşsun: ‘Ümeyyeoğulları -devlet bünyesinde- otuz kişiye ulaştığında; Allah’ın beldelelerini devlet, kullarını köle, dinini de suiistimal ederler.” Bkz. Yakubi, Ahmed, *Tarih*, edt. M.T. Houtsma, Brill, Leiden 1883. c. II, s. 199.

Ebu Zer'e Karşı İdarenin Tavrı ve Yaptırımı

Ebu Zer ihtiyaç fazlası biriktirilen malı ayetten hareketle kenz olarak değerlendirenken Hz. Osman, kendisini bu fikirlerinden ve bu fikirlerin muhtemel yönlendirmelerinden ötürü vazgeçirmeye çalışmıştır. Medine'ye getirilmesi ardından Ebu Zer'in bıkmadan usanmadan eski söylemlerini sürdürmesi Hz. Osman'ı epey kızdırmıştır. Belki bu nedenle olsa gerek, "Emretsen yapamasam bile sürünmeyi yeğlerim"³⁶ demesi, halifenin gönlünü almaktan ziyade, söylemleriyle ona asi olmadığını vurgulamak için olsa gerektir.

Ebu Zer, Hz. Osmanla maddi birikim hususunda tartışırken kendisine şu hadisi hatırlatmıştır: "Resulullahtan şöyle duydum: keşke Uhud dağı benim için altından olsa da onu infak etsem ve benden kabul olursa. Ondan geriye altı ukiyye bıraksam". Ey Osman seni Allah'a şahit tutuyorum bunu duymadın mı?" diye sorunca Hz. Osman, "Evet duydum" cevabını vermiştir.³⁷ Bu hatırlatmasında Hz. Osman'ın hadise dair bir muhalefeti olmayacağı gibi bilâkis kendisinin ceyşu'l-usra ordusu için yaptığı infak³⁸ hala hafızalardadır. Ancak Ebu Zer'in halifeyi bile it'ab edercesine "benden başka hepiniz dünyaya tamah ettiniz"³⁹ demesiyle, giderek artan zengin sınıfı kastetmektedir. Kaldı ki Ebu Zer'in hak-hukuk ve infak gibi konulardaki hassasiyetini Hz. Peygamber'in tatbikatlarına bizzat şahitlik etmesiyle⁴⁰ izah edemeyiz. Çünkü Hz. Osman'ın hayatı Hz. Peygamber'in yanında ve onun terbiyesiyle geçmiştir. Nitekim halifenin bir mecliste beytûlmalden iade etmek üzere borç almasını makul olarak niteleyen Kabu'l-Ahbar'a aşırı tepki gösteren Ebu Zer, bu kez halife tarafından azarlanmıştır.⁴¹ Burada önceki halifeler döneminde yapılmayan bir şeye kapı aralandığı için Ebu Zer'in tepki vermesi muhtemeldir. Zaten Hz. Osman'ın görüş istemesi, böyle bir uygulamanın yapılmamış olduğunu gösterir. Dolayısıyla burada Ebu Zer'in Hz. Osman'a kadar sürdürüle gelen örfe muvafık davranışını görmekteyiz.

Halifeyle Ebu Zer arasındaki tüm bu diyaloglara karşın, Ebu Zer'in sadece ve sürekli vurgusu maddi infaka dairdir. O derece ki halifenin bu durumdan bıktığı ve Abdullah b. Abbas'a dert yanarak "-söylemleriyle- bize eziyet veriyor ve canımızı

³⁶ İbn Şebbe, *Tarih*, c. III, s. 1041.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 453.

³⁸ Müslümanların sıcak ve oldukça kurak bir iklimde, maddi açıdan zorluklar içinde teçhiz ettikleri için Ceyşu'l-Uhra diye nitelenen Tebuk ordusuna Hz. Osman bin dinar infak edince Hz. Peygamber şöyle dua etmiştir: Allahım! Osman'dan razı ol, ben ondan razıyım." Bkz. Ebu Muhammed Cemaleddin İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Seka, İbrahim-el-Ebyari, Abdulhafız Şelebi, Daru İhyai Turasi'l-Arabi, Beyrut, t.y, C.IV, s.161.

³⁹ İbn Şebbe, *Tarih*, c. III, s. 1040.

⁴⁰ Hasan Yaşaroğlu, "Rol Model Ve Rol Modele Sadakat Bağlamında Bir Ebu Zer El-Ğifari Portresi", *Uluslararası Kişilik Ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, II, 2016, Ordu, s. 101.

⁴¹ Belâzurî, *Ensâb*, c. VI, s. 166.

sıkıyor"⁴² dediği rivayet edilir. Çünkü Ebu Zer, dini sorumluluğu ve bilinci, maddi infakla eş değer görmektedir. Hatta halifenin maddi desteklerini reddederken "Teklif ettikleriniz sizin olsun, bizi ve dinimizi bize bırakın"⁴³ demektedir. Onun İslam'a dair sürekli öne çıkardığı hususunun infak oluşunu kendisinden rivayet edilen hadislerde⁴⁴ açıkça görmekteyiz. Halifenin ise ona ısrarla söylediği şey ise infakın yanında sila-i rahîmin, zaruri infak miktarının önemi noktalarındadır. Zaten halife onu huzuruna aldığında "Ben insanlara üzerime düşeni yapmakla mükellefim ve halkımı çalışmaya ve iktisatlı olmaya çağırırım ama onları zahitliğe zorlayamam."⁴⁵ sözüyle sadece kendi bakışı ve sorumluluğuna değil, Ebu Zer'in tek hedefinin infak ve bunun temelinde yatan züht olduğuna açıkça vurgu yapmaktadır.

Rebeze'ye Sürgün

Ebu Zer'in, söylemleriyle idareciler üzerinde kurduğu baskı neticesinde yaşadığı sürgün, Rebeze sürgünüdür. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Şam'a gidişi, bir sürgün değildir. Dolayısıyla Rebeze kararını, ikinci sürgün olarak tanımlamak yanlış olduğu gibi, bazı çalışmalarda onun Rebeze'ye gönderilişi ile birlikte üç sürgün yaşadığı iddia edilir⁴⁶ ki bu durumun, kaynaklardaki rivayetler kıyaslandığında makul olmadığı görülecektir.

Şam'a sürgünü hususundaki rivayetin kaynağı, Ebu Zer'in Hz. Peygamber tarafından uyarılmasına dayandırılmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, eğer Medine'den çıkartılacak olursa tercih etmesi gereken yerin Şam ciheti olduğunu eliyle işaret etmiştir.⁴⁷ Fiten-Melahim başlığı altında değerlendirilmesi gereken bu rivayet açısından bile ele aldığımızda, zenginliğin diğer vilayetlere göre daha belirgin olduğu bir yere Ebu Zer'i göndermenin halifenin aleyhine bir durum oluşturacağı kuşkusuzdur. Çünkü halifenin akrabalarından olmayan bir valinin şehrine onu göndermek Ebu Zer'in eleştirilerinden Beni Ümeyye'nin etkilenmesinin önünü kesebilecektir. Bu durumda onun, Şam'a savaşlara katılmak için gitmiş olabileceği daha doğru bir bilgidir.⁴⁸

⁴² İbn Şebbe, *Tarih*, c. III, s. 1040.

⁴³ İbn Şebbe, *Tarih*, c. III, s. 1036.

⁴⁴ Miskini sevip ona yakın durmak, kendinden aşağıda olanlara önem atfetmek, kimseden bir talepte bulunmamak, onlar yüz çevirse de akrabaya karşı sila-i rahme devamlılık, acı da olsa hakkı söylemek, Allah'ın kınayıcının kınamasından korkmamak, Allah'ın kudretini çokça zikretmek ki tüm bunlar yeryüzündeki hazinelerdir." Bkz. İbn Sa'd, *Tabakat*, c. IV, s. 215.

⁴⁵ Ebu'l-Hasan İzzeddin İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdi, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, c. III, s.10.s. 11.

⁴⁶ Yaşaroğlu, "Ebu Zerr el-Gıfari ve Ebu Zer Hareketi", s. 1428.

⁴⁷ İbn Şebbe, *Tarih*, c. III, s.s. 1039.

⁴⁸ Belâzurî, *Ensâb*, c. VI, s. 166.

Rebeze, Mekke-Medine arasında, Kûfe yolundan gelen hacıların güzergâhında bulunmasın karşın, Medine'ye çok yakın mesafede olması, gelip geçen hac kabileleri üzerinden bile olsa, burada Ebu Zer odaklı bir muhalif hareketin oluşmasına müdahaleyi kolaylaştıracaktır. Hz. Osman bedevi karaktere meyletmemesi için kendisine burada uzun uzun kalmayıp arada bir Medine'ye gelmesini öğütlemiştir.⁴⁹ Ancak halife bu söylemiyle bir gönül alma veya muhtemel bir tepkiyi bertaraf etmeyi amaçlamış olabilir. Çünkü Ebu Zer Rebeze'de, halifenin kendisini hicretten sonra bedeviliğe döndürdüğünden yakınmıştır.⁵⁰

Ebu Zer'in Rebeze'deki yaşamı, adeta bir uzlettir ve bu duruma içerlemesi doğaldır. Çünkü kendisine emri bi'l-marufu ilke edinmiş bir sahabinin bunu uygulamaması onun için bir yükür. Bu yüzden olsa gerek hasen isnadlı bir rivayete göre, Ebu Zer ölmek üzere iken kendisine uğrayan kabileye şu vasiyette bulunmuştur: "Sizden Allah ve İslam adına isteğim şudur ki; beni emir, arif, nâkib, veya berîd birisi kefenlemesin."⁵¹ Rebeze'ye devlet görevlilerinden sadece askeri yetkililerin⁵² ve postacıların geçiş güzergâhı olması hasebiyle buraya uğramaları dolayısıyla Ebu Zer'in onlara dahi muhtaç olmamayı yeğlediğini görmekteyiz. Bu durum, Ebu Zer'in artık kırgın olduğunu, yaşadıklarını devlet eliyle olmasının onda bu tepkiyi oluşturduğunu gösterir. Her söyleminde asi olmadığını yinelemesi, devletin her kararını onayladığını da göstermez.

Ebu Zer Muhalefetinin Özgünlüğü

Ebu Zer'in kimseden çekinmeden doğru bildiği gibi konuşması onun tavrından sadece idarenin değil, çevresinin de rahatsızlık duymasına neden olmuştur. Bu hususta idareden bir yaptırım istemesi, ancak insanları zekât haricinde günlük ihtiyaçlarının fazlasını infaka teşvik çabası, zengin kesimin ona mesafeli durmasına neden olmuştur. Bunları söyleyenin karizmatik bir sahabi olması şüphesiz bir karşılık bulacaktı.

Hz. Osman zamanında alınan kararlardan hoşnut olmayan ve bunlarla bir kamuoyu tesisine zemin hazırlayan halktan insanlar ortaya çıkmıştır. Her ne kadar tahkim olayı ile müşahhas bir hale gelse de hariciliğin ortaya çıkış zamanını Hz. Osman dönemi toplumsal huzursuzlukların başladığı dönemlere kadar götürmek mümkündür. Çünkü Şamdan Medine'ye çağrılan Ebu Zer'in halifeyle ilk konuşmasında "Ben onlardan yani harici değilim"⁵³ derken, oluşan muhalif cephenin idareye karşı ne istediklerini bildiğini gösterdiği gibi, Ebu Zer'in örgütlü bir yapıya dahil

⁴⁹ İbn Şebbe, *Tarih*, c. III, s. 1037.

⁵⁰ Belâzurî, *Ensâb*, c. VI, s. 168.

⁵¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. IV, s. 220. Rivayetin senedinde yer alan Yahya b. Süleym, sadük bir ravidir.

⁵² Emir on bin, arif on, nakib yüz askere komutanlık yapan görevlidir. Bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler", *Tdv İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Abbasiler> (07.04.2019).

⁵³ Rivayette onlardan derken haricilerin kastedildiği ifadesi yer almaktadır. Bkz. İbn Şebbe, *Tarih*, c. III, s. 1036.

olmadığı ve idareye muhalif olmayıp sadece maddi refah hususunda idarenin ayet ve sünneti yanlış yorumladığı üzerinde ısrarcıdır. Çünkü kendisinin ashabı ve yönetimi eleştirirken kullandığı hadisler, genelde paylaşımına dair olanlardır.⁵⁴ Ebu Zer'in ekonomik paylaşımına dair söylemlerinde dayanağı ayet ve hadisler olduğundan, idareye karşı tavrı da bu minvalde olup heva ve hevesinden bir serzeniş veya idareye yönelik siyasi bir muhalefeti olmadığını "Resulullah bana, dinle ve itaat et; velev ki başında siyah bir köle olsa dahi!"⁵⁵ sözüyle belirtmiştir. Keza Ebu Zer'in ilk iki halife zamanında bu tarz bir yaklaşım sergilememesinde, yöneticilerin yaklaşımı belirleyicidir. İşte burada Ebu Zer'in tabiri caizse meydana çıkmasına bir diğer neden de Hz. Osman'ın ilk iki halifenin örfünü sürdürmemesidir.

Dönemde cereyan eden toplumsal tepki ve muhalif tavrın, Ebu Zer'in de kapısını çaldığı, ancak onun bu hususta bir simge karakter olmayacağına dair rivayetlere rastlamaktayız. Bu yöndeki çabalarının nedeni, ashaptan birisinin liderliğinde meşruiyet kazanmak olsa da Küfe'den Rebeze'ye gelip isyan bayrağı açmak teklifinde bulunan guruba "Osman, beni sürgün etmedi, ona isyan bayrağı açmam"⁵⁶ şeklindeki söylemleri veya bu bağlamdaki rivayetler,⁵⁷ dönemin gündemini yansıtmaları itibarıyla yabana atılamaz. Ancak böyle bir hedefi olmayan Ebu Zer'in siyasi muhalif hareketlere eklenmesi kendi hedefiyle çelişecek ve var olan ekonomik dengesizlik toplumsal veya siyasi kamplaşmayla içinden çıkılmaz bir hal alabilecekti.

SONUÇ

Ebu Zer, Şam'dan Medine'ye devlet zoruyla gönderilmiştir. Bunda Şam'ın İslam toplumunun yaşadığı genel sorunlardan azade olmasının ve böyle kalmak istemesinin rolü büyüktür. Medine'den Rebeze'ye gidişi de yine bir devlet dayatmasıdır. Ebu Zer'in halifeyi hedef almamakla birlikte bir anlayışı, hedef aldığı açıktır. Ebu Zer'in meseleyi tek noktadan hareketle değerlendirmesi bir eksiklik olmakla birlikte söz ve eylem bütünlüğü ve özellikle karizmatik kişiliği onu iktidar için tehlikeli bir konuma taşımıştır.

Ebu Zer'in hedefi; infakın yaygınlaştırılması, zenginleşmelerin ve ölçsüz harcamaların önüne geçilmesi iken, bu söylemin nihayetinde iktidarı hırpalaması olgandı. Çünkü o, önceki uygulamalardan sapıldığını söylerken aslında zımnen iktidarı eleştirmiş oluyordu. Fakat burada sorun yaratacak olan, Ebu Zer'in zenginleri hedef alan tenkitlerinden ziyade, toplumda iktidara karşı olan her kesimin Ebu Zer'in kimliği ve kişiliğini suiistimal etme riskidir ki zamanla Ebu Zer simge bir karakter olarak kullanılabilmiştir. Ebu Zer'in eleştirilerinin susturulmasıyla, toplumda idareye karşı giderek artan hoşnutsuzluk ve eleştirilerin yeni bir cephe kazanmasının engellenmesi hedeflense de bunun zıddı gerçekleşmiştir.

⁵⁴ "Şu dağ benim olsa ve altından olsa da onu infak etsem." Heysemi, *Mecmau'z-Zevaid*, c. X, s. 239.

⁵⁵ Ebu Bekir Abdurrezzak, *el-Musannef*, thk. Habibu'rahman el-Âzami, el-Mektebu'l-İslami, Beyrut, H.1403, c. II, s. 381.

⁵⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, c. IV, s. Belâzurî, *Ensâb*, c. VI, s. 168.

⁵⁷ Meçhul ravi ve şahıslar içermesi nedeniyle bu sened sahih değildir.

Ebu Zer'in yegâne amacı, maddi refahın belli bir kesimde toplanmayıp bölüşülmesiydi. Bu hedefi gerçekleştirme yolunda Ebu Zer, sadece idarecilere değil zenginlik sahibi olan herkese mesajlarını ulaştırmıştır. Belirlenen hedeflerin kamplaşma veya idareyle çatışma yoluyla gerçekleşmesi, onun amacı olmadığı gibi bu durum hedeflenene de aykırıdır. Çünkü onun amacı, öзде Kuranda belirtilen ve Hz. Peygamber tarafından yapılan uygulamalara dönmekti ve orada da kamplaşmaya yer olmadığı açıktı.

KAYNAKLAR

- Abdurrezzak, Ebu Bekir, *el-Musannef*, thk. Habibu'r-Rahman el-Âzamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, H.1403.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid vd., Müessesetu'r-Risale, y.y., 2001.
- Akarsu, Murat, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*, Ankara Okulu Yay., Ankara2015.
- Belâzuri, Ahmed b. Yahya, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyad Zirikî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Görmez, Mehmet, "Ebû Zerr el-Ğifârî Biyografileri Üzerine", *İslâmiyât*, 2002, c. V, S. 2, ss.177-182.
- Ebu'l-Hasan Nureddin Heysemi, *Mecmau'z-Zevâid*, Hüsameddin el-Kudsi, Mektebetu'l-Kudsi, Kahire, 1994.
- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasan İzzeddin, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- İbn Sa'd, Muhammed, *Kitabu't-Tabâkati'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu'l-Hancı, Kahire 2001.
- İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Becâvî, Dâru'l-Cil, Beyrut, H. 1412.
- İbn Şebbe, Ebu Zeyd Amr, *Târihu Medineti'l-Münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şeltut, Mekke 1979.
- Mustafa, Nevin A., *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1985.
- Müslim, b. el-Haccac, *el-Musnedu's-Sahih el-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- et-Taberî, Muhammed İbn Cerîr, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Mısır 1970.
- Yakûbî, Ahmed, *Tarih*, edt. M.T. Houtsma, Brill, Leiden 1883.
- Yaşaroğlu, Hasan, "İslam'ın İlk Kapitalizm İtirazı Ebu Zerr el-Ğifari ve Ebu Zerr Hareketi" *Turkish Studies*, c. VIII, S.12, 2013. ss. 1421-1433.
- ..., "Rol Model Ve Rol Modele Sadakat Bağlamında Bir Ebu Zer El-Ğifari Portresi", *Uluslararası Kişilik Ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, II, 2016, Ordu, ss. 99-107.
- Yıldız, Hakkı Dursun "Abbâsiler", Tdv İslâm Ansiklopedisi, <https://islam.ansiklopedisi.org.tr/Abbasiler> (07.04.2019), ss.49-56.

DİL ÂLİMLERİ ARASINDAKİ ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ VE EBÛ HAYYÂN'IN ELEŞTİRİLERİNDEN ÖRNEKLER

Mehmet Nafi ARSLAN*

GİRİŞ

Arap dili ile ilgili çalışmaların tarihi İslam'ın doğuşu ile birlikte başlamıştır. Zira Cahiliye Dönemi'nde sistemli bir şekilde yapılan dille ilgili bir çalışmaya rastlanmamıştır. İslam'ın zuhurundan sonra ise, Kur'ân ve hadislerin yazılması, bunlarda geçen garip kelimelerin Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından izah edilmesi, vefatından sonra sahabelerin garip kelimeleri anlamak için Arap şiirine başvurması,¹ Ebu'l-Esved tarafından Kurân'ın harekelenmesi gibi çalışmalar Arap dili ile ilgili ilk önemli çalışmalardır. H.I. yüzyılın sonları ile h. II. yüzyılın başlarında ise Arap dili ile ilgili çalışmaların tamamen filolojik bir mahiyet kazandığı görülmektedir.

Gramer çalışmaları yapan ilk nahivcilerin düşünce dünyaları, konulara bakış açıları ve yaklaşımlarının farklılık göstermesi gibi nedenlerle birçok konuda farklı görüş ve eleştiriler meydana gelmiştir. Bu görüş ayrılıkları sonucunda nahiv ilmi ortaya çıkmasından kısa bir süre sonra ekolleşme sürecine girmiştir. Basra, Küfe, Bağdat, Mısır ve Endülüs gibi merkezlerde Arap dili grameri ile ilgili çalışmalar yapılmış, dilcilerin birbirlerine yönelik eleştirileri devam ede gelmiştir. Bu dilin grameri üzerindeki tartışmalar, eleştiriler ve önerirler günümüzde bile devam etmektedir.

1. Ekoller Arasındaki Tartışmalar

Basra'da nahiv ilmine dair bazı esasları ilk kez ortaya koyan âlim Ebu'l-Esved (ö. 67/686) 'ten sonra öğrencileri tarafından nahivle ilgili çalışmalar bu merkezde yapılmaya devam etmiştir. Dolayısıyla Arap dili gramerinin ilk ekolünün temelleri burada atılmıştır. Nasr b. Âsım el-Leysi (ö. 89/707), 'Abdurrahman b. Hurmuz (ö. 117/735) ve Yahya b. Ya'mer (ö. 129/746) gibi Basra ekolünün ilk temsilcilerinden sonra 'Abdullah b. Ebî İshak el-Hadramî (ö. 117/735), İsa b. Ömer es-Sakafî (ö. 149/766), Ebu'l-Hattâb el-Ahfaş (ö. 172/788), el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Yunus b. Habîb (ö. 182/798), Sibeveyh (ö. 180/796), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), el-Asma'î (ö. 216/831), el-Ahfaş el-Avsat (ö. 215/830) ve Müberrid (ö.

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Mütercim-Tercümanlık Bölümü, m.nafiarslan@hotmail.com

¹ Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Abdurrahman Ece, "Müşkil ve Müteşâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri: İbn Fûrek Örneği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/2 (May-2018): 548-577.

285/898) gibi âlimler tarafından Basra nahiv ekolünün çalışmaları devam ettirilmişdir.²

Aynı hocalardan ders aldıktan sonra onlardan farklı düşünüp yeni görüşler ortaya koymaya başlayan dilcilerin çalışmalarından sonra Basra dışında farklı ekoller doğmuştur. Basralı dilcilerden ders aldıktan sonra Kûfe'ye giden Ebû Ca'fer er-Rû'âsî (ö. 175/791) Kûfe nahiv ekolünün kurucusu kabul edilmektedir. Ondan sonra el-Kisâî (ö. 189/804), Ebu'l-Hasan Ali b. El-Mubarek el-Ahmer (ö. 194/809), el-Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebu'l-Hasan el-Lihyânî (ö. 220/835) ve Ebû Muhammed Seleme b. 'Asım (ö. 226/840) gibi âlimler Kûfe ekolü prensiplerine uygun çalışmalar yürütmüşlerdir.³

Arap dili gramerinin bu ilk iki ekolü birçok konuda ihtilaf etmiştir. İki ekolün ihtilafları metot, ıstılah ve Arap dili gramerine dair konularda kendisini göstermiştir.

1.1. Metot Farklılıkları

1.1.1. Semâ'

Arap dili gramerine kaynaklık eden semâ', "Yazıya geçen ve geçmeyen, halk arasında kullanılan dil ve edebiyatla ilgili dini veya gayr-i dini fasih malzeme"⁴ şeklinde tanımlanmıştır.

Basra ve Kûfe ekolleri Arap dili gramerine dair kaideleri tespit etmede semâ' metodundan yararlanma konusunda farklı yaklaşımda bulunmuşlardır. Bu da kaidelerde farklı görüşlerin ortaya çıkmasına, tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Şöyle ki Basralılar bir malzemenin Arap diline kaynaklık etmesi için bunun yabancılarla temas etmemiş, dilleri bozulmamış Kays, Temîm, Esed, Kinâne, Huzeyl ve Tayy gibi fasih dilli kabileleri kaynak olarak benimsemişlerdir. Şehirleşmiş yahut dillerinin bozulduğundan şüphelendikleri kabilelerin kullanımını kaynak kabul etmemişlerdir.⁵

Kufe ekolüne mensup dilciler ise kaidelere kaynak olacak malzemenin derlenmesi konusunda her hangi bir ayırım yapmadan bütün Arap kabilelerinin dillerini kaynak olarak kabul etmişlerdir.⁶

² Said b. Muhammed b. Ahmed el-Efgâni, *Min Târihi'n-nahvi'l-'Arabi*, nşr. Mektebetu'l-Fellâh, (ts.), 34-40; Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, nşr. Dâru'l-Me'ârif, (ts.), 22-30, Kenan Demiryak-Selami Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001), 33-45.

³ Efgâni, *Min Târihi'n-nahv*, 41-45; Dayf, *Medârisu'n-nahviyye*, 153-172, Demiryak-Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 45-50.

⁴ Demiryak-Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 55.

⁵ Demiryak-Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 56.

⁶ Hulusi Kılıç, "Basriyyün", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/basriyyun--arap-dili> (27.02.2019); Demiryak-Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 57.

1.1.2. Kıyas

Arap dilcileri kıyası “aralarında bulunan ortak özellik, benzerlik, sebep gibi ilgiden dolayı bir şeye (kelimeye, kullanıma, cümle ögesine...) benzerinin hükmünü vermek” anlamında terim olarak kullanmışlardır.⁷

Basra ve Kûfe ekolleri kıyasa başvurma konusunda da farklı bir tutum benimsemişlerdir. Basralı âlimler şâz ve çok nadir kullanılan kelime ve kuralları dikkate almamışlar ve bunlar ile kıyasta bulunmamışlardır. Kûfe ekolüne mensup dilciler ise nadir kullanılan kelime ve kuralları da kıyasa esas kabul etmişler, bu konuda belli bir metoda bağlı kalmamışlardır.⁸

1.2. İstilah Farklılıkları

Basra ile Kûfe ekolleri arasındaki ihtilaflar dilde kullandıkları ıstılahlarda da kendisini göstermiştir. Kûfeliler, Basralıların daha önce ortaya koydukları ıstılahlardan farklı ıstılahlar kullanmak için gayret sarf etmişlerdir. Ancak Kûfelilerin ortaya koydukları ıstılahlar Arap gramerinde yaygınlaşmamış, hatta günümüzde nahiv ilminde birkaç istisna dışında Kûfelilere ait hiçbir terim kullanılmamaktadır. Zira bu terimler, sağlam temellere dayanmadığı, kapsayıcı bir özelliğe sahip olmadıkları gerekçesiyle dilciler tarafından kabul görmemiştir. Ayrıca bu terimlerin bir ihtiyaca binaen değil, sırf Basra ekolüne muhalefet olsun diye ortaya konulan zorlama ıstılahlar olmasının da kabul görmemelerinde etken olduğu ifade edilmektedir. Örneğin, Basralılar mu’rab kelimeleri için ref, nasb, cer ve cezm terimlerini, mebni kelimeler için ise, damme, kesra, fetha ve sükûn ıstılahlarını kullanıyorlardı. Kûfelileri ise bunlara alternatif ıstılahlar bulmak için uzun süre uğraşmışlar, bulamayınca da çareyi mezkûr ıstılahları tersine çevirmekte bulmuşlardır. Mu’rab kelimeler için konulan terimleri, mebni kelimeler için; mebni kelimeler için kullanılan terimleri ise mu’rab kelimeler için kullanmışlardır. Fakat bu görüşleri kabul görmemiştir.⁹

Basra ve Kûfe ekollerinin kullandıkları farklı nahiv ıstılahlarına şu şekilde birkaç örnek vermek mümkündür:

1- Kûfeliler, Basralıların kullandıkları bedel ıstılahına karşılık tekrar, tefsir ve tercüme şeklinde üç farklı ıstılah kullanmışlardır.¹⁰

2-Kûfeliler, Basralıların kullandıkları munsarîf terimi yerine câri, gayr-ı munsarîf terimi yerine gayr-i cârî terimini kullanmışlardır.

⁷ Zülfikar Tüccar, “Kıyas”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyas#3-arap-dili> (03.02.2019).

⁸ Demiryak-Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 63.

⁹ M. Cevat Ergin, “Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003): 51-52.

¹⁰ Ergin, “Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri”, 61-62.

3- Kûfeliler, Basralıların kullandıkları zamiru'ş-şen terimi yerine, el-İsmu'l-mechûl terimini kullanmışlardır.¹¹

4- Kûfeliler, Basralıların kullandıkları zamiru'l-fasl terimi yerine 'Îmâd terimini kullanmışlardır.¹²

1.3. Görüş Farklılıkları

Arap dili gramerinin kaidelerini belirleme konusunda hem Basra hem de Kûfe ekolünün çalışmaları semâ ve kıyasa dayanıyordu. Ancak bu metotları işlerken söz ettiğimiz gibi onların bu yöntemlerden istifade şekillerinin farklı olması nedeniyle farklı sonuçlar elde etmişlerdir. Dolayısıyla mektepler arasında görüş ayrılıkları ve birbirlerine yönelik eleştiriler meydana gelmiştir. Basra ve Kûfe ekollerine mensup dilciler arasındaki ilk ihtilaf, er-Rû'âsi ile el-Halîl arasında başlamış ihtilaflar sonraki âlimler arasında devam etmiştir. Basralı Sibeveyhi ile Kûfeli el-Kisâi arasındaki zunbûriyye münazarası ise dilciler arasında çok meşhur olmuştur.¹³ Bu iki ekol âlimleri arasında yaşanan görüş ayrılıklarına şu örnekleri verebiliriz:

1- Basralılara göre mübtedayı ref eden âmil manevi bir âmil olan ibtidadır. Haberi ref eden âmil ise mübtedanın kendisidir. Kûfeliler ise onlara itiraz edip mübtedanın haber, haberin de mübteda ile merfû olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁴

2- Basralılara göre *يَعْمَ* ve *يُسَّ* kelimeleri camid mazi fiillerdir. Kûfeliler ise bu görüşü eleştirip her ikisinin de isim olduğu görüşünü savunmuşlardır.¹⁵

3- Basralılar münadanın kısımlarından müfred olan özel isimlerin mebni olduğunu savunmuşlardır. Kûfelilere göre ise bu tür kelimeler mu'râbtir.¹⁶

4- Merfû olan muzari fiil konusunda Basralılar onun ismin yerine kaim olduğu için merfu olduğunu savunmuşlardır. Kûfelilere göre ise muzari fiilin merfû olmasının sebebi başında nasb ve cezm edaltarının bulunmamasıdır.¹⁷

Bu ve benzeri görüş farklılıkları daha sonraki dönemlerde ve farklı merkezlerde dilciler arasında vuku bulmuş, birçok konu etrafında birbirlerine yönelik eleştiri ve cevaplar devam etmiştir. Basra ve Kûfe ekollerinden sonra Bağdat, Mısır ve

¹¹ Ergin, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", 59-60.

¹² Ergin, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", 56.

¹³ Ergin, "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri", 46.

¹⁴ Ebu'l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî, *el-İnsâf fi Mesâilil-Hilâf beynel-Basriyyin ve'l-Kûfiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamit, (Mısır: Matbaatu's-Sa'ade, 1380/1961), 1: 44-51.

¹⁵ İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 97-126.

¹⁶ İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 1: 323-335.

¹⁷ İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf*, 2: 550; Ahmed b. Yusuf b. Muhammed b. Mesud es-Semîn el-Halebi, *ed-Durru'l-masûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Şam: Dârü'l-kalem, 1432/2011), 1: 57.

Endülüs dil ekolleri de teşekkül etmiştir. Sonradan teşekkül eden ekollere mensup dilciler Basra ve Kûfe arasında uzlaştırıcı bir rol oynamış, ikisi arasında bir görüşü seçip savunmuş ve bazı konularda da yeni görüşler ileri sürmüşlerdir.¹⁸

1.4. Görüş Farklılıkları Etrafında Teşekkül Eden Literatür

Dilciler arasındaki ihtilaflar, birbirine yönelik eleştiri ve cevaplar birçok müstakil eserde ele alınıp tartışılmıştır. Bunun sonucunda dilciler arasındaki ihtilafları ele alan geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Konuyla ilgili bazı eserleri şöyle sıralayabiliriz:

1.4.1. Klasik Eserler

Sâ'leb (ö. 291/903), **İhtilâfu'n-nahviyyîn.**

İbn Keysân, (ö. 320/932), **el-Mesâil 'alâ mezhebi'n-nahviyyîn.**

Ebü Ca'fer en-Nahhâs (ö. 338/949), **el-Mukni' fi ihtilâfi'l-Basariyyîn ve'l-Kûfiyyîn.**

İbn Durusteveyh (ö. 347/958), **er-Redd 'alâ Sa'leb fi ihtilâfi'n-nahviyyîn, Kitâubu'l-irşâd fi'n-nahv.**

Er-Rummânî, (ö. 384/994), **el-Hilâf beyne'n-nahviyyîn - el-Hilâf beyne Sibeveyh ve'l-Muberrred.**

Ebu'l-Kâsım Ubeydullah el-Ezdî (ö. 348/959), **Kitabu'l-ihtilâf.**

İbn Fâris (ö. 395/1004), **Kifâyetü'l-müte'âllimîn fi ihtilâfi'n-nahviyyîn.**

İbnu'l-Enbârî (ö. 577/1181), **el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn ve'l-Kûfiyyîn.** Abdulmun'im el-Gırnâtî (ö. 597/1200), **Mesâilu'l-hilâf fi'n-nahv.**

Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî (ö. 616/1219), **Mesâilu'l-hilâfiyye fi'n-nahv - et-Tebyîn 'an mezâhibi'n-nahviyyîn.**

İbn İyâs (ö. 681/1282), **el-İs'âf fi mesâili'l-hilâf.**

Abdullatif b. Ebî Bekr ez-Zebidî (ö. 802/1399), **İ'tilâfu'n-nusrâ fi ihtilâfi nuhâti'l-Kûfe ve'l-Basra.**

Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Abdirrahmân İbn Madâ, **er-Redd 'ala'n-nuhât,**

¹⁸ Hüseyin Ersönmez, "Arap Gramerinin Gelişim Sürecinde Mısır Dil Ekolü-1", Mizânü'l-Halk İslamî İlimler Dergisi 3/1 (2016): 101.

1.4.2. Günümüzde Yapılan Çalışmalar

Dilciler arasında vuku bulan tartışmalar günümüz araştırmacılarının da yoğun olarak ele aldıkları konular arasındadır. Bazısı yüksek lisans ve doktora çalışması olan modern dönemde kaleme alınmış eserlerden bazılarını şöyle listelemek mümkündür:¹⁹

1.4.2.1. Ekolleri Esas Alarak Telif Edilen Eserler

Ahmed Huseyn Kuheyl, el-Hilâf beyne'l-Basrave'l-Kûfe ve eseruhu fi'n-nahv, Kahire 1942.

Ebû Reşîd Sâid b. Muhammed b. Sâid en-Nisâbüri, el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn, Beyrut 1979.

Hamdî Mahmûd el-Cibâlî, el-Hilâfu'n-nahvî el-Kûfi, Ammân, 1995.

Hıdır İlyâs Hıdır, el-Lugatu'l-'Arabiyye beyne'l-medreseteyni'l-Basriyye ve'l-Kûfiyye, Kahire, 1976.

İfâf Muhammed Muhammed Hasaneyn, el-İnsâf ve'l-hilâf beyne'l-medârisi'n-nahviyye, Kahire 1971.

Atâ Muhammed Mûsâ, el-Hilâf beyne nuhâti'l-Basra, İrbid 1985.

Muhmûd Mûsa Hamdân, Mesâilu'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn, Kahire 1422.

Muhammed Hasaneyn Sabraa, Semerâtu'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn, Haleb 1974.

1.4.2.2. Dilciler ve Eserleri Esas Alınarak Telif Edilen Eserler

Abdunnebî ed-Dukeyr, el-Hilâfu'n-nahvî 'inde'l-muteahhirîn, Titvân 1991.

Âmâl Ali Abdulâl Abdurrahman, el-Mesâilu'l-hilâfiyye fi Şerhi't-Teshîl li İbn-i Mâlik, Kahire 2004.

el-Fahr Sâlih Süleyman Kaddâre, Mesâil hilâfiyye beyne'l-Halîl ve Sibeveyh, İrbid, 1990.

Fehmî Hasan en-Nemr, Mesâilu'n-nahvi'l-hilâfiyye beyne'z-Zemahşerî ve İbn'l-Mâlik, Kahire, 1985.

Fethî Beyyûmî Hammûde, Mâ fâte'l-İnsâf min mesâili'l-hilâf, tsz.

el-Huseynî Muhammed el-Kahvecî, Mesâilu'l-hilâfi'n-nahvî beyne'l-Kisâi ve'l-Ferrâ, Kahire 1421.

¹⁹ Kenan Demirayak, Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi, (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 389-392.

Muhammed b. Abdillâh b. Suveylim el-Mâlikî, İ'tirâdâtu'r-radî 'alâ Sibeveyh fi Şerhi'l-Kâfiye, YL çalışması, Mekke, 1424-1425.

Muhmmmed Hayrı el-Hulvânî, el-Hilâfu'n-nahvî beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn, Haleb 1974.

Nâyif Huseyn Şukayr, Masâdir'l-hilâfi'n-nahvî hatta'l-karnî'r-râbi', Dımaşk 2000.

Es-Seyyid Rızkt et-Tavîl, el-Hilâf beyne'n-nahviyyîn, Mekke 1405.

Ğâliye Hasan Câbir Selmân, İ'tirâdâtu Huvârizmî, 'ala'n-nahviyyîn fi Kitâbihi et-Tahmîr, Yüksek lisans tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Suudi Arabistan 2012.

Ahmed Abdülhamit Halil, İ'tirâdâtu'ş-Şâtibi 'ala'n-nahât fi Şerhihi li'l-Elfiyye, Doktora tezi, Ezher Üniversitesi, Mısır 2007.

Mebrûk 'Atiyye Ahmed Ebû Zeyd, Ehemmü İ'tirâdâtu'l-Murâdî en-nahviyye fi serhihi li't-Teshîl, Doktora tezi, Ezher Üniversitesi, Mısır 2010.

Zinet Âdil Abdülvahhâb, el-'İ'tirâdâtu'n-nahviyye li Şurrâhi'l-Cümel ala'z-Zeccâci, Yüksek lisans tezi, Bâbil Üniversitesi, Irak 2011.

Halil İbrahim Ali el-Ku'aysî, 'İ'tirâdâtu'l-luğaviyye fi tefsiri İbn 'Arfa, Doktora tezi, Uluslararası İslam İlimleri Üniversitesi, Ürdün 2015.

Said b. Muhammed b. 'İdiyye el-Ömerî, İ'tirâdâtu İbn İyâz en-nahviye ve's-sarfiye fi'l-Mahsûl 'alâ İbn Mu't, Doktora tezi, Medine İslam Üniversitesi, Suudi Arabistan 2015.

Mehdî b. Ali b. Mehdî Âl Mulhân el-Karnî, İ'tirâdâtu'r-Radî 'alâ İbn-i Hâcib fi Şerhi'ş-Şâfiyye, Doktora tezi, Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Suudi Arabistan 2000.

Türkçe Çalışmalar

Mehmet Şirin Çıkar, **Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar**, İsam Yayınları, İstanbul 2009. (Basılmış doktora tezi)

Dursun Ali Türkmen, **Arap Dilbilimcisi Zeccaci ve `Mecalisü'l-Ulema`ında Ele Alınan Filolojik Tartışmaların Değerlendirilmesi**, Doktora Tezi, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun 2002.

Mahfuz Geylani, **Basra Ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları**, Akademisyen Kitabevi, Ankara 2018. (Basılmış doktora tezi)

Mehmet Nafi Arslan, **es-Semîn el-Halebî'nin ed-Durru'l-masûn Adlı Eserinde Merfûât ile İlgili Tartışmalar**, Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır 2016.

Abdülkadir Kışmır, **Arapçada Kıyas ve Basra ile Kûfe Dil Ekollerindeki Rolü**, Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize 2018.

Hasan Basri Mert, **Basra ve Kûfe Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İletinin Rolü**, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2017.

2. Ebü Hayyân el-Endelüsî'nin Eleştirilerinden Örnekler

2.1. Hayatı

Adı Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî'dir. Hicrî 654 yılında Gırnata'ya bağlı Mataşar kasabasında doğmuştur.²⁰

Ebü Hayyân ilk tahsiline doğum yeri Gırnata'da başlar. Burada aşağıda ismi belirtilen hocalardan kıraat dersleri alır:

Abdülhak b. Ali el-Ensârî (ö. 670/1271),

Ebü Cafer Ahmed b. Ali b. Muhammed b. et-Tabbâ' (ö. 680/1281)

Ebü Ca'fer Ahmed b. İbrahim b. ez-Zübeyr (ö. 708/1308).²¹

Ebü Hayyân aynı yerde aşağıda isimleri belirtilen hocalardan ise Arap diline ait dersler alır:

Ebu'l-Hasan el-Ubbezî (ö. 680/1281)

İbn Ebu'l-Ahvas (ö. 697/1298)

İbnu'd-Dâi' (ö. 680/1281)²²

Ebü Hayyân Hicrî 677 yılında tahsilini ilerletmek amacıyla Endülüs'ten doğuya göç eder. İskenderiye, Kahire, Mekke, Medine, Dımaşk ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde kalır. Anılan merkezlerde 450'yi aşkın hocadan ders alır.

Ebü Hayyân ilim tahsili için birçok şehirde kaldıktan sonra Mısır'a dönerek burada da çeşitli hocalardan ders almaya devam ettikten sonra 674 (1275) yılından itibaren talebe yetiştirmeye başlar. Kahire'de Câmiu'l-Akmer'de kıraat, el-Hakim Camii'nde nahiv, el-Kubbetü'l-Mansûriyye ve İbn Tolun Camii'nde tefsir dersleri okutur. Ders verme vazifesini ölünceye kadar devam ettiren Ebü Hayyân'ın derslerinden birçok âlim faydalanır. Tâcuddîn es-Sübki (ö. 771/1370), Takıyyüddin es-Sübki (ö. 744/1343), el-Bâbertî (ö. 786/1384), Bahâeddin İbn Akil, Selâhaddin es-

²⁰ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddin es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyin ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Beirut: el-Mektebetu'l-'asriyye, ts.), 1: 280. Mahmut Kafes, "Ebü Hayyân el-Endelüsî", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hayyan-el-endelusi> (06.02.2019).

²¹ Ahmed b. Muhammed İbnu'l-İmâd el-'Akrî, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâût, (Beirut-Şam: Dâru İbn'l-Kesir 1406/1986, 8: 251-252; Vecih Uzunoglu, *el-Bahru'l-muhit'in Filolojik Açıdan İncelenmesi* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006), 34-35.

²² İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 8: 251-252; Uzunoglu, *el-Bahru'l-muhit'in Filolojik Açıdan İncelenmesi*, 34-35.

Safedî (ö. 764/1363), Cemâleddin el-İsnevî (ö. 772/1371), Sirâceddin el-Bulkûnî (ö. 805/1403), Sefâkusî (ö. 742/1341), ve İbnü'l-Lebbân bu âlimlerden bazılarıdır.²³

Her daim ilim ile meşgul olarak geçirdiği bir ömürden sonra 28 Safer 745'te (11 Temmuz 1344) Kahire'de vefat etmiştir.²⁴

2.2. Eserleri

Ebü Hayyân'ın kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat, tarih ve Arap dili başta olmak üzere Türkçe, Farsça, Habeşçe vb. dillerle ilgili olmak üzere yetmişden fazla eser telif ettiği kaydedilmektedir. Bunlardan günümüze ulaşanları ise yirmi civarındadır.

Ebü Hayyân'ın konumuz olan dil ile ilgili eserleri şunlardır:

1. el-Bahrü'l-muhît
2. en-Nehrü'l-mâd
3. Tuhfetü'l-erîb bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-garîb
5. Gâyetü'l-ihsân fi'n-nahv
6. en-Nüketü'l-hisân fi şerhi Gâyeti'l-ihsân
7. el-İrtidâ' fi'l-fark beyne'd-dâd ve'z-zâ
8. Menhecü's-sâlik fi'l-keîmi 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik
9. et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi't-Teshîl
10. İrtişâfü'd-darab min lisâni'l-'Arab
11. Tezkiretü'n-nühât
12. Kitâbü'l-İdrâk li-lisâni'l-Etrâk
13. Takrîbü'l-Mukarrib
14. et-Tedrîb fi temsîli tahsîli't-Takrîb
15. el-Lemhatü'l-bedriyye fi'l-'ilmi'l-'Arabiyye

²³ Ahmed b. Muhammed el-Makkârî, *Nefhu't-tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-ratib*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), 2: 541-542; Ahmed b. Alî b. Hacer el-'Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mietî's-sâmine*, thk. Muhammed Abdulmu'id Dân, (Hindistan: Meclisu Dâireti'l-ma'ârifî'l-'usmâniyye, 1392/1972), 4: 308; es-Suyûtî, *el-Buġye*, 1: 280, Uzunoğlu, *el-Bahrü'l-muhît'in Filolojik Açıdan İncelemesi*, s. 34-35.

²⁴ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, (Beyrut: Mektebetü'l-musennâ-Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, ts.), 12: 130.

16. el-Mevfûr min Şerhi İbn 'Uşfûr
17. el-Mübdi' fi't-tasrîf
18. el-Hidâye fi'n-nahv

2.3. Dilcilere Yönelik Eleştirilerinden Örnekler

Dil alanında bir ok kıymetli eseri telif Ebû Hayyân eserlerinde belli görüşleri aktarmak yerine birçok eleştirilerde bulunarak en doğru görüşü ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Örneğin sadece İrtişâfu'd-darab adlı eserinde Küfe ekolünün öncü isimlerinden Ferrâ (ö. 207) 'ya sarf ve nahiv konularıyla ilgili elli iki itirazda bulunmuştur.²⁵ Onun filolojik konularda dilcilere yönelik eleştirileri günümüzde birçok akademik çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

Yahya eş-Şâvî el-Mağribî, **Cem'u i'tirâdâti Ebî Hayyân 'alâ İbn 'Atiyye ve'z-Zemahşerî**, (mahtût, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü No. 259)²⁶

'Avde Yunus 'ÿyâd el-Haşşâş, **İ'tirâdâtu Ebî Hayyân en-Nahviyye ala'l-'Ukberî fi Tefsîrihi el-Bahri'l-Muhît**, Yüksek Lisans Tezi, Gazze 1436/205.

Ziyâd Halef 'Avde Ebû Huleyb, **İ'tirâdatu Ebî Hayyân fi Kitâbihi İrtişâfi'd-darab min Lisâni'l-'Arab 'alâ'l-Ferrâ**, Yüksek Lisans Tezi, Gazze 1432/2011.

Ahmed Osman Naci Mansûr, **İ'tirâdatu Ebî Hayyân fi Kitâbihi İrtişâfi'd-darab min Lisâni'l-'Arab 'alâ İbn Mâlik**, Yüksek Lisans Tezi, San'a 1424/2003.

2.3.1. Basralı Âlimlere Yönelik Eleştirileri

Ebû Hayyân Basra ekolü görüşlerini benimseyen bir nahivcidir. Nahiv ilmine dair görüşlerinin çoğunu içeren el-Bahru'l-muhît adlı tefsirinde Basralıların usullerine dayanmış ve onların izlerini takip etmiştir. Ancak bu ekolün görüşlerini tamamen benimsemek yerine zaman zaman onların bazı görüşlerini de eleştirmiştir. Basra ekolünün en önemli isimlerinden olan ve kendisinin de çok itimat ettiği Sîbeveyhi'yi de eleştirmekten geri durmamıştır.²⁷ Örneğin, isim cümlesi olarak vaki olan hâlin hal vavı ile kullanılıp kullanılmayacağı konusunda dilcilerin ihtilaf ettiklerini belirttikten sonra Sîbeveyhi ve Ahfeş'in buna cevaz vermediğini, Kisâi ve Ferrâ'nın ise cevaz verdiğini ifade ettikten sonra Sîbeveyhi'n cevaz vermediği bu konunun caiz olduğunu gösteren birçok sema'a dayalı şahidin olduğunu söyleyerek Sîbeveyhi'yi eleştirir.²⁸

²⁵ Ziyâd Halef 'Avde Ebû Huleyb, İ'tirâdatu Ebî Hayyân fi Kitâbihi İrtişâfi'd-darab 'ale'l-Ferrâ (Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Gazze 1432/2011), ت.

²⁶ Uzunoğlu, el-Bahru'l-muhît'in Filolojik Açıdan İncelenmesi, 260.

²⁷ Uzunoğlu, el-Bahru'l-muhît'in Filolojik Açıdan İncelenmesi, 197-200.

²⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyil ve't-tekmil fi şerhi kitâbi't-Teshîl*, thk. Hasan Handâvî, (Şam: Dâru'l-kalem, ts.), 3: 306; Nihad Abdulfettâh Ferîh Bedriyye, İ'tirâdâtu Ebî Hayyân li 'alâmi nuhâti'l-Basra ve'l-Küfe, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 197.

2.3.1.1. Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830)

Örnek-1

وَلَا تَحِينَ مَنَاصِي “Ama artık kurtuluş zamanı değildir.” (Sad, 38\3) ayetinde geçen لَا تَحِينَ kelimesinin لَيْسَ gibi amel etmediğini söyleyip, ondan sonra gelen mansûb isim olan حِينَ kelimesinin mahzûf bir fiilin mefulü olduğunu savunur. Ebû Hayyân onun bu görüşünü önemsiz bulup deliller öne sürerek reddeder.²⁹

Örnek-2

Ahfeş ism-i mevsullerden الَّذِي kelimesinin مِنْ de olduğu gibi müfred ve cemi de aynı lafızla kullanıldığını söyler. Ebû Hayyân bu görüşü şöyle eleştirir: “Ahfeş’in dediği gibi الَّذِي kelimesi مِنْ gibi olsaydı aynı şekilde tesniye içinde aynı lafızla kullanılması gerekirdi. Ancak böyle bir şey duyulmuş değildir.”³⁰

2.3.1.2. Yunus b. Habîb (ö. 182/798)

Örnek-1

Ebû Hayyân لَكِنَّ kelimesi tahfif edilip edilmediği konusunda nahivciler arasında ihtilaf olduğunu söyler. Yunus b. Habib’e göre bu durumda onun amel edebileceğini nakleder. Ancak ona katılmayarak sahih olan görüşün onun amel etmemesi olduğunu ifade eder.³¹

Örnek-2

كَأَنَّ kelimesinin tahlilinde Ebû Hayyân, Yunus b. Habib’den bu kelimenin كَأَنَّ’nin ism-i fâili olduğunun rivayet edildiğini belirtir. Ebû Hayyân bu görüşün zayıf ve terkedilmiş olduğunu söyleyerek onu eleştirmekte ve doğru olan görüşe göre kelimenin kaf-ı teşbih ve أَيُّ kelimelerinden türemiş olduğunu savunur.³²

²⁹ Ebû Hayyân, *et-Tezyil ve't-tekmil*, 3: 294; Bedriyye, *İ'tirâdâtü Ebî Hayyân*, 197.

³⁰ Ebû Hayyân, *et-Tezyil ve't-tekmil*, 3: 30-31; Bedriyye, *İ'tirâdâtü Ebî Hayyân*, 191.

³¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, (Beirut: Dâru'l-fıkr, 1420), 1: 524; uzunoğlu 210.

³² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 331; Uzunoğlu, *el-Bahru'l-muhît'in Filolojik Açından İncelenmesi*, 210.

2.3.2. Kufe Ekolüne Mensup âlimlere Yönelik Eleştirileri

2.3.2.1-Kisâî (ö. 189/508)

Örnek-1:

Ebû Hayyân'ın belirttiğine göre يَا أَيُّهَا النَّاسُ örneğinde أَيُّ kelimesinde bulunan hareke i'râb harekesidir. Ancak o bu görüşe katılmayarak kelimenin müfred münada olduğunu ve damme üzere mebni olduğunu savunmaktadır.³³

Örnek-2:

Ebû Hayyân, حيث kelimesi hakkında açıklamalarda bulunurken onun mübpem mekan zarfı olduğunu, çoğunlukla مِنْ ve فِي harfleriyle mecrûr olduğunu, nadiren لَدَى kelimesinin ona izafe edildiğini vb. açıklamalarda bulunur. Söz konusu kelimenin müfrede izafe edilemeyeceğini savunarak onun müfrede izâfe edilebileceğini söyleyen Kisâî'nin görüşüne muhalefet eder.³⁴

2.3.2.2- Ferrâ (ö. 207/822)

Örnek-1:

Ferrâ ve onun görüşünü benimseyen İbn Malik'e göre sonlarında ta-u te'nis bulunan isimler izafe edildiklerinde sonlarında bulunan bu ta harfi izafe edilebilir. Ferrâ bu görüşe delil olarak وإقام الصلاة ve من بعد غلبهم gibi örnekleri göstererek kelimelerin izâfe edilmemeleri durumunda اقامة ve غلبة şeklinde olduklarını söyler. İzafe edildikleri için ta'nın hazfedildiğini savunur. Ebû Hayyân Basra ekolünün görüşüne uymadığını ifade ederek bu görüşe itiraz eder. Ta'nın düşmesinin sebebi olarak nida haricinde vaki olan terhîm olarak gösterir.³⁵

Örnek-2:

Ferrâ, Ebû 'Ubeyde muvattia lamından sonra gelen fiilin öncesindeki bir kelime amel edebileceği görüşünü savunarak buna şu ayeti delil göstermişlerdir. قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ لِأَمَلًا أَنْ حَمَمْتُمْ مِنْكَ وَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ "Allah şöyle dedi: 'İşte bu gerçektir. Ben de gerçeği söylüyorum.'" "Andolsun, cehennemi seninle ve onlardan sana uyanların hepsiyle

³³ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhît, 1: 53; Uzunoglu, el-Bahru'l-muhît'in Filolojik Açından İncelenmesi, 222

³⁴ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhît, 1: 251; Uzunoglu, el-Bahru'l-muhît'in Filolojik Açından İncelenmesi, 221

³⁵ Ebû Hayyân, *İrtişâfu'd- darab min lisâni'l- 'Arab*, Thk. Receb Osmân Muhammed -Ramazân 'Abduttevvâb, (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1418/1998), 4: 1801; Ziyâd Halef 'Avde Ebû Huleyb, *İ'tirâdâtu Ebî Hayyân fi Kitâbihi İrtişâfi'd-darab 'ala'l-Ferrâ* (Yüksek Lisans Tezi, el-Cami'atu'l-İslâmiyye, 2011), 162.

dolduracağım.” (Sad, 38/84-85) onlara göre burada وَالْحَقُّ kelimesi daha sonra gelen لَأَمْلَأَنَّ fiili ile mansubtur. Ebû Hayyân ise bu görüşe itiraz eder başında lam-ı muvattia bulunan fiilin öncesindeki bir kelimedede amel edemeyeceğini savunur. Ayetteki وَالْحَقُّ kelimesi ise ona göre لَأَمْلَأَنَّ fiiliyele değil kasef fiili ile mansubtur.³⁶

2.3.3. Diğer Dilciler

Basra ve Kûfe ekollerinin ilk dönemlerine mensup dilcilerin yanında Ebû Hayyân daha sonraki ve kendi döneminde yaşayan dilcilerin de görüşlerini eleştirel bakış açısıyla ele almıştır. Örnek olarak hicrî 6. Yüzyılın büyük dil bilgini Zemahşerî ile hicrî 7. Yüzyılın önde gelen dil bilgini el-'Ukberî'ye yönelik bazı itirazlarını zikretmek istiyoruz.

2.3.3.1. Zemahşerî (ö. 538/1144)

Örnek-1:

Zemahşerî, وَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يُقُولُونَ إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ “Andolsunki biz onların, “Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor” dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'an ise gayet açık bir Arapça'dır.” (Nahl, 16\103) ayetinde geçen لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ cümlesinin isti'nâf (başlangıç) cümlesi olduğunu ve irabta mahalli olmadığını ifade eder.³⁷ Ebû Hayyân'ın ifadesine göre Zemahşerî'nin bu irabı yapmasının sebebi isim cümlesi olarak vaki olan hal cümlesinin vavsız olmasının şâz olduğunu savunmasından ileri gelmektedir. Ebû Hayyân bu görüşün doğru olmadığını bu şekildeki hâl cümlelerinin vavsız olarak gelmesinin Arap dilinde çok yaygın olduğunu savunur. İsim cümlesi her ne kadar vavsız olsa da zî'l-hale dönen zamir sayesinde hâl olduğunu ifade eder.³⁸

Örnek-2:

Zemahşerî, tenbih harfi olan لا'nın, sonrasında ifade edilen cümlelerin gerçekleştirildiğini ifade etmek için istifham hemzesi ve nefiy la'sından mürekkep bir harf olduğunu söyler. Zira كَيْفَ يَأْتِيكَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ kıyama, 75-40; ayetinde olduğu gibi istifham nefiyden önce kullanıldığında tahkik ifade eder.³⁹ Ebû Hayyân ise onun bu görüşüne itiraz ederek tenbih harfi لا'nın mürekkep olmadığını savunur. Ona göre

³⁶ Ebû Hayyân, İrtișâfu'd- darab 4: 1787; Ebû Huleyb, İ'tirâdâtü Ebî Hayyân, 160.

³⁷ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Çavâmidit-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, nşr. Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, (Beyrut 1407), 2: 635.

³⁸ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhit, 6: 596; Uzunoglu, *el-Bahru'l-muhit'in Filolojik Açidan İncelenmesi*, 261.

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 62.

لَا'nın cümle içerisinde vaki olduğu konumlar onun hemze ile la'dan mürekkep olmadığını kanıtlar. Zira bu harf، لَيْتَ، رَبُّ ve nidâ gibi nefiy lâsının kullanılmasının mümkün olmadığı kelimeler ile birlikte kullanılmaktadır.⁴⁰

2.3.3.2. 'Ukberî (ö. 616/1219)

Örnek-1:

'Ukberî، الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ، *"Sadakalar hususunda gönüllü bağışta bulunan mü'minlerle, güçlerinin yettiğinden başkasını bulamayanları çekiştirip onlarla alay edenler var ya; işte Allah asıl onları maskaraya çevirmiştir. Onlar için elem dolu bir azap vardır."* (Tevbe, 9\79) ayetinin tefsirinde الَّذِينَ يَلْمِزُونَ عَلَى الَّذِينَ يَلْمِزُونَ cümlesinin وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ cümlesinin ifade eder.⁴¹ Ancak Ebû Hayyân ona itiraz ederek bunun mümkün olmadığını savunur. Çünkü mübtedaya matuf kelimenin haberde onunla müşterek olduğunu söyler. Burada ise مَعَ الَّذِينَ يَلْمِزُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ grubunda yer alanlar مَعَ الَّذِينَ يَلْمِزُونَ grubundakiler gibi münafık olmalarını gerektirir ki bu doğru değildir.⁴²

Örnek-2:

'Ukberî، فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ *"Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin."* (Bakara, 2\ 185) ayetinde مَنْ كَلِمESİNİN fail için hâl olduğunu ve شَهِدَ fiiline taalluk ettiğini 'Ukberî zikreder. Ebû Hayyân ise onu çelişkiye düştüğü için eleştirir. Çünkü onu hal yaptığı için amilini mahzup yapması, şehideye taalluk ettirdiği için hâl yapmaması gerekirdi.⁴³

SONUÇ

Arap dili ile ilgili çalışmalar yapan dilciler arasındaki eleştirilerin bu dil ile ilgili çalışmaların ilk ortaya çıktığı zamana dayandığını söylemek mümkündür. Arap dilinin ilk ekolü Basra ile onun ilk dönem dilcilerinden ders alarak ayrı görüşleri benimseyen dilcilerin oluşturduğu Küfe ekolü arasında hemen her konuda ihtilaflar baş göstermiştir. Arap dili gramerine ait kuralları ilk defa belirleyen bu iki ekol, bu belirlemeyi yaparken temelde aynı metotlara dayanıyordu. Ancak bu metotları kullanma şekilleri tamamen farklı olduğundan aynı sonuçlara ulaşmamışlardır.

⁴⁰ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîṭ, 1: 100-101; Uzunoglu, el-Bahru'l-muhîṭ'in Filolojik Açıdan İncelenmesi, 261-262.

⁴¹ Ukberî, et-Tibyân fi İ'râbi'l-Kurân, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, nşr. 'İsâ el-Bâbî el-Halebî vd. (ts.), 2: 652.

⁴² Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîṭ, 5: 469; 'Avde Yunus 'İyâd el-Haşşâş, İ'tirâdâtü Ebî Hayyân en-Nahviyye 'ala'l-'Ukberî fi Tefsîrih el-Bahru'l-muhîṭ (Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2015), 53.

⁴³ Semîn el-Halebî, ed-Durru'l-masûn, 2: 283.

Dolayısıyla bu iki ekol arasında ihtilaflar meydana gelmiş, her ekol diğèrinin görü-şünü eleştirmiş ve her birisi benimsediğı görüşü savunmak adına uzun tartışmalar yaşanmıştır.

İlk dönem dilcileri ile başlayan filolojik tartışmalar daha sonraki dilciler ara-sında da devam etmiştir. Hicrî VIII. Yüzyılda yaşamış Endülüslü büyük dil âlimi Ebû Hayyân da telif ettiğı dil ile ilgili onlarca eserinde, filolojik konuları eleştirel bakış açısıyla tartışmıştır. O eserlerinde hem Basra hem Kûfe ekolünün görüşlerini ele alıp tartışmıştır. Daha çok Basra ekolüne mensup görüşleri tercih etse de yeri geldiğinde onların görüşlerine de eleştiriler yöneltmiştir. Onun her iki ekole ait görüşleri de eleştirmiş olması, tercih ettiğı görüşlerinde delile dayandığını, her zaman belli bir ekole tabi olmayıp en doğru görüşü bulmak için çaba sarf ettiğini göstermektedir.

KAYNAKLAR

- Bedriyye, Nihad Abdulfettâh Ferih. *İtirâdâtü Ebi Hayyân li a'lâmi nuhâti'l-Basra ve'l-Kûfe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyye*. nşr. Dâru'l-Me'ârif. ts.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Demirayak, Kenan-Bakırcı, Selami. *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 2001.
- Ebû Hayyân el-Endelüsi. *et-Tezyil ve't-tekmil fi şerhi kitâbi't-Teshîl*. thk. Hasan Handâvî. Şam: Dâru'l-kalem, ts.
- Ebû Hayyân el-Endelüsi. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420.
- Ebû Hayyân el-Endelüsi. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*. thk. Receb Osmân Muhammed-Ramazân 'Abduttevvâb. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1418/1998.
- Ebû Huleyb, Ziyâd Halef 'Avde. *İtirâdatu Ebi Hayyân fi Kitâbihi İrtişâfu'd-darab 'ale'l-Ferrâ*. Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1432/2011.
- Ece, Abdurrahman. "Müşkil ve Müteşâbih Hadisleri Yorumlama İlkeleri: İbn Fûrek Örneğı". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/2 (May-2018): 548-577.
- Efgâni. Said b. Muhammed b. Ahmed. *Min Târihin'n-nahvi'l-'Arabî*. nşr. Mektebetü'l-Fellâh. ts.
- el-Haşşâs, 'Avde Yunus 'İyâd. *İtirâdâtü Ebi Hayyân en-Nahviyye 'ala'l-Ukberi fi Tefsîrih el-Bahru'l-muhît*. Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2015.
- Ergin, M. Cevat. "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003).
- Ersönmez, Hüseyin. "Arap Gramerinin Gelişim Sürecinde Mısır Dil Ekolü-1". *Mizânü'l-Halk İslamî İlimler Dergisi* 3/1 (2016).
- İbn Hacer el-'Askalâni. Ahmed b. Ali. *ed-Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdulmu'id Dân. Hindistan: Meclisu Dâireti'l-ma'ârifî'l-'usmâniyye, 1392/1972.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İnsâf fi Mesâili'l-Hilâf beynel-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamit. Mısır: Matbaatu's-Sa'ade, 1380/1961.

İbnu'l-İmâd, Ahmed b. Muhammed el-'Akrî. *Şezerâtu'z-zehab fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâût. Beyrut-Şam: Dâru İbn'l-Kesîr1406/1986.

Kafes, Mahmut. "Ebû Hayyân el-Endelûsi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hayyan-el-endelusi> (06.02.2019).

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-muellifîn*. Beyrut: Mektebetu'l-musennâ-Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, ts.

Kılıç, Hulûsi. "Basriyyûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/basriyyun--arap-dili> (27.02.2019).

Makkarî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tib min Ğusni'l-Endelusi'r-ratib*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sadır, 1968.

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf b. Muhammed b. Mesud. *ed-Durru'l-masûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Şam: Dâru'l-kalem, 1432/2011.

Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâluddîn. *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, ts.

Tüccar, Zülfikar. "Kıyas". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyas#3-arap-dili> (03.02.2019).

Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kurân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. nşr. 'İsâ el-Bâbî el-Halebî vd. (ts.).

Uzunoglu, Vecih, *el-Bahru'l-muhit'in Filolojik Açidan İncelenmesi*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*. nşr. Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye. Beyrut 1407.

EL-İSTİDRÂK ADLI ESERİ BAĞLAMINDA ZİYÂÜDDÎN İBNÜ'L-ESİR'İN İBNÜ'D-DEHHÂN'A YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Rıfat AKBAŞ*

GİRİŞ

Arap edebiyatının özellikle şiir boyutu sözlü olarak aktarılmaya çalışılmış, tedvin sürecine ise Emeviler döneminde özen gösterilerek bu alanda söyleneğelmış kaside ve şiirler kayıt altına alınmaya çalışılmıştır.¹

Klasik Arap şiirinin sözlü aktarımı en çok Zü'l-Mecâz, Suhâr, Mecenne, 'Ukâz ve Dümmetü'l-Cendel gibi panayırlara dayandığı gibi² genel ya da özel bir şekilde şiir rivâyetinde bulunanlara da (râvîler) dayanmaktadır. Zira şair olmak isteyenlerin mutlaka usta bir şairin (fah) tüm şiirlerini ezberlemesi ve rivâyet etmesi, bir zorunluluk olarak görülüyordu.³

Arap toplumunun İslâm dini ile tanışması ve bu dinin tüm bölgeye yayılması şiire olan ilgiyi azaltmamıştır.⁴ Aksine dilci ve gramercilerin dil kurallarını belirleme sürecinde neredeyse tek ölçüt haline gelen şiir zaman ilerledikçe kendi değerini daha da arttırmıştır.⁵

* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Bilim Dalı, akbasakbasa.1988@hotmail.com

¹ İzzuddin İsmâ'il, el-Meşâdiru'l-edebiyeye ve'l-luğaviyye fi't-turâsi'l-'Arabî, Mısır: Mektebet-u ğarîb, ts), 28.

² Sa'îd el-Efgâni, *Esvâku'l-'Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*, 3. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1394/1974), 315; İbrahim Yılmaz, *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*, (Doktora Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1997), 3-7; Mehmet Akif Özdoğan, "Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkidin Ortaya Çıkışı", *NÜSHA*, Yıl: II, Sy: 7, (2002): 144.

³ et-Tâhir Ahmed Mekki, *Dirâsetun fi meşâdiri'l-edeb*, 8. Baskı, (Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1419/1999), 12.

⁴ Nitekim Şevki Dayf, İbn Haldûn ve bazı çağdaş edebiyatçıların aksine İslâm ile birlikte Arap şiirinin gerek dini gerekse sosyal gelişmelerden etkilendiğini ama asla bir zayıflama süreci geçirmediğini belirtir. Klasik Arap edebiyatıyla ilgili muteber sayılan kaynakları kanıt olarak öne süren Şevki Dayf, İbn Sellâm el-Cumahi'nin "Şiir, İslâm'ın yayılmasından sonra, cihat ve benzeri sebeplerden ötürü zayıflamıştır." şeklindeki ifadesinin yanlış yorumlandığını söyleyerek kendi görüşünü gerekçelendirmeye çalışır. (İbn Sellâm el-Cumahi. *Tabakatü's-şu'arâ*, thk. Taha Ahmed İbrahim, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye. 1422/2001), 34; Şevki Dayf, *Tarihü'l-edebî'l-'Arabî el-âşru'l-İslâmî*, 20. Baskı, (Kahire: Dâru'l-ma'ârif. 1995), 41-43.

⁵ Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivçiler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 2. Baskı, (Ankara: İSAM Yayınları. 2017), 50; Abdulhadi Timurtaş, *Arap Edebiyatında Divan Kitâbeti-Ziyâüddin İbnü'l-Esir Örneği*, (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 126.

Şiirin Arap toplumundaki yaygınlığı ve tedavülü hakkındaki bilgiyi ise Ziyâüddin İbnü'l-Esir (ö. 637/1239) şöyle verir: “Araplar nezdinde şiir en kolay şey olarak benimsenmiştir. Ayrıca kadınlar da dâhil herkes şiirle uğraşmıştır.”⁶ Şüphesiz ki İbnü'l-Esir'in bu tespiti, Arap coğrafyasında bulunan tüm kabilelerin şiirle uğraştığı hususunda önemli bir kanıt teşkil etmektedir.

Öte yandan zamanla bazı şairler hakkında ortaya atılan ve kendilerinin etik dışı davranışlarını göstermek amacıyla sert eleştirilerle dolu eserler de kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu eser sahiplerinin, genelde “şiir çalıntısı/hırsızlığı” anlamına gelen ve serikât” ve “serikâtü's-ş'riyye” olarak dillendirilen konu üzerinde durdukları ve bazen eleştiri sınırlarını aştıkları görülmektedir.

Eleştiri konusu olarak seçilen ve “serikât” şeklinde başlıklandırılarak ele alınan eserlere karşı reddiye niteliğinde yazılan eserlerle cevap vermeye çalışan edebiyatçı ve eleştirmenleri de görmek mümkün. Bunlar arasında, İbnü'd-Dehhân en-Nahvî'nin (ö. 569/1174) *el-Me'âhizü'l-Kindiyye mine'l-ma'âni't-Tâ'iyye*⁷ adlı eserine “*el-İstidrâk fi'r-redd 'alâ risâlet-i ibni'd-Dehhân*” başlığıyla reddiye yazan Ziyâüddin İbnü'l-Esir de bulunmaktadır.

İbnü'l-Esir'i bu eseri yazmaya sevk eden en önemli neden, özellikle bir gramerci olarak bilinen kişilerin dil ile ilgili birikimlerini edebî sahada kullanmaya çalışarak düştükleri hatadır. Çünkü ona göre Arap gramerine olan hâkimiyet, Arap edebiyatının en önemli konularından sayılan intihâl ve şiir sirkati hakkında da bir hâkimiyeti asla gerektirmemektedir.

Şüphesiz ki bu konu hakkında hem müstakil hem de bir alt başlık şeklinde çalışma yapan çağdaş araştırmacılar bulunmaktadır. Tâhâ İbrahim, Ahmed eş-Şâyib, Muhammed Necîb el-Behbeti, Muhammed Mendûr, Şevkî Dayf ve Bedevî Tabâne bu araştırmacıların başında gelir.

Ülkemizde ise bu konu M. Akif Özdoğan tarafından bir alt başlık şeklinde ele alınmıştır. İbn Reşîk el-Kayrevânî ile ilgili çalışmalar yapan M. Akif Özdoğan şiir sirkati konusunda İbn Reşîk'in yaklaşımlarını çok detaylı bir şekilde ele almıştır. Özdoğan'ın Doktora çalışmasından yararlanarak yazdığı “Klasik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu” adlı makale ise çok kapsamlı bir çalışma olarak göze çarpmaktadır. Ayrıca “intihal” başlığı kullanılarak ele alınan bir iki makale ve Câhiliye şiiri hakkındaki olumsuz yaklaşımları irdeleyen bir iki araştırmada da bu konu yeterince derinine inilmemiş olsa da anlatılmaya çalışılmıştır.⁸

⁶ İbnü'l-Esir, Ziyâüddin. *el-Câmi'u'l-kebir fi şunâ'ati'l-manzûm mine'l-ke'lâmi'l-mensûr*, thk. Mustafa Cevâd-Cemil Said, (Bağdad: Menşûrâtul-mecme'i'l-'ilmiyi'l-'Irâkî, 1375/1956), 73, 74.

⁷ İbnü'l-Kıftî, bu eserin adını, *er-Risâletü's-sa'idiyye fi'l-me'âhizi'l-Kindiyye* şeklinde verir. Bk. Cemâlüddin Ali b. Yusuf, *İnbâhû'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1406/1986), II, 50.

⁸ Örneğin Mehmet Yalar'ın, “Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi” başlığıyla bir makalesi bulunmaktadır. Musa Elmas da “Cahiliye Şiirinin Gerçekliği Üzerine: İntihal” başlığıyla bildiri

Bu çalışmanın da özel olarak Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in *el-İstidrâk fi'r-redd 'alâ risâlet-i ibni'd-Dehhân* adlı eserinin kısa bir özetini barındırması hasebiyle önemli olduğu düşünülmektedir. Nitekim araştırdığımız kadarıyla Türkiye'de özellikle söz konusu eserin içeriği hakkında akademik düzeyde derli toplu bir görüş ele alınmamıştır.

1. ZİYÂÜDDÎN İBNÜ'L-ESİR'İN “EL-İSTİDRÂK Fİ'R-REDD 'ALÂ RİSÂLET-İ İBNİ'D-DEHHÂN” ADLI ESERİNDEKİ ELEŞTİRİLER

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in “*el-İstidrâk fi'r-redd 'alâ risâlet-i ibni'd-Dehhân*” adındaki eserinde yer alan eleştirilere geçmeden önce hem kendisi hem de eseri üzerine reddiye yazdığı İbnü'd-Dehhân en-Nahvî hakkında kısa bir bilgiye yer vermek yerinde olacaktır.

1.1. Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr

Tam adı Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî'dir (ö. 637/1239). Künyesi Ebu'l-Feth, lakabı ise Ziyâüddîn'dir. Cezîre-i İbn Ömer'de (Cizre) dünyaya gelmiştir. Babasıyla beraber Musul'a taşınmış ve orada tahsil hayatına başlamıştır. Kur'an-ı Kerîm-i ezberlemekle ilmi serüvenine adım atan Ziyâüddîn Hz. peygamberin birçok hadisini de ezberlemiştir. Gramer ve belâgat gibi dil ilimleriyle de yakından ilgilenen İbnü'l-Esîr, zamanla şiire de çok ağırlık vermiş ve şiir sahasında ön plana çıkan Ebû Temmâm et-Tâ'î (ö. 231/846), Buhtürî et-Tâ'î (ö. 284/897) ve Mütenebbî el-Kindî'nin (ö. 354/965) divanlarını ezberlemiştir.⁹ Celâlüddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) onu, “nahiv ilminde mahir olanlar” arasında gösterir.¹⁰

Selâhaddîn-i Eyyübî'nin (ö. 589/1193) veziri Kâdi el-Fâzıl'ın aracılığı ile ona yakınlaşp hizmetinde bulunmuştur. Selâhaddîn-i Eyyübî'nin oğlu el-Melikü'l-Efdal Ali ile Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in karşılıklı istekleri sonrasında el-Melikü'l-Efdal'ın özel kâtibi olmuştur. Babasının vefatından sonra Şâm hükümdarı olan el-Melikü'l-Efdal, İbnü'l-Esîr'i de kendisine vezir tayin etmiştir.¹¹

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr çok zor geçen siyasi hayatına rağmen ilimi çabasını sonlandırmamıştır. Belâgat, Edebî Eleştiri ve İnşâ Usulü gibi sahalarda değerli eserler yazmayı başarmıştır. *el-Meselû's-sâir* edli eserinde Ebû Hilâl el-Askerî'den (ö.

düzeyinde bir çalışma yapmıştır. Ayrıca Sevim Özdemir'in, “Cahiliye Şiirinde İntihal Teorisi”; Hasan Taşdelen'in de, Orijinallik ve İntihal Arasında Eski Arap Şiiri” adıyla çeviri çalışması bulunmaktadır.

⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ-u ebnâi'z-zamân*, thk, İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâr-u şâdir, ts) V, 389, 390; Ebû Muhammed el-Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cinân ve 'ibretü'l-yakẓân*, haz. Halil el-Mansûr, (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1417/1997), IV, 76, 77; Timurtaş, *Arap Edebiyatında Divan Kitâbeti*, 11,12.

¹⁰ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Bekr es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi şabâkâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât*, 2. Baskı, thk, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (by: Dârü'l- fikr, 1399/1979), II, 315.

¹¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, V, 390, 391; S. Kemal Sandıkçı, İbnü'l-Esîr Kardeşler, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6, (1992): 74, 75.

400/1009) etkilendiği kaydedilmektedir.¹² Eserlerinde özellikle iki çeşit üslûp görülür. Birincisi mektuplarında görülen süslü sanatlı üslûp; ikincisi de *el-Meşelû's-sâ'ir*'i ile diğer eserlerinde takip ettiği kolay anlaşılabilir sanatsız bir üslûptur. Bununla birlikte Belâgat, edebî tenkit ve bazı ilmî eserlerdeki eleştirileri alaycı hakaretlerle doludur.¹³ Nitekim tarihçi Salâhuddîn es-Safedî (ö. 764/1363), Kâdî el-Fâzıl gibi birisinin ilmi ve edebî birikimini eleştirdiği için onun bu tutumunu dünyadaki en gülünç ve en komik vakialardan sayar.¹⁴

Arzu ve isteklerinin birçoğuna ulaşamayan Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, başarısız bir siyasi geçmişten sonra Mısır, Erbil, Sencar gibi çeşitli bölgelerde karar kılmayıp tekrar Musul'a geri dönerek yaklaşık yirmi yılını ders verme ve eser yazmakla geçirmiştir. Resmi bir görev için Bağdat'a gitmiş bir müddet sonra yaklaşık seksen yaşındayken orada vefat etmiştir. Naaşını Kureyş mezarlığına defnedilmiştir.¹⁵

1.2. İbnü'd-Dehhân en-Nahvî

Tam adı Nâsîhuddîn Saîd b. el-Mübârek b. Âlî en-Nahvî el-Bağdâdî'dir (ö. 569/1174). Künyesi Ebû Muhammed, lakabı Nâsîhuddîn'dir. Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. Özellikle Arap dili ve edebiyatı alanında ön plana çıkmaktadır. Ebû Âlî el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-İdâh* adlı eseri üzerine kırk ciltlik bir şerh yazdığı rivayet edilen ve dönemin Sibeveyhi' olarak lakaplandırılıp teveccüh bulan İbnü'd-Dehhân, İbnü'l-Cevâlikî (ö. 540/1145), İbnü's-Şecerî (ö. 542/1148) ve İbnü'l-Haşşâb (ö. 567/1172) ile birlikte Bağdat'taki nahivcilerin en önde gelen dörtlü grubundan kabul edilmiştir.¹⁶

İbnü'd-Dehhân'ın Hicri 544 yılında Dımaşk'a gitmek üzere Bağdat'tan ayrıldığı, Musul üzerinden gittiği için oraya da uğrayarak Vezir Cemâleddîn-i İsfahânî ile görüştüğü nakledilmektedir.¹⁷ Cemâlüddîn el-İsfahânî, ders verme ve eser telif etmesi için ondan ricada bulunmuş ve Dımaşk'a gitmesine mani olmuştur. Yaklaşık yirmi dört yıl kaldığı Musul'da tüm vaktini ders vermeye ve kitap yazmaya ayıran İbnü'd-Dehhân, hayatının sonlarına doğru kitaplarını Musul'a götürürken Bağdat'ta meydana gelen sel baskını nedeniyle birçok eserini kaybetmiş, kurtardıkları

¹² Muhammed Zagli'l Selâm, *Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ve cuhûduh fi'n-naqd*, Mısır: Mektebet-u nahdet-i Mısır bi'l-fecâle, ts), 79.

¹³ Muhammed Zagli'l Selâm, *Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ve cuhûduh fi'n-naqd*, 129.

¹⁴ Salâhuddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk, Ahmed el-Ârnâvût-Türkî Mustafa, (Beirut: Dâr-u İhyâ'it-turâsî'l-'Arabî, 1420/2000), XXVII, 24, 25; İsmail Durmuş, "İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara, TDV Yayınları, 2000), 21: 30.

¹⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, V, 390, 396; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûk-i Mısır ve'l-Kahire*, (Mısır: Vizâretü's-sekâfe, 1383/1963), VI, 318; Timurtaş, *Arap Edebiyatında Divan Kitâbeti*, 19.

¹⁶ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, II, 47; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, II, 382; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XV, 158; es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 587.

¹⁷ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, II, 48-51.

ise aşırı derecede tahrip olmuştur.¹⁸ Tahrip olmuş ve çamurlu sel suyu nedeniyle kötü kokan eserlerini ladin reçinesi buharıyla temizlemeye çalışırken buharın etkisiyle gözlerini kaybettiği rivayet edilmektedir. Musul'da Ramazan bayramı gecesi vefat etmiş ve el-Me'âfi mezarlığında defnedilmiştir.¹⁹

1.3. el-İstidrâk fi'r-redd 'alâ risâlet-i ibni'd-Dehhân Adlı Eser ve İçerdiği Eleştiriler

Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr'in, "*el-İstidrâk fi'r-red 'alâ risâlet-i ibni'd-Dehhân*" adlı eseri tıpkı *el-Meselû's-sâir* ve *el-Câmi'u'l-kebir* kitapları gibi bir eleştiri kitabıdır.²⁰ İbnü'd-Dehhân en-Nahvî'nin, Mütenebbî'yi, Ebû Temmâm ve Buhtürî'ye ait şiirleri sahiplendiğini daha kaba bir ifadeyle çaldığını ispatlamak amacıyla yazdığı ve "*el-Me'âhizü'l-Kindiyye mine'l-ma'âni't-Tâ'iyye*" olarak adlandırdığı eserine karşı bir reddiyedir ki kitabının isminden bu açıkça anlaşılmaktadır. İbnü'd-Dehhân'ın günümüze kadar ulaşamayan söz konusu eserinin adında ise gaye ve içeriğine yönelik açık bir bilgi ilk etapta göze çarpmamaktadır. Zira İbnü'd-Dehhân, Küfe'nin Beni Kinde mahallesinde doğduğu için "Kindiyye" tabiriyle Mütenebbî'yi; Tay kabilesine mensubiyetleri hasebiyle Ebû Temmâm ve Buhtürî'yi de "Tâiyye" tabiriyle ifade etmiştir.

İbnü'l-Esîr, söz konusu eserinin önsözünde yüce Allah'a hamd-ü sena, Hz. peygambere (s.a.v) salat-ü selâm ettikten sonra İbnü'd-Dehhân'ın, "*el-Me'âhizü'l-Kindiyye mine'l-ma'âni't-Tâ'iyye*" adlı eserine vakıf olduğunu ve detaylıca incelediğini belirterek eserin birçok yönden yetersiz ve eleştirilebilir olduğunu beyan eder.²¹

1.3.1. Dilbilgisi Hâkimiyetinin Edebî Eleştirilenlik İçin Yeterli Görülmemesi

İbnü'l-Esîr, İbnü'd-Dehhân'ın, Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'nin şiir bazında Ebû Temmâm'dan alıntıladığı anlamları ortaya koymak için çabaladığını ama bu çabasında başarısız olduğunu söyler. Çünkü İbnü'l-Esîr'e göre İbnü'd-Dehhân Mütenebbî'nin Ebû Temmâm'dan alıntıladığı anlamları tamamıyla tespit edememiş hatta çoğunu bilgisizliğinden dolayı ihmal etmiştir. İbnü'd-Dehhân için "şayet şiir sahasında bütüncül ve kapsayıcı bir birikimi yoksa o zaman bu eleştiri konularına girmemesi onun için daha iyi olurdu." diyen İbnü'l-Esîr, bir nevi bir konu etrafında yapılmak istenin eleştirinin bütüncül olması gerektiğine işaret eder: "Elbette ki

¹⁸ Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk, İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993), III, 1369- 1372; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, II, 48-51; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 382, 383; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XV, 158.

¹⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, II, 385; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XV, 156, 157; 'Abdülbaki el-Yemâni, *İşâretü't-tayin fi terâcimi'n-nuhât ve ve'l-lügaviyyin*, thk, Abdülmecid Diyâb, (Riyad: Şeriketü't-taba 'atî'l-Arabîyyeti's-su'üdiyye, 1406/1986), 129, 130; 'Ömer Rıda Kehâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, (Beyrut: Müessesü'r-risâle, 1414/1993) I, 768; Süleyman Tülücü, "İbnü'd-Dehhân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara, TDV Yayınları, 2000), 21: 8, 9.

²⁰ Muhammed Zaglûl Selâm, *Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ve cuhûduh fi'n-naqd*, 124.

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-İstidrâk*, 2, 3.

İbnü'd-Dehhân kendi alanında (gramerde) çok önemli bir konuma sahiptir ve bu inkâr edilemez. Ancak onun bu ilmi kişiliği, sonrakilerin (daha sonraki dönemlerde yaşamış şairlerin) öncekilerden (daha önce yaşamış şairlerin şiiirlerinden) alıntı yaptığını ispatlamaya yeterli değildir.” diyen İbnü'l-Esîr'in odak noktası, edebî tenkit alanında dilbilimin tek başına yeterli olmadığıdır.²² Nitekim İbnü'd-Dehhân'ın, Mütenebbî'nin nahiv alanında *el-Hudûd*, lügat alanında da *el-'Ayn* adlı eserleri ezberlediği hususundaki ifadesini eleştiren İbnü'l-Esîr, Mütenebbî'nin söz konusu eserlerle şiiirlerini yazmadığı aksine kendisinde var olan birikimle kafasındaki şeyleri özgürce kaleme aldığı vurgulayarak dil ile ilintili ilimlerin şairlikte işe yaramaz olduğunu ısrarla belirtmesi bunu göstermektedir.²³

İbnü'l-Esîr'in, Mütenebbî'nin şiiirlerini, *Fesr-u Şi'ri'l-Mütenebbi* adıyla şerheden Ebu'l-Feth İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002), bazı beyitleri kesinlikle yanlış tahlil ettiğini belirtip onu alaycı bir dille eleştirmesi de bu tutumuna kanıt olarak gösterilebilir.²⁴

İbnü'l-Esîr'in bu yaklaşımının, dilbiliminin önemiyle ilgili açıklana gelen görüşlere ters düştüğünü söylemek mümkündür. Zira dilbiliminin önemi hakkında Eyyûb es-Sühteyânî (ö: 131/749), Şu'be b. el-Haccâc el-Basrî' (ö: 160/776) ve Abdullâh b. Mübârek el-Mervezî (ö: 181/797) gibi hadis, fıkıh ve ricâl ilminde ön plana çıkan âlimlerin görüşleri olduğu gibi Asma'î, (ö: 216/831), Zeccâcî (ö: 337/949), İbn Fâris (ö: 395/1004), Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078) ve İbnü'l-Cevzî (ö: 597/1201) gibi kendi alanında otoriter şahsiyetlerin de önemli görüşleri bulunmaktadır.²⁵

İbnü'd-Dehhân'ın söz konusu eserinin bize kadar ulaşamamış olması göz önünde bulundurulduğunda ise kendisi hakkındaki eleştirilerin sadece İbnü'l-Esîr'in aktardıklarıyla sınırlı olduğu şeklinde bir sonuca varılabilir. Elbette ki İbnü'l-Esîr'in onun adına tüm şeyleri abartılı bir şekilde aktardığı ya da uydurduğu gibi bir

²² Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-İstidrâk fi'r-red 'alâ risâlet-i ibni'd-Dehhân*, thk, Hafînî Muhammed Şeraf, (Mısır: Mektebetü'l-ancelü el-Misriyye, 1958), 1, 2; Muhammed Zaglûl Selâm, *Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ve cühûduh fi'n-naqd*, 133, 134; Timurtaş, *Arap Edebiyatında Divan Kitâbeti*, 46, 47.

²³ İbnü'l-Esîr, *el-İstidrâk*, 13, 14; Muhammed Zaglûl Selâm, *Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ve cühûduh fi'n-naqd*, 133- 135.

²⁴ İbnü'l-Esîr, *el-İstidrâk*, 13, 14-17.

²⁵ Ebü Bekir İbnü'l-Enbârî, *İdâhu'l-vaqf ve'l-ibtidâ*, thk., Abdurrahman Ramazan, (Şam: Matbûât-u acmaî'l-luga'l-Arabiyye, 1390/1971), I, 33; ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kasım, *Emâli'z-Zeccâcî*, 2. Baskı, thk, Abdusselâm Muhammed Harun, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1407/1987), 185; ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kasım, *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv*, 3. Baskı, thk, Mazin el-Mübârek, Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1399/1979), 95; İbn Felâh, *el-Muğni*, thk, Abdurrezzâk Abdurrahman es-Sa'dî, Ümmülkura Üniversitesi, Mekke, 1404/1984), II, 6, 7; Ebü Amr İbnü's-Salâh, *Mukaddimet-u İbnü's-Salâh ve mehâsinu'l-istilâh*, thk, 'Aişe Abdurrahman, Kahire: Dâru'l-ma'arif. 1409/1989), 400; Ebu'l-Huseyn İbn Fâris, *es-Şâhibi fi fikhil-luga*, thk, Ömer Faruk et-Tebbâ', Beyrut: Mektebetu'l-ma'arif, 1414/1993), 35; Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, thk, Mahmud Muhammed Şakir, Kahire: Mektebetu'l-hancı. 2004), 81; İbn Muflih el-Makdisî, *el-Âdâbu's-şer'iyye*, 3. Baskı, thk, Şuayb el-Arnâvût, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1999), II, 128; Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî, *İ'râbu'l-hadisi-nebevi*, 2. Baskı, thk, Abdulilâh Nebhân, Şam: Matbû'ât-u macma'i'l-luga'l-Arabiyye. 1407/1986), 23.

söylem de doğru olmayacaktır. Bu açıdan İbnü'l-Esîr'in söz konusu eleştirisinin kendince haklı sebeplerinin olduğuna inanmakla birlikte İbnü'd-Dehhân'ın da Mütenebbî'nin Ebû Temmâm'dan alıntılacağı tüm anlamları eksiksiz bir şekilde aktarması gerektiği gibi bir zorunluluğunun bulunmadığı unutulmamalıdır. Zira bir şairin başka şairlerden alıntı yaptığını ispatlamak için yeterli düzeyde örnek verilmele yetinebilir. Ayrıca bir eleştirmenin ilmi ve edebî kişiliğinin, “neden bir şairin alıntı yaptığı tüm yerleri tespit edip aktarmamıştır” şeklindeki bir soruyla tartışma konusu yapılması ne kadar doğru olabilir? Kaldı ki İbnü'd-Dehhân'ın ilgili tabakât kitaplarında şiir ve aruz ilmine hâkim olduğunun kanıtı sayılabilecek bazı eserlerinden söz edilmektedir.²⁶

1.3.2. Bazı Şiirler Arasındaki Benzerliğin Alıntı veya Çalıntı Olarak Değerlendirilmemesi Gerektiği

Ebû Temmâm'ın beyitlerine anlamca benzemesinden hareketle Mütenebbî'nin bazı beyitlerinin doğrudan Ebû Temmâm'dan aldığı kesinmiş gibi nakleden İbnü'd-Dehhân bu yaklaşımı nedeniyle İbnü'l-Esîr tarafından eleştirilmiştir. Özellikle İbnü'd-Dehhân tarafından Mütenebbî'nin (güya) Ebû Temmâm'dan aldığı söylenen beytin bir taklit ürünü olmadığını, sözü edilen beyitleri birbirleriyle doğrudan kıyas ederek kanıtlamaya çalışan İbnü'l-Esîr, İbnü'd-Dehhân'ın bu ayıbını bir öncekinden daha çirkin gördüğünü de açıkça ifade eder.²⁷

Örneğin, Mütenebbî'nin,

جُنْفِي الْعَدَاوَةَ وَهِيَ غَيْرُ خَفِيَّةٍ نَظَرُ الْعَدُوِّ بِمَا أَسْرَّ يَبُوحُ

“Düşmanlık, gizlenemeyecek bir şey olduğu halde (o) düşmanlığı gizliyor. Çünkü düşmanın bakışı gizlediği şeyi açığa çıkartır.” şeklindeki beytinin Ebû Temmâm'ın

إِنَّ الْعُيُونَ لَتُبْدِي فِي تَقْلِبِهَا مَا فِي الصَّمَائِرِ مِنْ بُعْضٍ وَمِنْ وَمَقِي

“Şüphesiz ki gözler, inip çıkışıyla (dalgalanmasıyla) gönüllerde olan kin ve şefkati açığa çıkartır.” anlamındaki beytinden alıntı olduğunu iddia etmenin doğru olamayacağını söyleyen İbnü'l-Esîr, göz bakışının kişiyi ele vermesinin zaten bilinebilir bir şey olduğunu ve bunun örnek olarak neredeyse herkes tarafından kullanıldığını gerekçe olarak öne sürüp İbnü'd-Dehhân'ı eleştirir.

Ebû Temmâm'ın Mütenebbî'den daha önce yaşamış olması Mütenebbî'nin ondan şiir alıntısı yaptığı anlamına gelmediğini dile getiren İbnü'l-Esîr, böyle bir yaklaşımın kabul edilmesi durumunda, “Mütenebbî'nin söz konusu beytinin mu'allaka şairlerinden olan Zühayr b. Ebû Sülmâ'nın (ö. 609/?),

²⁶ Bk. İbnü'l-Kıftî, *İnbâhür-ruvât*, II, 47; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, II, 382; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XV, 158; es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 587; 'Abdülbaki el-Yemânî, *İşâretü't-ta'yîn*, 129, 130.

²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-İstidrâk*, 2.

وإن تك في عدو أو صديق تُحْرِكُ الْعْيُونَ عَنِ الْقُلُوبِ

“İster dost ister düşmanlar arasında ol (zaten) gözler gönüllerdekini sana anlatır.” şeklindeki beyitinden alıntı olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.” diyerek İbnü'd-Dehhân hakkında öne sürdüğü eleştirilerini mantıklı bir şekilde kanıtlamaya da çalışır.²⁸

Bu yaklaşımında İbnü'l-Esîr'in haklı olduğunu söylemek daha tutarlı görünmektedir. Zira bir toplumun ortak bir paydası haline gelmiş ifadelerin tekrardan farklı sözcüklerle söylenilmesi alıntı kabul edilebilir ama asla çalıntı olarak değerlendirilmemelidir. Nitekim bizim kültürümüzde sıklıkla kullanılan “gözler kalbin aynasıdır” şeklindeki ifadenin, aynı anlamı yansıtmasıyla birlikte birçok farklı talaffuzlarla söylenildiği olmuştur. “Gözler yalan söylemez”; gözlerin seni ele verdi”; ağzının dediği şeyi gözleri yalanlıyor” şeklindeki ifadeler buna örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla tüm topluma mal olmuş bu gibi ifadelerden herhangi birisini kullanan bir kişiyi ayıplayıp, “neden çalıntı yaptın” demenin bir manası yoktur.

Ayrıca Mütenebbî'nin, *الشعرُ جاذَّةٌ ورمًا وقع حائرٌ على حافر* “Şiir bir yoldur, ayak izi ayak izi hizasına (denk) gelebilir.” şeklindeki bir açıklamasının olduğu ilgili kitaplarda geçmektedir. Çünkü Mütenebbî, Ebû Temmâm ve Buhtürî'nin şiirlerini anlam olarak aldığı ve kendisininmiş gibi gösterdiği yönündeki eleştirileri duyunca, bu savunma niteliğindeki açıklamasını yapmış ve şiirler arasındaki benzerliklerin çalıntı olarak değerlendirilmemesi gerektiğine dikkatleri çekmeye çalışmıştır.²⁹

Böyle bir yaklaşım Arap edebiyatı âlimi Ebû Hilal el-'Askerî tarafından şöyle dile getirilmiştir: “Kadınlarla ilgili bir takım nitelemelerin yer aldığı birkaç beyit yazmıştım. Bağdatlılardan, yazdığım beyitlerin aynısını duyduğumda hayret etmiştim. Bunun üzerine bir şairin diğer bir şairden alıntı yaptığını kesin bir dille söylemeyi reddetmeyi şiar edindim.”³⁰

Bu yaklaşımlara, aynı coğrafya ve ortamda yetişen şairlerin bir olay hakkındaki benzer anlatımlarını delil sayanlar da vardır. Çünkü gelenek ve örfün sözlü kültüre yansması ne kadar doğalsa sözlü kültürün de gelenek ve örften yararlanması o kadar doğaldır. Dolayısıyla, herhangi bir olaya şahit olması durumunda şair

²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-İstidrâk*, 6, 7; Şiir için bk. *Divân-u Züheyr b. Ebî Sülmâ*, Haz. Ali Hasan Fâ'ûr, (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1408/1988), 29.

²⁹ İbn Reşik el-Kayrevâni. *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbih ve nakdih*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamit, 5. Baskı, (Suriye: Dâru'l-cil, 1401/1981), II, 289; Ebu'l-Kâsım el-Esfahânî, *el-Vâdih fi müşkilâti şî'ri'l-Mütenebbî*, thk. Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr, (Tûnus: Menşûrâtü'd-dâri't-Tûnusiyye, 1968), 10.

³⁰ Ebû Hilâl el-'Askerî. *Kitâbu's-şinnâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Mısır: Dâr-u ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1371/1952), 196, 197.

Cerîr'in de tıpkı kendisi gibi sözlü tepki vereceğini (kaside oluşturacağını) dile getiren Ferezdak'ın anlatmaya çalıştığı şey tam da budur.³¹

1.3.3. Adil Bir Eleştiri Yaklaşımının Sergilenememesi

İnsanoğlunun her konuda adil davranıp kendisini tanıyan veya tanımayan herkesi memnun etmesi imkânsız gibi bir şeydir. Bu yüzden yeryüzünde var olduğu tarihten itibaren gerek ilâhi gerekse beşerî dinlerin odak noktası onu düzeltmeye yönelik olmuştur. Ahlaki açıdan takdir edilebilir bir düzeye varmadığı sürece elde ettiği ilmi birikimlerin çok da yararlı olmayacağını gösteren çok sayıda örneği görmek mümkündür. Özellikle maddi beklentilerin bu durumu daha da vahimleştirdiğini söyleyebiliriz. Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791), "neden bütün ilim adamları sürekli olarak kral ve halifelerin etrafında bulunuyorlar?" şeklindeki soruyu kaçamak bir cevapla geçiştirmeye çalışması bunun tipik örneklerindedir.³²

Araştırmalarına ve yazdıkları eserlere kişisel duygularını katan dilci ve edebiyatçıların varlığı da ancak beşer oldukları gerçeğiyle anlaşılabilir. Dolayısıyla farklı ilim sahalarında olduğu gibi dil ve edebî sahada da görülen bu subjektif değerlendirmelerin bazen bilinçli bir şekilde yapıldığına da rastlanılmaktadır. Bunun en somut örneği ise Basra nahiv mektebinin önde gelen isimlerinden olan Sıbeveyhi (ö. 180/796) ile Kûfe mektebinin önemli temsilcilerinden sayılan Kisâî (ö. 189/805) arasında gerçekleşen ve "zünburiye meselesi" olarak aktarılan gelen o üzücü hadisedir.³³

İbnü'l-Esîr'in söz konusu eserindeki bariz eleştirilerinden birisi olan bu adil davranamama konusu, başka bir ifadeyle İbnü'd-Dehhân'ın Mütenebbî hakkındaki subjektif tutumu yine onun tarafından yerilmeye çalışılmış ve kendisinde, Mütenebbî hakkında kesinlikle adil bir eleştirinin yapılmadığına dair tam bir kanaat oluşmuştur. Zira kendisi, "İbnü'd-Dehhân, Mütenebbî'nin şiir sirkati yaptığını kanıtlamak adına kitap yazmıştır fakat bu kitap kesinlikle onun aleyhine işleyecektir" diyerek İbnü'd-Dehhân'ın söz konusu eserinde adil davranmadığını imalı bir şekilde ifade etmektedir.³⁴

Musul'da bulunduğu esnada edebiyat alanında çok saygın âlimlerle karşılaştığını ve onların Mütenebbî hakkındaki olumsuz görüşlerine bir türlü anlam veremediğini aktaran İbnü'l-Esîr, bu âlimlerin İbnü'd-Dehhân'ın tedrisatından geçtikle-

³¹ Ahmed eş-Şâyib, *Uşûlü'n-nağdi'l-edebi*, 10. Baskı, (Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısıriyye, 1994), 277, 278. Burada Ferezdak, belli bir olaydan sonra ifade edilebilecek cümlelerin birbirlerine benzerlik oranlarının çok yüksek olacağı hususu üzerinde durmaya çalışmaktadır.

³² İbn Abdürabbih, Ebû Ömer. *el-'ikdü'l-ferid*, thk. Müfid Muhammed Kâmiha, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1404/1983), II, 82.

³³ el-Merzübâni, Muhammed, *Nûru'l-kabsi'l-muhtaşar*, thk. Rudolf Zelhaym, (Almanya: el-Matba'atü'l-kâtüliyye, 1384/1964), 288; Ebu'l-Berakât İbnü'l-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâilil-hilâf*, thk. Cevdet Mebrûk-Ramazan Abduttevvâb, (Kahire: Mektebetü'l-hancî. 2002), 562-564.

³⁴ İbnü'l-Esîr, *el-İstidrâk*, 3.

rini fark emesiyle beraber gönlündeki soru işaretlerine cevap bulduğunu belirtmesine bakılırsa, hocadan talebeye geçen bir tarafgirlikten de söz edilebilir.³⁵

Aslına bakılırsa edebî alanda yapılagelen eleştirilerin genelde adil bir bakış açısıyla ortaya konulduğunu söylemek doğru bir tespit olmayacaktır. Özellikle şiir sirkati konusunda öteden beri hem şair hem de edebiyatçılar arasında haksız ithamların yapıldığı bir gerçektir.³⁶ Örneğin şiir ve ahbâr râvisi Asma'î'nin (ö. 216/831) şair Ferezdak hakkında; "Onun şiirlerinin onda dokuzu çalıntıdır." sözüne, tarih ve ahbâr âlimi olan el-Merzûbânî (ö. 384/994), "Şairlerin birbirlerinden bazı anlam ve nitelemeleri almaları ve bunu sahiplenmeleri garip karşılanmamalıdır. Ferezdak gibi bir şairin şiirlerinin onda dokuzunun çalıntı olduğu meselesi ise kesinlikle abartılı bir yaklaşımdır. Kaldı ki Cerir gibi bir şair onun şiirlerinden zaman zaman alıntı yapmıştır" diyerek karşı çıkmış ve şiir alanında ortaya konulan eleştirilerin insaftan uzak olduğunu belirtmiştir.³⁷

Edebî eleştiri alanında önemli bir yere sahip olan Hasen b. Bısr Âmidî (ö. 371/981) de Tay kabilesinin en önemli iki şairi olan Ebû Temmâm ve Buhtürî hakkında adil bir yaklaşım sergilemeyenlerin varlığına işaret ederek şöyle der: "Şiir sanatında Ebû Temmâm'ın daha iyi olduğunu söyleyenler, Buhtürî'nin onun talebesi olduğunu ve birçok alanda ondan alıntı yaparak şiir yazdığını delil olarak sunmaya çalışırlar. Buhtürî'yi öne çıkarmak isteyenler de Buhtürî'nin asla Ebû Temmâm'ın talebeliğini yapmadığını, onun şiirlerinden istifade etmediğini ve zaten buna gerek olmadığını ısrarla belirtmeye çalışırlar."³⁸ Burada Âmidî, bir takım şairlerin delilsiz ve mesnetsiz bir şekilde başka şairlerden üstün tutulduğuna vurgu yaparak bu alandaki eleştirilerin bilimsel bir bakış açısıyla yapılmadığını göstermeye çalışmıştır. Âmidî, özellikle Ebû Temmâm'ın şiir sirkati yaptığını söyleyen İbn Ebî Tâhir (ö. 280/893) hakkında, onun çoğu zaman delilsiz ve gelişigüzel şairleri eleştirdiğini söyleyerek tarafsız olmadığına dair serzenişlerde de bulunur.³⁹ Ebû Ziyâ' Bısr b. Yahyâ el-Kaynî'nin (ö. ?), de Buhtürî hakkında haksız suçlamalarda bulunduğunu belirten Âmidî, el-Kaynî'nin serikât konusunun inceliklerine vakıf olmadığı için çoğu zaman hataya düştüğünü söyleyerek onu da tıpkı İbn Ebî Tâhir gibi taraf tutmakla suçlar.⁴⁰

³⁵ İbnü'l-Esir, *el-İstidrâk*, 3.

³⁶ Bedevî Tabâne. *es-Serikâtü'l-edebiyeye: Dirâsetun fi ibtikârî'l-a'mâlî'l-edebiyeye*. Kahire: Dâr-u nahdat-i Mısır. 2008), 36.

³⁷ el-Merzûbânî, *el-Müveşşah fi me'âhizi'l-ulemâ ala's-şu'arâ*, thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye. 1415/1995), 135.

³⁸ Hasan b. Buşr el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne şî'r-i Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*, thk. Ahmed Sakar-Abdullah el-Muhârib, 4. Baskı, (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1994), I, 7-24.

³⁹ el-Âmidî, *el-Muvâzene* I, 312, 313.

⁴⁰ el-Âmidî, *el-Muvâzene*, I,123, 346.

Mütenebbî'ye karşı adil bir yaklaşım sergilemediği için İbnü'd-Dehhân'ı eleştiren İbnü'l-Esîr'in de söz konusu alanda tarafsız bir yaklaşımı olduğu söylenemez. Onun Mütenebbî'yi kast ederek *فضلہ وتقدّمه على مجموعون العالم أئداس حمسة أسداس* "Mada İttal fi Rıjli حمسة أسداس العالم مجموعون على فضله وتقدّمه" "Diğer şairlerden üstünlüğü ve daha ileri bir konumda olduğuna ilişkin dünyanın altında beşinin hemfikir olduğu bir adam (Mütenebbî) hakkında ne denilebilir ki?" şeklindeki abartılı tanımı da bunu göstermektedir.⁴¹ Ayrıca eleştiri için yazılan kitaptaki önsözün çok uzun olması ve önsözün kitap muhtevasını yansıtmaması meselesi de İbnü'l-Esîr'in İbnü'd-Dehhân'a yönelttiği eleştiriler arasında bulunmaktadır ki bu gibi eleştirilerin (İbnü'l-Esîr'in değinmeye çalıştığı) konunun dışında olduğu zaten ortadadır.

SONUÇ

Arap edebiyatının şiirden ibaret olduğu yaklaşımı belki de çok abartılı bir yaklaşım sayılmayacaktır. Cahiliye döneminden itibaren şiir sanatına özen gösteren Arap toplumu bu kültürünü geleneksel panayırılar ve halka açık münazara ortamlarıyla da özellikle devam ettirmeye çalışmışlardır.

Bu arada genelde "şiir hırsızlığı" anlamına gelen ve serikât ve "serikâtu'-ş-şi'riyye" olarak adlandırılan konu bu alanın en fazla tartışılan konusu olarak adından söz ettirmiştir. Binâenaleyh şairler ve şiirlerini eleştiri konusu yapanlara karşı görüş beyan edip hatta bu görüşlerini bir kitap şeklinde kaleme alanlar olmuştur. Bunlar arasında, *el-İstidrâk fi'r-redd 'alâ risâlet-i ibni'd-Dehhân* adlı eserin sahibi Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr de bulunmaktadır.

İbnü'l-Esîr bu çalışmasını İbnü'd-Dehhân en-Nahvî'nin, şair el-Mütenebbî'yi eleştirmek için yazdığı *el-Me'âhizü'l-Kindiyye mine'l-ma'âni't-Tâ'iyye* adlı eserine bir cevap niteliğinde kaleme almıştır. Zira İbnü'l-Esîr'e göre İbnü'd-Dehhân bir gramercidir ve şiirin serikât boyutuyla ilgili konularda hüküm vermesi kesinlikle yanlıştır.

İbnü'l-Esîr'in sıraladığı eleştirilere bakıldığında özellikle dilbilgisi hâkimiyetinin edebî eleştirmenlik için yeterli görülmemesine vurgu yaptığı görülmektedir. Ayrıca bazı şiirler arasındaki benzerliğin alıntı veya çalıntı olarak değerlendirilmesinin yanı sıra birlikte adil bir eleştiri yaklaşımının ortaya konulmamasından duyduğu rahatsızlığını da ta da gizlememektedir. Eleştiri için yazılan kitap önsözünün çok uzun olup kitap muhtevasını yansıtmaması hususu gibi farklı eleştiriler de kitapta göze çarpmaktadır.

Burada bizim vardığımız birinci sonuç şairlerin gerek lafız gerekse anlam olarak birbirlerinden istifade etmeleri gereğinden fazla abartılarak intihal sayılmıştır ki bu asla doğru değildir. İkinci sonuç ise İbnü'l-Esîr'in de söz konusu alanda tarafsız bir yaklaşım sergilemediğidir. Zira Mütenebbî hakkında abartılı övgüleri onu ele vermektedir.

⁴¹ İbnü'l-Esîr, *el-İstidrâk*, 3.

KAYNAKLAR

- el-Âmidî, Hasan b. Buşr. *el-Muvâzene beyne şî'r-i Ebi Temmâm ve'l-Buhtürî*, 4. Baskı, thk. Ahmed Sakar-Abdullah el-Muhârib, 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1994.
- el-'Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbu's-sinnâ'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Mısır: Dâr-u İhyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1371/1952.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilu'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire: Mektebetu'l-hancı. 2004.
- el-Cumahî, İbn Sellâm. *Tabâkatu's-şu'arâ*. thk. Taha Ahmed İbrahim, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlimiyye, 1422/2001.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Nahivciler İle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. 2. Baskı, Ankara: İSAM Yayınları. 2017.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Esir, Ziyâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21: 30-32. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Dayf, Şevki. *Tarihü'l-edebi'l-'Arabî el-'aşru'l-İslâmî*, 20. Baskı, Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1995.
- el-Esfahânî, Ebu'l-Kâsım. *el-Vâdih fi müşkilâti şî'ri'l-Mütenebbî*. thk. Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr, Tûnus: Menşûrâtü'd-dâri't-Tûnusiyye, 1968.
- el-Efgânî, Sa'îd. *Esvâku'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1394/1974.
- el-Hamevî, Yâkût. Ebû Abdillâh, *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsân Abbâs, 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993.
- İsmâ'il, İzzuddîn. *el-Meşâdiru'l-edebiyye ve'l-lugaviyye fi't-turâsi'l-'Arabî*, Mısır: Mektebet-u garib. ts.
- İbn Tagriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûk-i Mısır ve'l-Kahire*. 16 Cilt. Mısır: Vizâretü'ş-gekkâfe, 1383/1963.
- İbn Abdürabbih, *el-'ikdü'l-ferid*, thk. Müfid Muhammed Kâmiha, 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlimiyye, 1404/1983.
- İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berakât. *el-İnşâf fi mesâilil- hülâf*, thk. Cevdet Mebrûk-Ramazan Abdu'ttevvâb, Kahire: Mektebetu'l-hancı. 2002.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir. *İdâhu'l-vağf ve'l-ibtidâ*. thk., Abdurrahman Ramazan, 2 Cilt. Şam: Matbûât-u acma'l-luga'l-'Arabiyye, 1390/1971.
- İbnü'l-Esir, Ziyâüddîn. *el-İstidrâk fi'r-red 'alâ risâlet-i ibni'd-Dehhân*. thk. Hafinî Muhammed Şeraf, Mısır: Mektebetü'l-ancelû el-Misriyye, 1958.
- İbn Felâh. *el-Mugni*. thk. Abdurrezzâk Abdurrahman es-Sa'dî, 3 Cilt. Mekke: Ümmülkura Üniversitesi, 1404/1984.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr. *Mukaddîmet-u İbnü's-Şalâh ve mehâsinu'l-isfîlâh*, thk, 'A'îşe Abdurrahman, Kahire: Dâru'l-ma'ârif. 1409/1989.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn. *es-Şâhibî fi fihri'l-luga*. thk, Ömer Faruk et-Tebbâ', Beyrut: Mektebetu'l-Ma'ârif, 1414/1993.
- İbnü'l-Esir, Ziyâüddîn. *el-Câmi'u'l-kebir fi sına'ati'l-manzûm mine'l-kelâmi'l-mansûr*, thk. Mustafa Cevâd-Cemil Said, Bağdad: Menşûrâtü'l-mecme'i'l-İlmiyi'l-'Irâkî, 1375/1956.
- İbnü'l-Kiftî, Cemâlüddîn Ali b. Yusuf, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. thk, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1406/1986.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ-u ebnâ'iz-zamân*, thk, İhsân Abbâs, 8 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdir, ts.
- el-Kayrevânî, İbn Reşîk, *el-'Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih ve nakdih*. 5. Baskı, thk. M. Muhyiddin Abdülhamit, 2 Cilt. Suriye: Dâru'l-cil, 1401/1981.

- Kehâle, 'Ömer Rıda. *Mu'cemül-müellifin*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.
- el-Makdisî, İbn Muffih. *el-Âdâbu'ş-şer'iyye*, 3. Baskı, thk, Şuayb el-Arnâvût, 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1999.
- el-Merzûbânî, Muhammed. *Nûru'l-kabsî'l-muhtaşar*. thk, Rudolf Zelhaym, Almanya: el-Matba'atü'l-kâtüliyye, 1384/1964.
- el-Merzûbânî, Muhammed. *el-Müveşşah fi me'âhizi'l-ulemâ ala'ş-şu'arâ*, thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye. 1415/1995.
- Mekkî, et-Tâhir Ahmed. *Dirâsetun fi meşâdiri'l-edeb*. 8. Baskı, Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1419/1999.
- Özdoğan, Mehmet Akif. "Klâsik Arap Edebiyatında Edebi Tenkidin Ortaya Çıkışı", *NÜSHA*, 2/7 (2002): 141-152.
- es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Bekr. *Buğyetü'l-vu'ât fi şabâkâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât*, 2. Baskı, thk, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 2 Cilt. by: Dâru'l- fikr, 1399/1979.
- Sandıkçı, S. Kemal. "İbnü'l-Esîr Kardeşler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6, (1992): 61-77.
- Selâm, Muhammed Zaglül. *Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr ve cuhûduh fi'n-naqd*. Mısır: Mektebet-u nahdeti Mısır bi'l-fecâle, ts.
- es-Safedî, Salâhuddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk, Ahmed el-Ârnâvût-Türkî Mustafa, 29 Cilt. Beyrut: Dâr-u ihyâ't-turâsî'l-Arabî, 1420/2000.
- eş-Şâyib, Ahmed. *Uşûlu'n-naqdi'l-edebî*, 10. Baskı, Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1994.
- Tabâne, Bedevî. *es-Serikâtü'l-edebîyye: Dirâsetun fi ibtikâri'l-a'mâli'l-edebîyye*, Kahire: Dâr-u nahdat-i Mısır. 2008.
- Timurtaş, Abdulhadi. *Arap Edebiyatında Divan Kitâbeti-Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr Örneği*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.
- Tülücü, Süleyman. "İbnü'd-Dehhân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21: 9-10. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- el-'Ukberî, Ebu'l-Bekâ. *İ'râbu'l-hadisî'n-nebevî*. 2. Baskı, thk, Abdulilâh Nebhân, Şam: Matbû'ât-u macma'i'l-luga'l-Arabîyye. 1407/1986.
- el-Yâfi'i, Ebû Muhammed. *Mir'âtü'l-cinân ve 'ibretü'l-yakzân*, haz. Halil el-Mansûr, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1417/1997.
- el-Yemânî, 'Abdülbaki. *İşâretü't-ta'yîn fi terâcimi'n-nuhât ve ve'l-lügaviyyîn*. thk, Abdülmecid Diyâb, Riyad: Şirketü't-taba 'ati'l-Arabîyyeti's-su'ûdiyye, 1406/1986.
- Yılmaz, İbrahim. *Panayrlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*. Doktora Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1997.
- Züheyr b. Ebî Sülmâ. *Divân-u Züheyr b. Ebî Sülmâ*. haz. Ali Hasan Fâ'ûr, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1408/1988.
- ez-Zeccâci, Ebu'l-Kasım. *Emâli'z-Zeccâci*. 2. Baskı, thk, Abdusselâm Muhammed Harun, Beyrut: Dâru'l-cil, 1407/1987.
- ez-Zeccâci, Ebu'l-Kasım, *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv*, 3.Baskı, thk, Mazin el-Mübarek, Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1399/1979.

ZİYAÜDDİN İBNU'L-ESİR'İN *EL-MESELU'S-SÂ'İR Fİ EDEBİ'L-KATİBİ VE'Ş-ŞAİR* ADLI ESERİ ETRAFINDA GELİŞEN ELEŞTİRİ EDEBİYATI

Abdulhadi TİMURTAŞ*

GİRİŞ

Nesir edebiyatının revaçta olduğu hatta şiiri geri plana attığı hicri VI. Asırda eleştiri hareketlerinin de canlandığını görmekteyiz. Hem nesir edebiyatına hem de eleştiri sanatına büyük katkı sunan Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr (ö. 637/1237), uzun ve maceralı bir siyasi yaşamını geride bırakıp Musul'a yerleştikten sonra kitabet sanatına dair tecrübelerini ve eleştiri maharetini ortaya koymaya başladı. Büyük bir özgüvenle, kimi yerde tevazu sınırını aşarak yazdığı eserleri kısa sürede yayıldı ve kabul gördü. Başta *el-Meselu's-sâ'ir* olmak üzere edebi çevrelerin eline geçen eserleri büyük bir eleştiri hareketin başlamasına yol açarak bu çevrelerde ciddi bir yankı yaptı. Bu eleştiri hareketi ve yankılarını ele alacağımız bu çalışmamızın ana omurgasını doktora çalışmamızdan yararlandığımızı şimdiden belirtmek isterim. Esas konuya girmeden önce İbnu'l-Esîr'in ilmi ve edebi kişiliğini anlatmalıyız ki konu daha net bir şekilde anlaşılsın.

I. İlmî Kişiliği

Cizre'nin yetiştirdiği üç bilge kardeşlerin küçüğü olan Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr el- Cezerî, bir vezîr, siyasetçi ve kâtib vasfının yanı sıra Edebiyat ve Belâgat alanlarında eserleri olan bir müelliftir. İbnu'l-Esîr, eserlerinde zamanında yaygın olan birçok görüşü tartışmış, eleştirmiş ve yerine kendi düşünce ve alternatifini ortaya koymaya çalışmıştır. Müsellem olarak kabul edilen birçok edebî görüşü reddetmiştir. Diğer taraftan, çok araştırmacı da ona karşı reddiyeler yazmış ve bir o kadarı da kendisini destekler eserler kaleme almıştır. İbnu'l-Esîr'e dair bu tartışmalar kendi zamanıyla sınırlı kalmamış günümüze kadar devam ede gelmiştir. Böylece İbnu'l-Esîr etrafında edebî çevrelerde bir hareketlilik meydana gelmiş ve onlarca eser yazılmıştır.

Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr siyaset ve ilmî konumu yüksek olan bir aile içinde yetişti. Bu da kendisine özgüvenini artırdı, ona öğrenme imkânları sağladı, edebî yeteneklerinin gelişmesine yol açtı ve yüksek siyaset bir makam elde etme hırslı uyandırdı. Gözü hep yükseklerde oldu ilim, makam, mal ve şöhret peşinde koştu.

* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı, atimurtas71@hotmail.com

Eserlerine bakıldığında çok çeşitliliğe ve kuşatıcılığa özen gösterdiği görülecektir. O, dil ilimlerinin yanı sıra eleştiri, hadis, fıkıh, şiir, edebiyat, tefsir ve Kur'an ilimlerini de okudu. Zira ona göre bir kâtib her ilimden yeterli payını almalıdır. Ancak tüm bu gayretlerinin bir tek amacı vardı o da kitâbette en üst makama ulaşmaktı.¹

Bu nedenle onun ilim ve kültür kaynaklarının çok çeşitli olduğunu okuduğu kitaplardan anlamaktayız. Sadece yaşadığı çağda belirgin olan belâgat ve eleştiri kitaplarına bakacak olursak, onun, el-Âmidî (ö.433/1041) 'nin *el-Muvâzene*'sinden, el-Kâdî el-Curcânî (ö.392/1002) 'nin *el-Vesâta*'sından, Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948) 'in *Nakdu's-Şi'r*'inden, 'Abdulkâhir el-Curcânî (ö.471/1078) 'nin *Esrâru'l-Belâğa*'sından, İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) 'nin *Sirru'l-Fasâha*'sından ve el-Câhız (ö.255/869) 'in *el-Beyân ve Tebyîn*'inden çokça iktibaslarla bulunduğu görürüz. Bu alıntılardan onun bu kitapları çok dikkatle okuduğunu anlamaktayız. Zira yaptığı alıntılar, onun konunun sırrına vâkıf, iyisini kötüsünden ayırabileceğ, görüşleri birbirine karşılaştırabilecek bir vukufiyete sahip biri olduğunu gösteriyor. Aynı zamanda söz konusu kitaplardan bazılarını çok beğendiğini göstermektedir. İbn Sinân el-Hafâcî'nin *Sirru'l-Fasâha*'sı ve el-Âmidî'nin *el-Muvâzene*'si, Ebû Temmâm (ö.231/845), el-Buhturî (ö.284/896), ve el-Mutenebbî (ö. 354/965) 'nin şiir divânları bunların başında gelir.²

İbnu'l-Esir'in kitaplarında, nesir ve inşâ edebiyatı başta olmak üzere dil ilimleri alanında çok değerli bilgiler verdiği gayet açıktır. Bilgi ve kitâbet yeteneklerini yeri geldikçe mübâlağalı bir şekilde ifade etmeye çalışması onun hakikatinde böyle olmadığını göstermez. Zira onun kalemini muasırı olan diğer kâtiplerden ayıran birtakım yeteneklerinin olduğu ortadadır.³

İbnu's-Şa"âr Ziyâüddin İbnu'l-Esir'in kişiliği hakkında şöyle der: "O, melik veya sultan dahi olsa sözünü muhatabının yüzüne vurur, kibirli, aşırı derecede kendini beğenen gururlu, hiç kimseye eyvallahı olmayan biridir. Dünyada kendisinden başkasını görmez, insanların haklarına değer vermez, onları düşük görür ve önemsemez bir gözle onlara bakar."⁴

İbnu's-Şa"âr'ın, İbnu'l-Esir'i bu şekilde nitelendirmesi kendince bazı gerçekleri ifade ettiği düşünülebilir. Ancak, bu nitelendirmede bir aşırılığın olduğu açıktır. İbnu'l-Esir'in yazdıklarını incelediğimizde onun bu nitelendirmeleri pek hak etmediğini görürüz. Zira İbnu'l-Esir'in geride bıraktığı edebî miras göz ardı edilecek veya küçümsenecek bir miras değildir. Onu, bu açıdan sadece gördüğü yanlışa yanlışı

¹ İbnu'l-Esir, *el-Vesyu'l-marķūm fī halli'l-manzūm*, thk. Cemil Sa'id, (Bağdat, el-Mecma'u'l-ilmî'l-İrâkî, 1989), 48-49.

² Semîr Rûhî el-Faysal, "İbnu'l-Esir el-Cezerî ve kitâbuh el-meseleu's-sâ'ir fî edebî'l-kâtib ve ş-şâ'ir", *Mecelletu't-Turâsi'l-Arabî*, 79, (2004): 71, 72.

³ 'Alî Huseyn el-Cubûrî, *Resâ'ilu Ziyâüddin İbnü'l-Esir ve kıymetuha't-târîhiyye*, (Doktora Tezi, Musul Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 2006), 75, 76.

⁴ el-Cubûrî, *Resâ'ilu Ziyâüddin İbnü'l-Esir*, 148 (İbnu's-Şa"âr, *Ķalâ'idu'l-cumân*, IX, 68'den naklen).

diyen ve kendi zaviyesinden doğru alternatifi ortaya koymaya çalışan bir eleştirimen olarak görmek gerekir. Evet, bazı ifadeleri biraz sert olabilir ve kimi zaman maksadı aşan bir üslûp tercih etmiş de olabilir ancak onun, İbnu's-Şa"âr'ın bu nitelendirmelerini hak edecek derecede olmadığını düşünüyoruz. İbnu'l-Esîr, ilmî çevrelerde yüksek ilmî mevkiyi haiz birçok kimseyi çekinmeden eleştirmeye çalışmıştır. Bu sebeple biz, İbnu's-Şa"âr ve 'İmâd el-Kâtib gibiler de onu aşırı eleştirmişler ve kötölemişlerdir diye düşünüyoruz. Halbuki, onun eleştirileri sert olsa da o günün şartları göz önünde bulundurulduğunda eleştiri sınırını aşacak türden olmadığı da görülür. Ne var ki o dönemde geçmiş eleştirmek bir tür haddi aşmak sayılırdı. Bu da onların seviyesine ulaşamaz anlayışından kaynaklanmaktaydı.

İbnu'l-Esîr'in kişiliği ile ilgili yapılan eleştirilerden biri de onun açık açık kendisini övmesi, kimseyi taklit etmemesi ve genelde kendini öne çıkarmaya çalışmasıdır. Bu yöndeki birkaç ifadesi şöyledir:

ما من تأليفٍ إلا وقد تصفحْتُ سِنَهَ وشيئَه، وعِلْمُ غَنَهَ وسَمِيَه.

“ (Beyân ilmine dair) a'dan z'ye, değerli ve değersizine kadar incelemediğim bir kitap yoktur.”⁵

هداني الله لابتداع أشياء لم تكن من قبلي مُبتدعاً، ومنحني درجةً الاجتهاد التي لا تكون اقوالها تابعة وإنما هي مُتَّبعة.

“Allah, benden önce ortaya konulmamış bazı şeyleri ilk defa ortaya çıkarmayı bana nasip etti ve başkasına uyan değil, başkasının kendisine uymak zorunda olduğu içtihat derecesi sözlerini bana nasip etti.”⁶

وهو شيءٌ استخرجته، ولم يكن لأحدٍ فيه قولٌ سابقٌ.

“O, benim içtihat ederek ortaya koyduğum bir şeydir. Bu konuda önceden kimseye ait bir görüş yoktur.”⁷

İbnu'l-Esîr'in tartıştığı kişi ve görüşleri eleştirirken gayet açık olduğunu ve onların incineceğini bildiği halde hiç çekinmediğini görüyoruz. Fakat onun bu tavrını özgüvenine ve sunduğu görüşün doğruluğuna olan kuvvetli inancına bağlıyoruz.

Eleştirilerinden bir kaç şöyledir:

İbn Cinnî (ö. 392/1002) 'nin bir şiir beytini açıklarken düştüğü hatayı kastederek şöyle der:

⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfi ve Bedevî Tabane, (Kahire, Dâru nahdati Mısır, ts), I, 33.

⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, I, 34.

⁷ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, II, 268.

وما كنت أتوهم أن أحداً من بني آدم عنده من أعوجاج الذهن ما بلغ هذه الغاية.

“Bir insanoğlunda bu dereceye ulaşacak zihin çarpıklığının bulunduğunu hiç sanmazdım.”⁸

وإذا كان هذا قول إمام من أئمة العربية تُشدُّ إليه الرحال فما يُقال في غيره! لكنَّ فنَّ الفصاحة والبلاغة غيرُ فنِّ النحوِّ والإعرابِ.

“Eğer kendisine ulaşmak uğruna yollar aşılacak Arap dili öncülerinden biri böyle derse, başkasına ne denilmeli! Ancak fesâhat ile belâgat, nahiv ve irâb sanatından başka bir şeydir.”⁹

Ebû Nuvâs (ö.198/813) 'in bir beyti için de şöyle diyor:

إنه لَعُوٌّ من الحديث لا فائدة فيه.

“O faydasız boş bir sözdür.”¹⁰

Yine Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî (ö.449/1057) için şöyle diyor:

لكنَّ الهوى كما يُقال أعمى، وكان أبو العلاء أعمى العينِ خِلْقَةً وأعماهاعصبيَّةً، فاجتمع له العمى من جهتين.

“Ancak denildiği gibi sevginin gözü kördür. Nitekim Ebu'l-'Alâ' doğuştan göz körüydü ve taassup bakımından da kördü. Böylece kendisinde iki körlük birleşmiştir.”¹¹

'Alî es-Sâbi¹² (ö.384/994), el-Harîrî¹³ (ö.516/1122), el-Gazâlî¹⁴ (ö.505/1111), İbn Sînâ¹⁵ (ö.428/1036) ve ez-Zemahşerî¹⁶ (ö.538/1144) de onun eleştiri oklarına maruz kalanlardır.

Aslında onun bu tutumunu tümüyle özgüvenine ve görüşlerinin doğruluğuna olan güçlü inancına bağlamak gerekir. Nitekim *el-Meselu's-Sâ'ir* ve diğer kitaplarında hep kendi kitâbetinden örnek vermesi de bunu göstermektedir. Zira kitâbetinin

⁸ İbnu'l-Esîr, el-İstidrâk fi'r-redd 'alâ risâleti İbni'd-Dehân el-musemmâ bi'l-meâhizi'l-kindiyeye mine'l-ma'ânî't-îâ'iyye, thk. Hafnî Muhammed Şeref, (Kahire, Mektebetu'l-anclu el-Mısıriyye, 1958), 17.

⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, II, 108.

¹⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, III, 181.

¹¹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, I, 317.

¹² İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, III, 108.

¹³ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, I, 38-40.

¹⁴ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, II, 87-95.

¹⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, II, 5-6.

¹⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, II, 168-175.

eşsizliğine, üstün bir yerde olduğuna inanmasaydı onu bu derece öne çıkarmaz ve eleştirmenlere malzeme vermezdi.¹⁷ Bu öne çıkarış ise onun kendi beyân ilmindeki tecrübelerini edebî alana taşıma isteğinden kaynaklanır.¹⁸ Onun kendi kitâbetini örnek vermesi bir eleştiri konusu olmuştur. Oysa bana göre bu, takdir edilmesi gereken bir meziyettir. Çağdaş araştırmacılar ‘Abdullâh et-Tayyib, İbnu'l-Esîr'in kendini övmesini edebî çevrelerde çok sayıda muarızlarının olduğuna ve onlara karşı üstün gelme arzusuna bağlamaktadır.¹⁹

Diğer taraftan İbnu'l-Esîr'in kimi ifadelerinde bir iddia ve görüşü ileri sürerken tevazuu elden bırakmadığını görürüz. Örneğin *el-Meselu's-Sâ'ir*'in önsözünde şöyle der: “Yazdıklarımda ihsân faziletini elde ettiğimi veya dil sürçmesinden beri olduğumu iddia etmiyorum.”²⁰, “... Benim dışımdaki Arap dil âlimlerinin görüşleri hususunda beni şüpheye koyan şey budur. Ayrıca görüşlerinin dayanağı, göremediğim ve benden saklı kalan başka bir şey de olabilir.”²¹

Bu tür çıkışları kimi tarihçi ve eleştirmeni öfkelenirip ona haksız eleştirilerini yöneltmelerine ve onun parlak yüzünü karalamalarına sevk etmiştir.²² Dikkate değer bir husus da şudur ki, İbnu'l-Esîr'e yüklenerek onu kötöleyenlerin bir kısmı katı bir hasmı olan el-Meliku'l-'Âdil b. Eyyûb tarafında yer alan çağdaşı bazı âlimlerdir. Bir kısmı da el-'İmâd el-İsfahânî gibi önceden aralarında husumet olanlardır. Bir diğer kısmı da İbn Ebi'l-Hadîd gibi onun elde ettiği şöhreti çekemeyen kıskanç kimselerdir.²³

Sahip olduğu geniş kültüründe Kur'ân-ı Kerîm'in etkisi büyüktür. Belâğatin temelini oluşturan ve her kâtibin bilmesi gerektiği Kur'ân'ı ezberlemekle yetinmedi. Yeni manalar çıkarmak amacıyla onu düşünerek uzun uzun okudu ve ondan beyân ilmiyle ilgili önceden kimsenin ortaya koyamadığı, otuz kadar yeni Beyân kavramı tespit ettiğini belirtir.²⁴ Hz. Peygamber'in (s) hadislerine de çok büyük önem veren İbnu'l-Esîr, onların büyük bir miktarını ezberlediğini ve bunlardan üç bin hadisi seçip yıllarca üzerinde durduğunu açıklar.²⁵ Arap şiirini de ihmal etme-

¹⁷ İbnu'l-Esîr, *Kitâbu'l-l-miftâhi'l-munşâ li-hadikati'l-inşâ* thk. 'Abdulvâhid Hasan eş-Şeyh, (İskenderiyye, Muessestu şebâbi'l-câmi'a, 1989), 31.

¹⁸ Muhammed Zağlûl Sellâm, *Żiyâüddin İbnü'l-Esîr ve cuhûduh fi'n-nağd*, (Kâhire, Mektebetu nahdati Mısır, ts), 57.

¹⁹ Abdullâh et-Tayyib, “Nağdu's-ş-i'r 'inde şâhibi'l-meseli's-sâ'ir”, *Mecelletu mecma'i'l-luğati'l-Arabiyye*, 49, (1982), 175.

²⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, I, 35.

²¹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, II, 247.

²² Alî Cevâd et-Tâhir, *Menhecû'l-Bahs fi'l-meseli's-sâ'ir*, (Bağdat, Dâru'ş-şu'ûni's-sekâfiyyeti'l-'amme, 1989), 22.

²³ Sellâm, *Żiyâüddin İbnü'l-Esîr ve cuhûduh fi'n-nağd*, s. 58.

²⁴ İbnu'l-Esîr 'İzzüddin, el-Câmi'u'l-kebir fi şinâ'ati'l-manzûm mine'l-ke'lâmi'l-mensûr, thk. Cemil Sa'îd, (Kahire, Dâru'l-afâki'l-'Arabiyye, 2007), 3.

²⁵ İbnu'l-Esîr, *el-Vesyu'l-merkûm*, 5; İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, I, 150.

yen İbnu'l-Esîr kitaplarında çok miktarda eski ve yeni şiire yer vermiştir. Sayılama-yacak kadar şiir ezberledikten sonra onun Tay kabilesi şairlerinin şiirleri üzerinde yoğunlaştığı da anlaşılmaktadır.²⁶

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, kendine özgü üslup ve metodu olan, taklit ve tekrardan uzak, geçmişî sorgulayan ve yeniliği arayan ilmî ve edebî bir şahsiyettir.

İbnu'l-Esîr'in yazdığı eserleri incelediğimizde, ilmî ve edebî faaliyetlerine bak-tığımızda onun kitâbet konusunda temayüz ettiğini söyleyebiliriz. Nahiv, sarf, belâgat hatta, tefsir, hadis, şiir, atasözü, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi ilimleri kitâbet sanatını iyi yapmak için öğrenip kullandığını görüyoruz. Zaten iyi bir kitâbet için bunları bilmenin ve kullanmanın vazgeçilmez bir şart olduğunu düşünüyordu. İbnu'l-Esîr'in kitaplarını tasnif ederken kimi araştırmacılar;²⁷ onun çalışmalarını, derlemeler, belâgat, edebî tenkit ve kitâbet şeklinde farklı alanlara ayırarak onun birden fazla ilmî disiplinle uğraşıp, bu farklı alanlarda eserler verdiğini belirtiyor-lar. Oysa eserlerine bir bütün olarak bakıldığında tümünün aynı hedefe hizmet ettiği görülecektir.²⁸ Örneğin hadise dair sadece kitâbette işine yarayacak hadisleri, aynı şekilde Kur'ân âyetlerinden bu amaca hizmet edecek âyetler üzerinde çalıştığı-nı, şiir ve atasözleri ile ilgili okumaları ve çalışmalarının da bu hedefe yönelik oldu-ğunu görüyoruz.

II. *el-Meselu's-Sâ'ir* ve Etrafında Gelişen Eleştiri Edebiyatı

Bu, müellifimizin adıyla özdeşleşen en önemli kitabıdır. İbnu'l-Esîr'in ifadesiy-le beyân ilmine yani belâgate dair olup kâtib ve münşilere bu ilimden nasıl yarar-lanmalarının yolunu göstermeyi amaçlar.²⁹ "Fıkhî hükümler için fıkıh usûlü ilmi ne ise nazım ve nesir için de beyân ilmi odur" diyen³⁰ İbnu'l-Esîr, bu ilme dair daha önce kimsenin ortaya koymadığı beyân ilminin yarısına tekabül eden çok çeşit çıkardığını, diğer yarısını da önceki beyân âlimlerinin belirttiği hususlardan birta-kım ilâveler ve çıkarmalar yaparak bu kitabını hazırladığını belirtiyor, iddia edi-yor.³¹

²⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, I, 79, III, 225-229; İbnu'l-Esîr, *el-Vesyu'l-merkûm*, 56; İbnu'l-Esîr, *el-İstidrâk*, 26-30.

²⁷ Sellâm, *Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr ve cuhûduh fi'n-naqd*, s. 65; Muhammed Zumrî, *en-Nağdu'l-beyânî 'inde Ziyâiddîn İbni'l-Esîr*, <http://www.arabicebook.com/items/item-display.aspx?IID=865>, (25.08.2011), s. 14; Mevlûd Bağûra, *Edebiyyetu'l-İhtâb fî'l-meseli's-sâ'ir li-İbni'l-Esîr* (Doktora Tezi, Cezâ'ir Üniversitesi Edebiyat ve Diller Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı, 2006),80; Abdolvâhid Hasan eş-Şeyh, '*Şinâ'atu'l-kitâbe 'inde Ziyâiddîn İbni'l-Esîr*, (İskenderiyye, Muessesetu şebâbi'l-câmi'a, 1986), 31-32.

²⁸ Cuneyt Mehmet Şimşek, *Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr ve Edebî Tenkitçiliği* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 36.

²⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, I, 35.

³⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, I, 33.

³¹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, I, 34.

İbnu'l-Esîr bu eserini bir mukaddime ve iki makaleye ayırmıştır. Mukaddime de beyân ilminin esaslarını ele alırken, birinci makalede lafızla ilgili sanatları ikinci makalede ise mana ile ilgili sanatları ele almıştır. Belâgatta edebî ekolü temsil ettiği gayet açık olan İbnu'l-Esîr, bu kitabında başta kendi nesir tecrübeleri olmak üzere bol bol örnek vermekle eğiticilik yöntemini tercih etmiştir.

Kendisinden önce beyân ilmine dair yazılan tüm eserleri okuduğunu bu eserler arasında, sadece el-Âmidî'nin *el-Muvâzene'si* ile İbn Sinân el-Hafâcî'nin *Sirru'l-Fesâha* adlı eserinin işe yaradığını belirten³² İbnu'l-Esîr'in bu kitabında tartışma üslûbunu tercih ettiği görülür. Çoğu kez önceki âlimlerin görüşlerini ele alır ve eleştirmeye başlar, doğru ve yanlış taraflarını tartışır.

Semîr Rûhî el-Faysal'a göre *el-Meselu's-Sâ'ir*'in önemi, Ziyâuddin İbnu'l-Esîr'in edebiyât, belâgat ve eleştiriye üretmek ile üretileni eleştirmek ve ikisi arasındaki ilişkiyi birleştirme girişiminden ortaya çıkmaktadır. *el-Meselu's-Sâ'ir*'de nahiv, sarf ve belâgat kuralları, tanımı ve onların detayları için değil edebî yaratıcılık ve eleştiri açısından ele alınıyor. Ayrıca onlar yaratıcılık ve eleştiri faaliyetleri arasındaki ilişkileri belirleme imkânını bulmak amacıyla anlatılıyor.³³

Eser ilmî ve edebî çevrelerin eline geçer geçmez büyük bir yankı yapar ve kısa sürede hilâfetin merkezi Bağdad'a,³⁴ sonra da Şam ve Mısır'a ulaşır. Edebî çevrelerde dokunulmaz kabul edilen kimi beyân âlimlerini eleştirmesi ve bazen küçümsemesi Bağdad'ta bulunan İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 655/1257) 'i harekete geçirir.³⁵ O, okuması dâhil on beş günde tamamladığını belirttiği³⁶ *el-Feleku'd-Dâ'ir 'ale'l-Meseli's-Sâ'ir* adlı eserini hazırlar. İbn Ebi'l-Hadîd, kitabın kabul edilir iyi bilgiler ve reddedilir yanlış bilgiler içerdiğini; kitâbet ve edebî sanata dair bilgilerinin genelde değerli bilgiler olduğunu, itirazları, tartışmaları ve delillerinin ise pek işe yaramadığını ifade eder.³⁷

Yazdığı önsözden de anlaşılacağı üzere İbn Ebi'l-Hadîd, bu eleştiriye bilimsel ve edebî kaygılarla yazmamıştır. O, kaygılarını şöyle sıralamaktadır:

1- Fazilet sahibi kimseleri ayıplaması, küçüksemesi ve hak etmedikleri şeylerle eleştirmesi.

2- Kendisini beğenmesi, görüşünü üstün görmesi, bilgisini ve yeteneğini öne çıkarması.

³² İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, I, 33-34.

³³ el-Faysal, "İbnu'l-Esîr el-Cezerî ve kitâbuh el-meselu's-sâ'ir fî edebî'l-kâtib ve ş-â'ir", 74.

³⁴ Ahmed Matlûb, "Âsârü Ziyâiddin İbni'l-Esîr ve şadâ 'asrih ve hayatuh fihâ", *Buhûsu nedveti ebnâ'i'l-Esîr*, (Musul, Menşûrâtü câmi'ati'l-Mevsul, 1982), 41, 49, 84.

³⁵ Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-Aa'yân ve enbâ'u ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs, (Beyrut, Dâru sâdir, 1994), V, 391.

³⁶ 'İzzuddîn'Abdulhamîd b. Hibetullah el-Medâ'inî, (İbn Ebi'l-Hadîd), *el-Feleku'd-dâ'ir 'ale'l-meseli's-sâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâne, (Riyâd, Dâru'r-rifâ'i, 1984), 32.

³⁷ İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Feleku'd-dâ'ir 'ale'l-meseli's-sâ'ir* 30.

3- Hak ettiği yere gelemediği için zamanından şikâyet etmesi.

4- Kitabının Musul'da taraftar bulması, alana dair diğer kitaplara tercih edilmesi ve Bağdat' ta da taraftar bulması.³⁸

İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştiri kitabına verdiği isim olan *el-Meselu's-sâ'ir'in Üzerine Dönen Çark* bile onun eleştiri amacını ortaya koymaktadır. Bu ifade bizatihi zamanın yok ettiği ve eskilerde bıraktığı anlamına gelmektedir. Eserinin girişinde şöyle der:

İbnu'l-Esîr el-Cezerî'ye ait olan *el-Meselu's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve ş-şâ'ir* isimli eserini okudum. İçinde kabul edilir iyi şeyler gördüğüm gibi kabul edilmez değersiz şeyler de gördüm. Kabul edilir iyi yönü inşa ve inşa sanatına dair yazdıklarıdır, inşası azı hariç genellikle fena değildir. İyi olmayan yönü ise tartışmaları itirazları ve eleştirileridir. O, bu konularda genellikle kendisine itimat edilecek dikkate değer bir şey söylememiştir. Benim bu kitabı yazmamın yegane amacı müellife ve onun mensubu olduğu Musullu yetkililere Bağdadın en küçük hizmetçilerinin de onlardan daha üstün geldiğini bildirmektir.³⁹

Görünen şu ki; İbn Ebi'l-Hadîd kelâmî tartışmalar konusundaki kişisel yetkinliğini onu edeb sanat ve edebi eleştiri alanlarında da başarıya götüreceğini zannederek İbnu'l-Esîr'in karşısına çıkmıştır. Ne var ki böyle olmamıştır. Ayrıca gerek itizali ve gerekse taassuba varacak derecede şii mezhebine olan bağlılığı, başarılı sünni ve şehir olarak hilafet merkezi olan Bağdat'tan küçük gördüğü Musul şehrinin olan İbnu'l-Esîr'i çekememesine ve kitabının kısa sürede Mısır Şam ve Irak'ta yayılıp kabul görmesini kabullenmesine itmiştir. Nitekim bunu hiç çekinmeden kendisi dile getirmektedir.

İbn Ebi'l-Hadîd'in bu eseri eleştirinin eleştirisi alanında yeni bir edebî hareketliliği de beraberinde getirdi. İbnu'l-Esîr'in tarafını tutanlar olduğu gibi İbn Ebi'l-Hadîd'in tarafını tutarak İbnu'l-Esîr'e yüklenenler oldu. İbn Ebi'l-Hadîd *el-Meselu's-Sâ'ir*'i tenkitte bu eseriyle yetinmedi *Nehcu'l-Belâğa* üzerine yazdığı şerhte de yeri geldikçe İbnu'l-Esîr'e eleştiriler yöneltmekte ve kimi görüşlerini tartışmaktadır.⁴⁰ *el-Feleku'd-Dâ'ir*, suya atılan taş gibi etrafında dalgalanmalara neden olmuştur. Kâtib Çelebi (Hacı Halife), *el-Meselu's-Sâ'ir* üzerine lehte ve aleyhte yapılan çalışmalarını⁴¹ şöyle sıralar:

³⁸ İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Feleku'd-dâ'ir 'ale'l-meseli's-sâ'ir*, 30.

³⁹ İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Feleku'd-dâ'ir 'ale'l-meseli's-sâ'ir*, 30.

⁴⁰ İbn Ebi'l-Hadîd, 'İzzuddîn 'Abdulhamîd b. Hibetullah, *Şerhu nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Beyrut, Dâru'l-cil, 1987), II, 104; Matlûb, *Âsâru Ziyâiddin İbni'l-Esîr*, 49.

⁴¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-z unûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, (Beyrut Dâru ihyâ'i't-turâsi'l-'Arabî, ts), II, 1586.

1-*er-Ravdu'z-Zâhir fi Mehâsini'l-Meseli's-Sâ'ir*. Müellifi meçhuldür.

2-*Neşru'l-Meseli's-Sâ'ir ve Tayyu'l-Feleki'd-Dâ'ir*. Müellifi, Ebu'l-Kâsim Mahmûd b. el-Huseyn er-Rukn es-Sencârî (ö.640/1242) 'dir.

3-*Kat'u'd-Dâbir 'ani'l-Feleki'd-Dâ'ir*. Müellifi, 'Abdul'azîz b. 'Îsâ'dır.

Yukarıda geçen üç kitabın mevcudiyeti hakkında bir bilgiye sahip değiliz.

4-*Nusratu's-Sâ'ir 'ale'l-Meseli's-Sâ'ir*. Müellifi Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî (ö.764/1363) 'dir. Eser Muhammed 'Alî es-Sultânî tarafından tahkik edilerek 1974 yılında Suriye Arap Dil Kurumu yayınları arasında çıkmıştır. Safedî'nin bu eleştiri kitabının incelenmesi neticesinde İbn Ebi'l-Hadîd'in aksine bu eserin ilmî eleştiri adabı çerçevesinde hazırlandığı ve eleştirilerin de bu ölçülere bağlı kalınarak yapıldığı anlaşılmaktadır.⁴²

es-Safedî, bir eleştirmen olarak bu savaşta kendisi gibi sünni olan İbnu'l-Esîr'in değil şii olan İbn Ebi'l-Hadîd'in yanında yer alır ve el-Meselu's-sâ'ir'e yönelik yazdığı eleştiri kitabına *Nusratu's-sâ'ir 'ale'l-Meseli's-sâ'ir/el-Meselu's-sâ'ir'e Karşı Baş Kaldırana Destek* ismini verir. Böylece ta başından tutumunu ve nerede durduğunu açıklar. Onu böylesi bir eleştiri kitabını yazmaya sevk eden sebepler mezhepçilik ve şehir tarafgirliği dışında hemen hemen İbn Ebi'l-Hadîd ile aynıdır.⁴³

Her ne kadar es-Safedî, prensipte İbn Ebi'l-Hadîd'i haklı bulsa da, onun gibi sadece eleştiri yapılınsın değil hakikat ortaya çıksın amacını güttüğü anlaşılmaktadır. Zira yeri geldikçe ve İbnu'l-Esîr'i haklı gördüğü her yerde onu övmekte ve haklılığını açıklamaktan çekinmemektedir. İbn Ebi'l-Hadîd'in edebiyat ve sanata dair ciddi eleştiriler yapmaktan aciz kaldığını gören es-Safedî bu boşluğu doldurmak istemiş- tir.⁴⁴

İbnu'l-Esîr'e yöneltilen ve daha önce en amansız hasımları olan kimselerden de duymadığımız en haksız eleştiriler çağımız araştırmacılarından Nezîh 'Abdulhamîd Ferrâc'tan gelmektedir. Bu zat, *el-Câmi'u'l-Kebîr fî Sınâ'ati'l-Manzûm mine'l-Kelâm ve'l-Mensûr* adlı eserin Ziyâuddîn'in tarihçi ağabeyi 'İzzuddîn'e ait olduğu iddiasından yola çıkarak Ziyâuddîn'in *el-Meselu's-Sâ'ir*'de bu eseri esas alarak hatta eserdeki bilgilerin çoğunu ondan çalarak kendine mal ettiğini ve üzerine birtakım şeyler eklediğini iddia eder.⁴⁵ Asırlar sonra böyle bir iddia cüretinde nasıl bulunulabileceğini anlamakta zorluk çektiğimizi söylerken, aklımıza şu soru gel-

⁴² Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *Nusratu's-sâ'ir 'ale'l-meseli's-sâ'ir*, thk. Muhammed 'Alî Sultânî, (Dimaşk, Macma'u'l-luğati'l-'Arabiyye, 1971), 42-44.

⁴³ Bz. Muhammed Ali Sultânî, en-Nakdu'l-edebî fi'l-karni's-sâmin el-hicrî beyne's-Safedî ve mu'âşirih, (Dimaşk, Dâru'l-hikme, 1974), 92-101.

⁴⁴ es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek, *Nusratu's-sâ'ir*, 42-44; Sultânî, en-Nakdu'l-edebî fi'l-karni's-sâmin. 92-101.

⁴⁵ 'Abdulhamîd el-Ferrâc Nezîh, *min mebhâisi'l-belâğa ve'n-naqd beyne İbni'l-Esîr ve'l-'Alevî*, (Kahire, Mektebetu vehbe, 1997), 68.

mektedir: İki kardeşin ölüm tarihleri arasında yedi yıl gibi azımsanmayacak bir süre vardır. İbnu'l-Esîr'in *el-Meselu's-Sâ'ir* kitabını 622/1225 yılında bitirdiği tespit edilmiş⁴⁶ ve kitabın her tarafa yayılmaya başlamasıyla kitap etrafındaki eleştiri hareketliliği de başlamıştır. Böyle bir duyum varsa nasıl olmuş İbn Ebi'l-Hadîd ve diğer hasımlarına ulaşmamış da 8 asır sonra gelen Nezîh 'Abdulhamîd Ferrâc'a ulaşmıştır? Böyle bir iddia varsa hasımları bunu değerlendirmez miydi? Ayrıca 'İzzuddîn'in, kardeşi Ziyâuddîn ile ilişkilerinin eskiden beri kopuk olduğu bilinmektedir.⁴⁷ Nasıl oluyor da kitabı bir nevi çalınıyor ve kendisi sessiz kalıyor? Aile içi bir mesele olduğunu ve dışarıya yansıtılmak istenilmediğini varsayalım bu olayın tarihçilerden özellikle de İbn Hallikân'dan kaçması mümkün mü?

Ayrıca kaynaklar *el-Meselu's-Sâ'ir* üzerine yapılmış iki özet çalışmadan da bahseder. Bunlardan birisinin müellifi meçhul olup bir nüshası Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye kütüphanesinde edebiyat bölümü 320 numarada kayıtlıdır. Diğer ihtisârın ise İbnu'l-'Assâl tarafından yapıldığı belirtiliyor.⁴⁸

III. *el-Meselu's-Sâ'ir* Üzerine Yapılan Akademik Çalışmalar

el-Meselu's-Sâ'ir üzerine çok sayıda makale ve tez düzeyinde akademik çalışmalara da rastlamak mümkündür. Bunlardan ulaşabildiklerimiz şunlardır:

1-Bağûra, Mevlûd, *Edebiyyetu'l-Hitâb fî'l-Meseli's-Sâ'ir li-İbni'l-Esîr*, Cezâ'ir Üniversitesi Edebiyat ve Diller Fakültesi Arap Dili Ve Edebiyatı Bölümü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cezâir 2006.

2-Bâye, Bin Mesâhil, *el-Hitâbu'n-Nesri fî Kitâbi'l-Meseli's-Sâ'ir li-İbni'l-Esîr*, Muhammed Bodyâf Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Museyle/Cezâir 2009.

3-Berrî, Cebr İbrâhîm Muhammed, *el-Mustalahu'n-Nakdi ve'l-Belâği fî Kitâbi'l-Meseli's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtibi ve'ş-Şâ'ir li-İbni'l-Esîr*, Yermük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ürdün 1996.

4-'Anber, Ahmed Muhammed, *Cevle ma'a Ziyâiddîn İbni'l-Esîr fî Kitâbih el-Meselu's-Sâ'ir*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire 1954.

5- el-Faysal, Semîr Rûhî, "İbnu'l-Esîr el-Cezerî ve Kitâbu el-Meseleu's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâ'ir", *Mecelletu't-Turâsi'l-'Arabî*, Sayı: 79, Dimaşk 2004, 70-76.

6- Duhâ, Fatime Ahmed es-Seyyid, *el-Hareketu'n-Nakdiyye Havle'l-Meseli's-Sâ'ir li-Ziyâiddîn İbni'l-Esîr*, Mansûra Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mısır 1424.

⁴⁶ Matlûb, Âsâru Ziyâiddîn İbni'l-Esîr, 49.

⁴⁷ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *el-'İber fî haberî men gaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'id b. Besyûni Zağlûl, (Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1985), III, 232.

⁴⁸ Matlûb, Âsâru Ziyâiddîn İbni'l-Esîr, 49.

7-el-Hanbelî, Fedvâ, *el-Meselu's-Sâ'ir ve'r-Rudûd 'aleyh: Dirâse fi'l-Kadâya'n-Nakdiyyeti'lletî Esârehâ İbnu'l-Esîr*, Beyrut Amerikan Üniversitesi Yakınoğu Dilleri Koleji Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Beyrut 1975.

8-el-Hârik, 'Abdullâh b. Muhammed, *el-Kadâya'n-Nakdiyyetu'lletî Esârehâ Kitâbu'l-Meseli's-Sâ'ir li-Ziyâiddîn İbni'l-Esîr fi'n-Nakdi'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Medine İslâm Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Medine 1420.

9-eş-Şâviş, Gâlib Muhammed, *el-Belâğa fi'l-Meseli's-Sâ'ir li-İbni'l-Esîr Dirâseten ve Takvîmen*, Medine İslâm Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Medine ts.

10-Receb, Refîka 'Abdullâh, *el-Anâsiru'l-Uslûbiyye fî Kitâbi'l-Meseli's-Sâ'ir li-İbn'l-Esîr*, Ayn Şems Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahire 1989.

11-'Abdurrazzâk, Hasan 'İsmâ'il, *el-Belâğa fi'l-Meseli's-Sâ'ir*, Dâru't-Tibâ'ati'l-Muhammediyye, Kahire 1987.

12-et-Tâhir, 'Alî Cevâd, *Menhecu'l-Bahs fi'l-Meseli's-Sâ'ir*, Dâru'ş-Şu'ûni's-Sekâfiyyeti'l-'Âmme, Bağdat 1989.

13-Rızk, Heyfâ, "el-Meselu's-Sâ'ir li-İbni'l-Esîr", *Mecelletu'l-Ma'rife*, Sayı: 326, Yıl: 32, Suriye 1993.

14-Yakût, Ahmed Suleymân, "en-Nahvu ve'n-Nuhât 'inde İbni'l-Esîr fî Kitâbih el-Meselu's-Sâ'ir", *Mecelletu Câmi'ati'l-Melik Su'ûd*; 1, el-Âdâb (1-2), Riyâd 1982.

15-en-Nâyile, 'Abdulcebbar 'Ulvân, "Dirâse fî Şevâhidi ve İstişhâdi İbni'l-Esîr fi'l-Meseli's-Sâ'ir", *Buhûsu Nedveti Ebnâ'i'l-Esîr*, Menşûrâtu Câmi'ati'l-Mûsul, Mûsul 1982.

16- el-Ensârî, Muhammed Mahmûd, "et-Tab' ve's-San'a 'inde İbni'l-Esîr fî kitâbihî el-Meselu's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtibi ve'ş-Şâ'ir", *Mecelletu Usûli'd-Dîn*, (402-415)

17- Ra'âş, Yemîne, "Eseru'n-nassî'l-Kur'ânî ala'l-ahkâmi'n-nakdiyye 'inde Diyâ'iddîn İbni'l-Esîr", *el-'Umde fi'l-lisâniyyât ve tahlîli'l-hitâb*, Sayı: 3, 2018, (410-421)

18- Ya'murân, Na'îme, *el-Hicâc fî kitâb el-Meselu's-Sâ'ir li İbni'l-Esîr*, Câmi'at Mevlûd Ma'marî, (Yayınlanmamış Master Tezi) Cezayir, Tizivezu, 2012.

19- Râbihî, Muhammed, "ed-Delâlâtu's-savtiyye li'l-elfâzi'l-mufrede 'inde Diyâ'iddîn İbni'l-Esîr el-Mevsilî min hilâli kitabî el-Meselu's-sâ'ir", *el-Mi'yâr*, sayı: 4, Cezayir, 2011, (92-100)

20- Ra'âş, Yemîne, el-Kdâya'l-ibdâ 'iyye ve'n-nakdiyye fî kitabi el-Meselu's-Sâ'ir fî edebî'l-kâtibi ve'ş-şâ'ir li Diyâ'iddîn İbni'l-Esîr, Câmî'atu'l-'Akîd el-Hac Lahdar, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Cezayir, Batne, 2014.

21- Zeyneb, 'Amâra, *el-Manzûm ve'l-mansûr fî nakdi İbni'l-Esîr fî dav'i's-şî'riyyeti'l-hadîse*, Câmî'at Mevlûd Ma'marî, (Yayımlanmamış Master Tezi) Cezayir, Tîzîvezu, 2011.

22- Suleytîn, Vefîk Mahmûd ve Celûl, Reyân “Abdulmecîd, Fî'l-menheci'n-nakdi 'inde İbni'l-Esîr fî kitâbihi el-Meselu's-Sâ'ir fî edebî'l-kâtibi ve'ş-şâ'ir”, *Dirâsât fî'l-luğati'l-'Arabîyye ve âdâbihâ*, sayı: 21, 2015, (113-134)

23- Ra'âş, Yemîne, “Musteveyâtü'l-luğa fî'n-nakdi'l-'Arabîyyi'l-kadîm ve siletuhâ bi'ş-şî'riyyeti'l-hadîse Diyâ'uddîn İbnu'l-Esîr nemûzecen”, *Dirâsât lisâniyye*, sayı: 10, 2018, (191-214)

24- Hâlidî, Suheyle, Ma'âyîru'ş-şî'riyye fî el-Meselu's-Sâ'ir fî edebî'l-kâtibi ve'ş-şâ'ir li Diyâ'iddîn İbnu'l-Esîr, Câmî'at Muhammed Haydir, (Yayımlanmamış Master Tezi) Cezayir, 2016.

25- Tahranî, Habîb Rasi, ve Mehîr, 'Azra Yezdî, “Ma'rifi ve mukâyeseyi dû kitâb der nekd edebi Erebi; el-Meselu's-Sâ'ir İbn Esîr Cezerî ve el-Feleku'd-dâ'ir İbn Ebi'l-Hadîd”, *Ayineyi Pijûheş*, yıl: 21, sayı: 4, 1396, (63-86)

26- es-Sulemî, Abdurrahman Recâullah, “Menhecu İbni'l-Esîr fî tenâvuli'ş-şâhidi'ş-şî'ri el-Meselu's-sâ'ir Unmûzecen”, *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb ve'l-luğât Camiatu Muhammed Haydar*, Cezayir, sayı: 19, 2016, (177-137)

SONUÇ

Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, kendine özgü üslup ve metodu olan, taklit ve tekrardan uzak, geçmişi sorgulayan ve yeniliği arayan ilmî ve edebî bir şahsiyettir. Kitabî sanatı ve *el-Meselu's-Sâ'ir* adlı eseriyle şöhret bulmuştur. Bu eseri edebî çevrelerin eline geçer geçmez beraberinde büyük bir edebî hareketlilik getirmiş, lehte ve aleyhte çok sayıda eserler yazılmıştır. İbn Ebi'l-Hadîd'te olduğu gibi bu eleştiriye katılmanın arkasında, kimisinde kişisel sebepler ve çekememe gibi faktörler yatarken es-Safedî'de olduğu gibi kimisinde tamamen ilmî ve edebî kaygılar yatmaktadır. Kendi döneminde ve ölümünden sonra takip eden yıllardan beri hakkında yazılan çok sayıda eleştiri eser bulunmaktadır. Çağımızda da akademisyenlerin çalışmalarına konu olan İbnu'l-Esîr hakkında doktora ve yüksek lisans çalışmalarının yanı sıra, hakemli makaleler yazılmış ve özel çalışmalar da yapılmıştır.

KAYNAKLAR

- Bağûra, Mevlûd, *Edebiyyetu'l-Hitâb fî'l-Meseli's-Sâ'ir li-İbni'l-Esîr* (Basılmamış Doktora Tezi), Cezâ'ir Üniversitesi Edebiyat ve Diller Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı, Cezâir, 2006.
- el-Cubûri, 'Alî Huseyn 'Alî, *Resâ'ilu Ziyâiddîn İbni'l-Esîr, ve Kıymetuha't-Târîhiyye* (Basılmamış Doktora Tezi), Musul Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Musul, 2006.

- el-Faysal, Semîr Rûhî, "İbnu'l-Esir el-Cezerî ve Kitâbuh el-Meseleu's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir", *Mecelletu't-Turâsî'l-'Arabî*, sayı: 79, Dimaşk 2004.
- el-Faysal, Semîr Rûhî, "İbnu'l-Esir el-Cezerî ve Kitâbuh el-Meselu's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir", *Mecelletu't-Turâsî'l-'Arabî*, Sayı: 79, Dimaşk 2004, 70-76.
- İbn Ebi'l-Hadîd, 'İzzuddîn 'Abdulhamîd b. Hibetullah, *Şerhu Nehci'l-Belâğa I-XXII* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Cil, Beyrut 1987, II, 104; Matlûb, "Âsâru Ziyâiddîn İbni'l-Esir".
- İbn Ebi'l-Hadîd, 'İzzuddîn 'Abdulhamîd b. Hibetullah el-Medâ'inî, *el-Feleku'd-Dâ'ir 'ale'l-Meseli's-Sâ'ir* (thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâne), Dâru'r-Rifâ'î, Riyâd 1984.
- İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân I-VIII* (thk. İhsân 'Abbâs) Dâru Sâdir, Beyrut 1994.
- İbnu'l-Esir, Ziyâuddîn, *el-Veşyu'l'Markûm fî Halli'l-Manzûm* (thk. Cemîl Sa'id), el-Mecma'u'l-İlmî'l-'Irâkî, Bğdat, 1989.
- İbnu'l-Esir, 'İzzuddîn, *el-Câmi'u'l-Kebîr fî Sinâ'ati'l-Manzûm mine'l-Kelâm ve'l-Mensûr* (thk. 'Abdulhamîd Hendâvî), Dâru'l-Âfâkî'l-'Arabiyye, Kahire, 2007.
- İbnu'l-Esir, Ziyâuddîn, *el-İstidrâk fî'r-Redd 'alâ Risâleti İbni'd-Dehân el-Musemmâ bi'l-Meâhizi'l-Kindiyye mine'l-Ma'ânî't-Tâ'iyye* (thk. Hafnî Muhammed Şeref), Mektebetu'l-İnclu el-Mısıriyye, Kahire, 1958.
- İbnu'l-Esir, Ziyâuddîn, *el-Meselu's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâ'ir* (thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabane), Dâru Nahdati Mısır, Kahire, ts.
- İbnu'l-Esir, Ziyâuddîn, *Kitâbu'l-l-Miftâhi'l-Munşâ li-Hadikati'l-İnşâ'* (thk. 'Abdulvâhid Hasan eş-Şeyh), Muessesetu Şebâbi'l-Câmi'a, İskenderiyye, 1989.
- Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn I-II*, Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut ts.
- Matlûb, Ahmed, "Âsâru Ziyâiddîn İbni'l-Esir ve Sadâ 'Asrih ve Hayatuh Fihâ", *Buhûsu Nedveti Ebnâ'i'l-Esir*, Menşûrâtu Câmi'ati'l-Mevsil, Musul 1982, 41-84.
- Nezih, 'Abdulhamîd el-Ferrâc, *Min Mebâhisi'l-Belâğa ve'n-Nakd beyne İbni'l-Esir ve'l-Alevî*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1997.
- Sellâm, Muhammed Zağlûl, *Ziyâuddîn İbnu'l-Esir ve Cuhûduh fî'n-Nakd*, Mektebetu Nahdati Mısır, Kâhire, ts.
- Sultânî, Muhammed Ali, *en-Nakdu'l-Edebî fî'l-Karnî's-Sâmin el-Hicrî Beyne's-Safedî ve Mu'âsrih*, Dâru'l-Hikme, Dimaşk, 1974.
- eş-Şeyh, 'Abdulvâhid Hasan, *Sinâ'atu'l-Kitâbe 'inde Ziyâiddîn İbni'l-Esir*, Muessesetu Şebâbi'l-Câmi'a, İskenderiyye 1986.
- Şimşek, Cuneyt Mehmet, *Ziyâuddîn İbnu'l-Esir ve Edebî Tenkitçiliği* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2004.
- et-Tâhir, 'Alî Cevâd, *Menhecu'l-Bahs fî'l-Meseli's-Sâ'ir*, Dâru's-Şu'ûnî's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, Bağdat 1989.
- et-Tayyib, 'Abdullâh, "Nakdu's-Şî'r 'inde Sâhibi'l-Meseli's-Sâ'ir", *Mecelletu Mecma'i'l-Luğati'l-Arabiyye*, Sayı: 49, Kahire 1982.
- Zumrî, Muhammed, *en-Nakdu'l-Beyânî 'inde Ziyâiddîn İbni'l-Esir*, <http://www.arabicebook.com/items/item-display.aspx?IID=865>, (25.08.2011).
- ez-Zehabi, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân, *el-'İber fî Haberi men Ğeber I-IV* (thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'id b. Besyûnî Zağlûl), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1985.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek, *Nusratu's-Sâ'ir 'ale'l-Meseli's-Sâ'ir*, (thk. Muhammed 'Ali Sultânî) Macma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye bi Dimaşk, 1971, s. 42-44.

DİNDE ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ VE TAHAMMÜL AHLAKININ ANTROPO-FİLOZOFİK TEMELLERİNE DAİR KUR'AN'İ MULHAZALAR: HOMO MUSLİMUS MODELİ

H. Mustafa AÇIKÖZ*

GİRİŞ

İnceleme konumuz olan “eleştiri kültürü” ve “tahammül ahlakı” iki bileşke ifadesi çoklu bir eylemler zinciri sonucu ortaya çıkan şeydir. Normal şartlarda bir eylem, insan adı verilen bir mahlukun bir öznenin bilişsel ve iradi bir edimsel plan/projeksiyonuna karşılık gelir. Bu aşamada eylem, henüz ete kemiğe bürünmemiş olup zihinsel seviyede mevcuttur. Ne zaman ki özne/eyleyen özgün ve özgür iradesiyle bu eylem planını gerçekleştirir veya fiiliyata döker, o zaman eylem hayat bulur ve varlık alanına taşınmış olur. Bu nedenle olsa gerek ki, Thomas Reid, eyleme özgürlüğünü veya özgürce eylemeyi “insanın iradesinin belirlemeleri üzerine yöneltilen güç olarak tanımlar.¹ Yani eylemde rasyonel öngörü/plan/proje, irade kullanımı ve bu ikisini gerçekleştirecek zihinsel ve bedensel güç kullanımı esastır.

İşte bu niteliklere yetkin ve etkin şekilde sadece insan sahip olduğu için zihinsel, ruhsal, fiziksel, ve zihinsel+ruhsal+fiziksel eylemler yalnızca insana aittir. Diğer varlıkların ki ise içgüdüsel, dürtüsel, refleksi ve mekanik olup edim, hareket ve davranış diye adlandırılır. Nitekim ileride göreceğimiz üzere, İlahi müdahale (ruh üfleme, ruhlama, fitrat formatı atılma) sonucu “homo skeptikus” (merak ve şüphe edip bilmek isteyen insan) veya model “homo Muslimus” (Müslüman insan) olmadan önce insan “homo animalus” (beşer, hayvansı insan) olup diğer canlılar gibi hareket edip, edimlerde bulunup, içgüdüsel, dürtüsel, refleksi ve mekaniksel davranmaktaydı.

Ayrıca eylemin özgün ve özgür karakterde olması eyleyenin kendiliği ve kişiliği hakkında ipuçları verdiği gibi dünyagörüşü ve iş tarzı hakkında da bilgi verir. Bir bakıma kişi eylemleri vasıtasıyla konuşur, iletişim ve etkileşimde bulunur. Yani, kişi eylemde bulunduğu sürece varlıkta aktif olarak vardır. Aksi durumda pasif olarak var olacaktır. Yine eylemin sonucundan eyleyen özne sorumludur. Yani eylemin yerine göre, vicdani, ahlakı, dini, hukuki, sosyal ve kültürel yaptırımları vardır. Eylemler eyleyenin niyetine göre olumlu veya olumsuz, iyi veya kötü, güzel veya çirkin, doğru veya yanlış diye nitelenebilir. İşte bu yüzden denir ki, “eyliyorsan söyle; söylüyorsan eyle”. Eylem her ne kadar yapısı itibarıyla kişisel karakterli ola-

* Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi. m.acikoz@alparslan.edu.tr

¹ Reid, Thomas. *Essays on the Active Powers of Human Mind*. int. by Brody B. M. I. T, 1969. 57.

rak gözükse de aslında sonuçları hem kişiyi hem de sosyal ve kültürel çevresini olumlu olumsuz etkiler. Eylemin sonucu kişiyi bağladığı gibi, bazen kişiyi sosyal çevresini, mensubu olduğu topluluğu, toplumu, kültürü, devleti, ülkeyi, kimliği de bağlar. Bu durumun en çarpıcı tezahürleri çoğunlukla eğitim, siyaset, uluslar arası ilişkiler, hukuk, din vesair temsil ve lider makamındaki model kişilerde gözlemlenir.

Biz bu “eleştiri kültürü” ve “tahammül ahlakı” iki bileşik ifadesini yukarıda genel çerçevesini çizdiğimiz eylemsel yapı ve yönlerinin antropo-filozofik çerçeveli meta-ontik eksende evvelen genelde dinde sonra özelde Kur'an'da nasıl tezahür ettiğini inceleyip homo Muslimus modeli örneğinde kendimizce sonuçsal bir dizi öneride bulunacağız. İncelememiz boyunca “Tümcü Hikmeti Metodik Yaklaşımı” (“THMY = İlim + Din + Sanat + Felsefe”) esas alıp kullanacağız. İncelememizin içeriksel çerçevesi şöyle olacaktır: I. Birleşik Eylem Türü ve Konusu Olarak Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı; II. Dinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakının Yeri, Önemi ve İşlevi; III. Kur'an'da Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakının Yeri, Önemi ve İşlevi; III.1. Antropo-Filozofik Çerçevesi Meta-Ontik Temel: Eylem Öznesi/Eyleyen Olarak Homo Muslimus; III.2. Homo Muslimus ve Eleştiri Kültürü - Tahammül Ahlakı İlişkisi; IV. Eleştirinin Kültürleşmesi ve Tahammülün Ahlaklaşmasında Eldeki İmkan: Homo Muslimus Modellemesi; ve Sonuç.

1. BİRLEŞİK EYLEM TÜRÜ VE KONUSU OLARAK ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ VE TAHAMMÜL AHLAKI

Biz olgusal seviyede “eleştiri kültürü” ve “tahammül ahlakı” kompleks veya karma eylemleriyle, münazara, münakaşa, tartışma, fikir alışverişinde, bilir kişilik, sorgulama, değerlendirme, yargulama, yorumlama, inceleme, araştırma, görüş beyan etme, fikirlerin diyalektiği ve müsademe-i efkar gibi olaylarda yüzleşiriz. Bu olay ve eylemlerin sıklıkla görüldüğü iki genel bilgi ve uygulama alanı vardır. Bunlar felsefe ve bilim alanlarıdır. Bu olgular olmadan bilim özellikle de felsefe yapılamadığı gibi hiçbir konuda da zihinsel kurgulama ve spekülasyon yapılamaz. Bunlar hangi alanlarda olursa olsun bilgiye ulaşma ve elde etme faaliyetinde genel düşünme fiilinin olmazsa olmaz varlıktalık kalıpları hatta oyun ve nümayiş sahneleridir.²

Ayrıca düşünme fiili, tümcü hikmeti metodik anlayış ve uygulamanın motoru/lokomotifidir ki, bilim, din, sanat ve felsefe katarını taşır. Varlığın insanoğlunca ulaşılabilen bilgisi teorik ve uygulamalı seviyelerde bu vagonlarda taşınarak kültür ve medeniyet oluşumuna olmazsa olmaz katkı sağlarlar. Bunlar olmadan insanoğlu ne bir mefkûre ne bir hümanizm ne de bir kültür ve medeniyet ortaya koyabilir.³ Öyleyse bir toplumda eleştiri kültürü ve tahammül ahlakının varlığı bize o toplu-

² Hume, David. *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. sec. viii, third ed. by P. H. Nidditch. Oxford, 1975.

³ Küyel, Mubahat Türker. “İleri Dil’ ve ‘Dil Transferi’ Üzerine Ön Düşünceler”. *Bilim ve Kültür Dili* Olarak Türkçe. Hazırlayan TTK. Ankara: TTK Basımevi, 1978. Ss: 97-180.

mun özelde hem teorik hem de uygulamada bilgi, bilim, din, sanat, felsefe de; ve genel de sistematik bütüncül uygulamada ise mefkure, kültür ve medeniyette o toplumun ulaştığı seviyeyi gösterir. Bugün bu yüzden, her ne kadar manüpülâtif olumsuz şer beyin ve eller tarafından ortaya atılmış olsa da, açık ve kapalı toplumlardan söz edilmektedir. Zaten insanın fitri donanımı da bunu gerektirmektedir.

Nitekim eleştiri kültürü ve tahammül ahlakı olgularının tarihsel arka planına onto-epistemik ve meta-ontik zeminde antropo-filozofi perspektifinden bakıldığında iptidai başlangıç noktasının homo sapiens'in ilahi bir müdahale sonucu homo skeptikus'a evrilmesi olduğu anlaşılır. Bu süreçte evrilmekten önce insan külliyyen homo animalus (beşer) donanımlı olup bu yönde hareket edip içgüdüsel davranmaktaydı. Şimdi de yer yer öyle davranmakta ama akli araçsallaştırma farkıyla zihinsel, ruhsal ve fiziksel ileri adım atmaktadır. Yani, Hume'un dediği gibi, "akıl bir rehber olmayıp insanın tutkularının, içgüdülerinin, arzularının kölesi veya hizmetçisi olarak kullanılmaktadır".⁴ Bu indirgemeci bireysel davranış veya eylem anlayış ve uygulamasının toplumsal alana yansıtılması insanın biyolojik ve biyososyolojik durumunda gözlemlendiği gibi sosyal Darwinizm vasıtasıyla sağlanmaktadır.⁵ İleride bu ilahi evrimenin nasıl ve niçinliği üzerine Kur'ani çerçevede özelleşerek dini bağlamını açıklayacağız.

Şimdi ise eleştiri kültürü ve tahammül ahlakı birleşik ifadelerinin genel olarak kavramsal açılımını yaparak içeriksel ve işlevsel çerçevesini belirlemeye çalışalım. Şöyle ki: Eleştirel düşünce veya onun kültürleşmiş hali olan eleştiri kültürü ifadesi sonuçsal bir eyleme veya eylem zincirlerine karşılık gelir, yani herhangi bir konudaki önceden ortaya konan düşünme eylem (i) lerinin sonucudur. Yani eleştiri öncesinde bir eleştiri konusu/nesnesi ön eylem olmalı ki hemen akabinde bu eyleme ilişkin eleştiri eylemi gerçekleştirilebilsin. Bizce ileri sürülen herhangi bir tez veya eylemlere dair yapılan (olumlu veya olumsuz) eleştiri süreklilik arz edip adeta konvensiyonel alışkanlığa dönüşme haline de eleştiri kültürü denir. Aynı şekilde tahammül ahlakı da bu bağlamda düşünme eyleminin sonucuna sorumluluk ve vicdan bilinciyle verilen veya gösterilen karşı cevabi (ahlaki veya ahlak donanımlı) eylemdir.

Bizim inceleme alanımız dikkate alındığında din alanındaki düşünme eylemlerine koşut ortaya çıkan veya karşı sergilenen eleştiri ve tahammül eylemlerine özel vurgu yapılacaktır ki bu vurgunun bir sonraki alt başlıkta açıklamasını yapmaya çalışacağız. Öte yandan, evvelen belirtilmesi gereken hususlardan biri şudur: İnsani bir etkileşim veya iletişim ortamında kişi veya kişiler tarafından ileri sürülen düşünsel bir sav olacak ki ona karşı yine öteki muhatap kişi veya kişiler tarafından düşünsel bir eleştirel (yapıcı veya yıkıcı) karşı sav ileri sürülebilir. İşte böyle bir ortama, sürece ve uygulamaya karşı sürekli veya sürdürülebilir bir şekilde taham-

⁴ Hume, *a. g. e.* section viii.

⁵ Campbell, Neil & Reece, Jane. *Biyoloji. Çevirenler (Editörler) E. Gündüz v.dğr.*, 6. Bası, Ankara: Palme Yayınları, 2008.

mül ve hoşgörü tutumunu, tavrını, vicdanını, hareketini, edimini, eylemini sergilemeye de tahammül denilir. Tahammülün genel ortak kanı veya sağduyu çerçevesinde sorumluluk bilinciyle vicdani ilkesel sürdürülebilir örnek eylem haline dönüşürülmesine ise tahammül ahlakı denir.

2. DİNDE ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ VE TAHAMMÜL AHLAKININ YERİ, ÖNEMİ VE İŞLEVİ

Eleştiri kültürü ve tahammül ahlakı olgusal/eylemsel bileşik ifadelerinin çok yönlü ve işlevi, birbirlerini çift taraflı gerektirmeli eylemsel yapılarını eylem felsefi bağlamında çok genel çerçevede takdimini yaptık. Bu takdimi din alanı bağlamında yeniden formülüle edelim. Şöyle ki inkâra veya inanca/imana dair gelenek-selleşip kültür parçası haline gelen olumlu veya olumsuz, yıkıcı veya yapıcı eleştirilere bir aydın inanan veya inanmayan bir homo skeptikus (şüpheci insan) olarak akli, iradi, vicdani, ruhi ve bedeni çerçevede daimi surette açık olup tahammül etme sürdürülebilir ilkesel durumuna hoşgörü ahlakı diyebiliriz.

Biraz daha açacak olursak: Bir şeyin, olayın, edimin, hareketin, davranışın, eylemin kültür ve ahlak haline dönüşmesi için bu şeylerin kişi veya kişiler tarafından benimsenerek içselleştirilip ilkelere bağlanarak belli zaman ve mekânda sürekli şekilde tekrarlanıp adeta alışkanlık veya refleks durumuna evrilmesi gerekir. Ancak böyle bir durumda eleştiri kültürü ve tahammül ahlakından söz edilebilir. Bu nedenle, bir yerde eleştiri kültürü varsa orada aynı zamanda tahammül ahlakı var demektir. Aynı şekilde bir yerde tahammül ahlakı varsa, orada doğal olarak eleştiri kültürü var demektir. Yani bunların biri olmadan diğeri olamaz ve bu çift taraflı gerektirme yönleriyle birbirlerinin sağlaması olup yine birbirlerinin yeter sebepleridir.

Şimdi “eleştiri kültürü” ve “tahammül ahlakı” bileşke anlam ifadelerinin din alanındaki tezahürünü inceleyelim. Bu da ancak: “Bu birbirlerini zorunlu olarak çift taraflı gerektirmeli iki ardaşık olgusal eylemin dini bilgi nazariye ve ameliye düzlemindeki kavramsal, ilkesel, metot ve yaklaşımların oluşturduğu dini literatür ve dokusunda ne kadar bir yere, öneme, işleve ve etkiye sahiptir?” sorusuna verilen cevaba koştur anlam kazanır. Din hem teorik hem de uygulamalı seviyelerde hem bireysel hem de toplumsal özellik gösterir. Yani eylemin sonucunun kişiyi bağlayıcılığının diğer eylemlerde de geçerli olmasına rağmen özellikle din referanslı bir eylemin sonucu kişiyi bağladığı gibi o dine (dini anlayışa, görüşe, bakış açısına, söyleme ve eyleme) mensup olan kişileri de bağlayıp sorumlu kılar.

Diğer taraftan, işte birde bu yönüyle denilebilir ki, din mensubiyeti, dindarlar için aynı zamanda bir sorumluluk esaslı temsil makamı ve konumudur. Yaygın biçimiyle (ki bu yaygın anlayışa sorumluluk ve temsil bilinci taşıyan veya taşımayan dindarlar dini koruma ve kollama adına zemin hazırlarlar) din alanı genelde dogmacı inanışlar ve uygulamalar (ritüeller) alanı olarak takdim edilir. Bu takdime göre dini bilgi dogmacı karakterlidir ve sorgulamaya, incelemeye ve araştırmaya açık değildir. Bu yüzden “dini bilgi sığ ve dar alan bilgisi olup yeniliğe, gelişime, eleştiri-

ye açık ve uygun bir alan değildir” denir. Yani, özce ve basitçe din, kabul (inanç, iman) ve ret (inanmama, inkâr), ve inandığını yaşama ve yaşatma alanıdır. Dolayısıyla dini pasif veya aktif aktörler de (dindarlar, inananlar da) bilgi nazariye ve ameliye alanlarında bu karaktere sahiptirler.

Buradaki cevaplanması gereken en önemli soru şu: “Böyle bir alan ve dokuda eleştiri kültürü ve tahammül ahlaki kendine nasıl bir yer bulup teorik ve uygulamalı seviyelerde hayatîyet kazanır?” Öncelikle belirtmek gerekir ki, bu takdim kısmen doğruluk payı içermesine rağmen yanlıştır. Bu kısmi doğrulukta genele yayılıp dinin bütününe özellikle semavi dinlere şamil edilemez. Genelleme durumunda ise: Her ne kadar manüpülâtif alanda (hangi seviyeden olursa olsun, çoğu din adamları ve dindarlarından bilinçli bilinçsiz katkılarıyla) bu olumsuz takdim hep ön plana çıkarılsa da, gerçek din olgusuna ve yapısına ciddi bir biçimde haksızlık yapılmış olur.⁶

Genel anlamda “din” denilince akla her türlü inanç sistemi gelse de, biz bu genel takdimde araştırma konumuz bağlamı olarak “semavi dinler”i esas alacağız. Yani “dinde eleştiri kültürü ve tahammül ahlaki” derken “din” ifadesinden biz “semavi dinler”i anlayacağız ve incelememizi bu zeminde gerçekleştireceğiz. Bize göre, semavi dinler dışı diğer inanç sistemleri büyük bir çoğunlukla semavi dinlerin ilgili zaman ve mekâna koşut sapmaları, başkalaşimleri ve değişimleridir. Böyle olmayan inanç sistemleri ise, insanın fıtrî inanma düşünce ve duygusunun değişik zaman ve mekânlardaki tezahürlerdir. Belli çevrelerce hemen hemen insanlık tarihinin her döneminde semavi dinler he ne kadar radikal bir şekilde zıtlaştırılıp ayrıştırılırsa da gerçekte hem köken, hem içerik omurgası hem ana ilkeler hem de işlev açısından benzerlik hatta aynılık gösterirler.

Nitekim, bundan sonraki bölüm başlığının içeriğinde göreceğimiz üzere, bütün semavi dinlere Yaratıcının verdiği isim İslâm’dır. Yani ilk homo skeptikus/Muslimus (şüpheli Müslüman insan) olan Hz. Âdem’den başlayıp Nuh, İbrahim, Yakup, Musa, İsa üzerinden geçerek son göksel elçi ve homo Muslimus olan Hz. Muhammed’e ulaşıp günümüze kadar gelen süreçte gelip geçen kesin sayıyı bilmemekle beraber on binlerce peygamber temelde hep aynı İslâm mesajını söylem ve eylemleri vasıtasıyla aktarmışlardır. Doğal olarak elçilerin İlahî söylem ve uygulama içerikleri gönderilen toplumun zaman ve mekân şartlarına hatta kültürel durumlarına göre ikincileyin ve üçüncüleyin konular ve detaylarında farklılıklar göstermektedirler.

Bilinen bilinmeyen irili ufaklı semavi dinlerin yanı sıra bugün gerçekte güncellik ve geçerliliğini yitirmiş olmasına rağmen sistemleşip çeşitli yorum mezheplerine sahip olan Yahudilik ve Hıristiyanlık bu tarihsel sürecin doğal parçasıdır. İnsanlık tarihinde inanç veya din adına her ne varsa tıpkı insan uydurması ve kurmacası

⁶ Bu konunun kapsamlı bir tartışması için bkz. Tüzer, Abdullatif. Edt. *Dinin Kaderi (Çağdaş Sorunların Kıskacında Din)*. Ankara: Elis Yayınları 111, 2017.

olan semavi olmayan insan ürünü diğer dinlerde görüldüğü gibi, gerçekte hepsi gönderilen göksel elçilerin yaşam öğretileri ve sözel-yazal bildirgelerin (Sayfaların, Kitapların) değiştirilmiş, yozlaştırılmış, kişiselleştirilmiş, gruplaştırılmış ve külliyen dünyevileştirilmiş veya uhrevileştirilmiş, mitleştirilmiş şekillerinden başka bir şey değildir. Çünkü dinler tarihi, kültür ve uygarlık tarihleri, antropoloji, paleoantropoloji, etnoloji gibi bilim dalları verilerine göre her insan topluluğu veya toplumlarında farklı biçim, renk, tonaj ve karakterde gözlemlenseler de insanın fitri (doğasına, ruhlanma) üst yapısına ait kavram ve ilkelere rastlamaktayız.

Örneğin Yaratıcı, iyilik - kötülük, doğru - yanlış, adalet - zulüm, sevgi - nefret, hoşgörü - sabit fikirlilik, yardım - menfaat, diğergamlık - bencillik, paylaşım - tefecilik, bilen - cahil, emek, saygı, hoşgörü gibi kavramlarını yanı sıra Hz. Musa'ya iletilen on emir veya ilke bu durumun tipik örneklerinden bir kısmını oluşturur. Ayrıca Buda, Zaratustra, Pithagoras, Konfüçyüs, Sokrates, Platon, Aristo gibi düşünce tarihinin, bizim ifademizle akıl hamaliyeliği tarihinin, büyük düşünürlerin görüşlerini oluşturan temel kavram ve ilkeleri bu bağlamda örnekler olarak verebiliriz. Bütün bu ve diğer örnekler hemen hemen her kültür ve uygarlık çevrelerinde rastlanan "akıldan akıla yol vardır" sözünü ispatlar durumdadırlar.

Yine bütün bu sağduyucu ortak düşünce, duygu ve ifadeler "Musademe-i efkârdan barika-i hakikat doğar - Fikirlerin çatışmasından hakikat doğar" yargısını doğrulamaktadır. Fakat fikirlerin karşılaştırması, çarpışması veya çatıştırılması (fikirlerin diyalektiği) için öncelikle fikir (tez) sahibi insanların birbirlerini dinleyip anlamaları gerekir. Bunun içinde evvelen karşı fikirlere ve eleştiriye açık olup birbirlerinin fikir ve eleştirilerine tahammül edip birbirlerini hoşgörmeleri böylece de hep birlikte sağduyu ile ortak faydaya, kazanca ve en önemlisi hakikate ulaşmaları beklenir.

Musademe-i efkâr veya fikirlerin diyalektiği varlığa ilişkin düşünce ve söz (sözel veya yazal kavramlaştırma) olmadan varlığın kendisi, önemi ve işlevine dair bilgilerin tartışması yapılmadan gerçekleştirilemez. Öyleyse "önce söz olmalı ve tabii o sözü söyleyen ister insan ister insanüstü aşkın bir varlık Yaratıcı (sözü "kun"- "ol"- "be") olsun bir söz ve emir ehli düşünen, fikir, amaç, plan, proje, vizyon ve misyon sahibi olmalı" tespitinin kozmo-teoloji, "kuniyat" ("beology") veya "meta-ontoloji" zemininde İslam dini çerçevesinde İslamoğlu'nun (2014) açıklamasıyla ifade edecek olursak:

"Varlık, Allah konuşunca var oldu. Tarih, o konuşunca başladı. Beşere ruh, Onun dilini anlasın diye üflendi. O ruhla birlikte irade, akıl ve nutk O'nun kelamı muhatabını bulsun diye verildi. Ve "beşer", O'nu anlamak için "insan" oldu. Varlığı kelim ile başlatan, insanın serüvenini de kelim ile başlattı. Hak ve sorumluluk verdiği insana, hak ve sorumluluklarını nasıl kullanacağını vahiyle öğretti. Tarihin eksenine kelamı yerleştirdi. İnsana vahiyle yol gösterdi. Hayatı inşa etsin diye in-

sanı dünyanın “kalfası” (halifesi) yaptı. Bu kalfa işini yapsın diye insanı vahiyle eğitti.”⁷

Alıntıdan anlaşılın o ki, semavi dinlerin (İslam'ın) menşei, yapısı, kavramları ve ilkeleri dikkate alındığında lanse edilenin aksine din birer özgür seçim alanı (inanma veya inanmama, iman etme veya iman etmeme, kabul veya ret durumlarında) olduğu gibi aynı zamanda tam da bu nedenle de sorumluluk alanıdır. Öte yandan, haklı olarak sorulabilir: “Peki, inananlar arasındaki din, mezhep, soy sop, menfaat savaşlarını görmezden mi geleceğiz?”, “Yoksa tarih bize bunca savaşlara rağmen yalanı söyleyip bizi yanıltıyor mu?”, “Yoksa tarihe yalanı manüpülasyon yapma adına insan mı söylettiriyor?” Basit, yalın ve doğru bir akıl yürütme ile “ister zihinsel, ister sözel, ister yazal, ister psikolojik, ister fiziksel nitelikte veya alanda sergilensin savaşın olduğu yerde eleştiri kültürü ve tahammül ahlaki yoktur” genelmesini ne yapacağız.

3. KUR'AN'DA “ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ” VE “TAHAMMÜL AHLAKI”NIN YERİ, ÖNEMİ VE İŞLEVİ

Yukarıdaki soru ve tespite dair Kur'anî çerçevede sonuç eksenli verebileceği-miz en kısa ve özlü cevap şudur: Çünkü lafız-mana-hakikat üçlüsünün birlikteliği ve dengesi akıl ve fikir tacirleri tarafından bozularak kişisel, toplumsal, bölgesel, küresel ve hatta evrensel seviyelerde sistemli manüpülasyonlara kapı aralandı.⁸ Bu “lafız-mana-hakikat” üçlüsünün yozlaşma hatta yokolma kapısının aralanması ve günümüzde sonuna kadar açılması çağdaş epistemolojik çerçevesini “İmajoloji” disiplini adlı eseri ile Öztürk (2013) hem teorik kurgusal hem pratik uygulamalı seviyelerde çizip çok yönlü olarak tartışmıştır. Kur'anî teknik bağlamda ise, Bilgin (2018), “Kur'an'ı Tanımak: Tarih-Dil-Yorum” adlı eserinde kitabının amaç ve muh-teva takdimini yaparken bize de şu satırlarla bir açılım oluştur:

“Bu çalışma, ulûmu'l-Kur'an perspektifinden Kur'an'ı tanıtmayı amaçlamaktadır. Kur'an'ı anlamının onu tanımaktan kısmen farklı olduğunu düşünüyoruz. Kur'an'ı tanımak, daha çok onunla ilgili bilgilere sahip olmayı çağrıştırmaktadır. Bu bilgileri kabaca tarih, dil ve yorum şeklinde başlıklandırmak mümkündür. Tarih başlığı, Kur'an'ın ilk vahiyden kitap halini alıncaya kadar tabi tutulduğu işlemleri ele alır: Ezberlenmesi, yazılması, toplatılması, çoğaltılması gibi... Dil başlığı Kur'an'ın, mesajını iletmede ve kendini ifade etmede kullandığı dilsel imkânları ve unsurları konu edinir: Hakikat-mecaz, muhkem-müteşabih gibi... Yorum başlığı ise Kur'an'ı yorumlamak için bilinmesi gereken ilimleri ve tarihten günümüze bu amaçla oluşan yorum yöntemlerini konu edinir: Nesh, sebab-i nüzül, rivayet, dira-

⁷ İslamoğlu, Mustafa. *Tabiat ve Kur'an Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2016. Giriş ve I. Bölüm, s; 165.

⁸ İslamoğlu, a. g. e., xiii

yet gibi... Bu tür bilgilerin Kur'an'ı anlamaktan ziyade onu tanımaya yönelik olduğunu düşünüyoruz.”⁹

Diğer taraftan, yukarıdaki sorulara Kur'an-ı Kerim birkaç şekilde içerik ve işlevi ile cevap verir. Şöyle ki, fikir ve söz diyalektiğini musademe-i efkâr uygulamasında en yetkin şekilde gerçekleştiren düşünen ve düşündüren, eleştiren, öğüt verip inşa ederek dönüştüren söz (kelam) ehli özne Kur'an, kendini akıl sahiplerine, akıl edenlere, düşünenlere, tartıp ölçüp biçenlere, vicdan ve ızan sahibi olanlara, gözü, gönlü, kulağı açık olanlara, ders ve ibret alanlara, gezip görenlere, bilgi ve tecrübe sahiplerine, bir ışık, şifa, rahmet, hayır, öğüt, adil ayrıştırıcı, rehber, rakipten en güzel söz olarak takdim eder. Muhatap kitlesi bütün insanlar ve bunlar için yukarıda aklın değişik türlerini sergileyenlerdir. Kur'an'ın kendini bir öğüt, bir uyarı, bir yol gösterici rehber olarak sunması kabul ve ret etme durumlarına da muhatap olmasına karşılık geliyor. Yani, Kur'an kendini belli konularda tez olarak ortaya koyarken veya ileri sürerken muhatabını adeta onama veya inkâra açık pozisyonu ile özgür bırakıyor.

Yine Hz. Kur'an, kendi pozisyonunu da temellendirerek hatta yaşanmışlıklardan rasyonel çerçevede örneklendirerek sunuyor. Bu yönüyle de hem meydan okuyucu hem de ileri sürdüğü tezlerde iddialı ve ısrarcı oluyor. Muhatabına kabul veya ret, inkâr veya onama seçim özgürlüğünü tanıırken seçimlerinin sonucuna da katlanacaklarına dair muhataplarını uyarıyor. Bu yönüyle de eleştiriye açık olduğunu gösterdiği gibi, muhatabının olumsuz yaklaşım ve eylemlerine karşı da tahammüllü oluyor. Fakat bu eleştiriye açıklık ve tahammül onun kendi pozisyonunu ısrarla muhkemleştirmesi ve muhatabını tekrar tekrar uyarmasına engel olmuyor. Çünkü aktif bir özne olarak Hz. Kur'an'nın görevi ve işlevi muhatabını inşa edip dönüştürmektir.

Böylece de bir eleştiri kültürü ve tahammül ahlakı oluşturduğu gibi bu kültür ve ahlaka dair örnekler veya modeller sergiliyor. Yani kendisi bir özne olarak muhatabını kendine konu edinip inşa ediyor. Hatta nesnesini veya konusunu inşa ederken defaatle kendisi de adalet, ahlak ve tevhidi bilgilendirme çerçevesinde tarihteki geçmiş örnekleri de söz konusu ederek model inşalar oluşturuyor. Mesaj, ileti, durum, haber, uyarı, rapor, öneri, tespit veya bildirim konularına göre, Kur'an bazen önce durum tespiti yapıyor sonra kendi durumunu, yani bakış açısını, fikrini, söylemi ve eylemini ortaya koyuyor, bazen de zıttını yapıyor. Kendisi tezinin lehine argümanlar ve deliller ileri sürerken muhatabına eğer yapabilirse karşı argümanları ve delilleriyle gelmesi için açık çağrıda bulunuyor. Hatta bazen muhataplarının muhtemel karşı argümanlarını onların adına kendisi sıralıyor. Bunu yapmakla bir nevi adil ayrıştırıcılık, hakkaniyetlik hatta empati modeli oluşturuyor. Yani “fikirlerin diyalektiği”ni “musademe-i efkâr” Kur'an'ı uygulamasından geçirerek eleştirel düşünce veya eleştiri kültürü ve eleştirel düşünceye tahammül ahlakını oluşturuyor.

⁹ Bilgin, Abdulcelil. *Kur'an'ı Tanımak: Tarih-Dil-Yorum*. Ankara: Araştırma Yayınları. 2018, Takdim.

Burada şu hususun özellikle altının çizilmesi gerekir. İnsan için yapısı ve donanımı gereği her mutlak bilgiye ve mükemmele ulaşmak, her mutlak eleştiriye açık olmak, her mutlak düşünce ve eleştiriye mutlak sabır/tahammül/hoşgörü göstermek, herkesle fikirlerin diyalektiğini mutlak bir şekilde musademe-i efkâr uygulamasından geçirmek mümkün değildir. Tıpkı gökkuşağı, mozaik ve yap-boz örneklerinde ve “kesrette vahdet, vahdette kesret” ilkesinde olduğu gibi, farklılık, birliktelik, aynı yerindelik/düzlemde ve birlikte varoluş/varlıktalık dikkate alındığında zenginliktir. Diğer türlü ise, farklılıklar kargaşa, kaos, kavga, çatışma ve savaşa evrilirler. Nitekim günümüzde maalesef daha çok bu ikinci olumsuz durum geçerli olmaktadır.

Yine Kur’an’a dönecek olursak, o, semavi dinlerin son ilkesel bildirge kutsal Kitabı olarak bütün bilinen-bilinmeyen, büyük-küçük semavi dinlerin İslam genel semsiyesi altında toplandığını bildirir. Çünkü İslam, bir bilinç, bir özgür irade ile seçim yapıp bulunduğu durumu terk ederek teslim olma, boyun eğme, itaat etme, kabullenme, sığınma, teslim olup bir şeye bağlanarak, sulha veya barışa girerek, kendini kayıtlı olarak hayra, iyiliğe, huzura, dinginliğe, güvene ve emanete, selamete aldırma diye tanımlanabilir. Müslüman insan (homo Muslimus) bir bilinç, öngörü, soruşturma, araştırma, düşünme sonucunda özgür iradesi ile teslim olmayı, sığınmayı, kendini emanete aldırılmayı seçen ve bu seçimi de uygulamaya yani eyleme döken kişidir. Bilinçsiz, öngörüsüz, sorgulamasız, araştırmaz, bilgisiz bir teslimiyet düşünce ve uygulamasının İslam inanç sisteminde pek karşılığı yoktur. Bu nedenle, Kur’an, Müslüman olduklarını söyleyen bedevilere:

“Bedeviler “İnandık” dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama “Boyun eğdik” deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi. Eğer Allah’a ve elçisine itaat ederseniz, Allah işlerinizden hiçbir şeyi eksiltmez. Çünkü Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.”¹⁰

Bu uyarının o zamanki vasattaki muhatapları Esed oğulları olduğu belirtilir. Şöyle ki: “Esed oğullarından bir topluluk, bir kıtlık senesinde Medine’ye gelerek iman ettiklerini söylemişler ve Hz. Peygamber’e “Sana yüklerimiz ve ailelerimizle geldik. Seninle falan kabile gibi savaşmadık” demişler, sadaka istemişlerdi. Ayet onların bu durumunu tahlil ederek, onların kalpten tasdik etmediklerini, sadece dilden teslimiyetlerini belirttiklerini ifade etmektedir.” der. Oysa Esed oğulları, daha ücreti tam olarak ödemedi karşılığını almak istemişlerdi. İslam inanç ve iman sisteminde geçerli olan alışveriş usulü “selem alışverişi” (“Esleme fi’l bey”) yapma usulüdür. Yani, “selem alışverişi yapmak”: “Bir malın bedelini önce (peşin) verip, malı belirli bir süre sonra alma” uygulamasıdır. Peşinen imanla teslim olup iman ve teslimiyetin gereği olan dini vazife ve vecibelerini dünyada yerine getirerek ahrette karşılık olarak cenneti almaktır. Buradaki cennet ödülü ötelenmiş bir ödüldür. Nitekim başka bir ayet, bu bağlamda şöyle der:

¹⁰ el-Hucurat: 49/14

“Allah müminlerden, mallarını ve canlarını, kendilerine (verilecek) cennet karşılığında satın almıştır. Çünkü onlar Allah yolunda savaşır, öldürürler, ölürler. (Bu), Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da Allah üzerine hak bir vaaddir. Allah'tan daha çok sözünü yerine getiren kim vardır! O halde O'nunla yapmış olduğunuz bu alışverişinizden dolayı sevinin. İşte bu, (gerçekten) büyük kazançtır.”¹¹

Ayetin iniş sebebi olarak şu olay nakledilir: “Mekke'de Akabe biatı sırasında, ensardan 70 kişi Resulullah'a biat ederlerken, içlerinden Abdullah b. Revaha, “Ya Resulullah! Rabbin ve senin için şartların nedir?” demişti. Resulullah buyurdu ki: (Rabbim için şartım O'na ibadet etmeniz, O'na hiçbir eş tutmamanızdır; kendi hakkımdaki şartım da canlarınızı ve mallarınızı nasıl müdafaa ediyorsanız beni de öyle savunmanızdır. Tekrar soruldu: “Böyle yaparsak bize ne vardır?” Resulullah “Cennet vardır” diye cevap verdi. Onlar da “Ne karlı alışveriş! Bundan ne döneriz, ne dönülmesini isteriz” dediler. İşte yukarıdaki ayet bunlar hakkında nazil oldu.” Lakin ayetin hükmü genel olup bütün insanlığı kapsar. Zaten sonraki ayet “selem alışverişi”nin amale (eyleme) bağlı olduğunu yani, önce ödeme (teorik ve uygulamalı) eylem veya amel sonra vakti zamanı geldiğinde karşılığın (Yaratıcının rızası ve cennetin) verilmesi ilke ve uygulamasını homo Muslimusca (Müslüman insanca) eylem veya amel türlerini sayarak şöylece belirtir:

“(Bu alışveriş yapanlar), tevbe edenler, ibadet edenler, hamedenler, oruç tutanlar, rükû edenler, secde edenler, iyiliği emredip kötülükten alıkoyanlar ve Allah'ın sınırlarını koruyanlardır. O müminleri müjdele!”¹²

Öte yandan, ister semavi dinler dışı insan kurgusu dinler, ister semavi dinlerden sapma sonucu oluşan beşeri dinler, ister semavi dinlerin kendisi olsun hemen hemen bütün dinlerin öğretisi ve uygulama merkezinde yaratan, evrene ve insana hükmeden bir Yaratıcı veya bin yaratıcı vardır. İnsanın Yaratıcısı veya yaratıcıları ile olan iletişim ve etkileşiminde sergilenen çeşitli zihni ve ruhu anlayış, yaklaşım ve bedeni uygulamalar vardır. İslam dini söz konusu olduğunda Kur'an çarpıcı bir şekilde insan ile Yaratıcısı arasındaki bu iletişim ve etkileşimi insan da eleştiri/eleştirel (düşünce) kültürü ve buna koşut oluşması beklenen tahammül ahlakının beklenen biçimde oluşmaması hatta egoizme, merdi Kiptiliğe, ucuz ve ilkesiz faydacılığa evrilmesini şöylece ifade eder:

“16. De ki: Siz dininizi Allah'a mı öğretiyorsunuz? Oysa Allah göklerde olanları da bilir, yerde olanları da. Allah her şeyi hakkıyla bilendir. 17. Onlar İslâm'a girdikleri için seni minnet altına sokuyorlar. De ki: Müslümanlığınızı benim başıma kakmayın. Eğer doğru kimselerseniz bilirsiniz ki, sizi imana erdirdiği için asıl Allah size lütufta bulunmuştur.”¹³

¹¹ et-Tevbe: 9/111

¹² et-Tevbe: 9/112

¹³ el-Hucurat: 49/16-17

Görüldüğü üzere, insan, kendinin özgünlük ve özgürlük kaynağı olan ilahi ruhlanması veya fitrat biçimlemesi gereği verilen akıl, irade ve vicdan üçlü lojistiğini istediği şekilde özgün ve özgürce kullanarak Yaratıcısına akıl vermekte ve adeta gökyüzünü şimdilik bilmiyorum ama yeryüzünde işler böyle yürümekte demek, hatta yeryüzünün sahibi benim düşüncesi ve uygulamasıyla kendince Yaratıcıya meydan okuyabilmektedir. İşte çok genel olarak materyalist ve spiritualist pozitifizmin, ateizmin, tanrısızlığın ve laikliğin anlayış ve uygulaması bu ilkesel düşünceden kaynaklanmaktadır diyebiliriz. Yani insan Yaratıcısının kendisine verdiği değeri ve özgürlüğü insan olarak kendisine yakıştıramamaktadır. Yakıştırdığında da adeta kendisini yaratıcısı yerine koymakta ve O'na akıl vermeye kalkışmaktadır. Daha ötesinde ise militarist bir tanrıtanımaç çerçevede ifade edilecek olursa: “Yaratıcı veya Tanrı diye bir şey eğer illa olacaksa doğanın veya kendinin ancak tanrı olabileceğini insan söylemektedir”. Bu tespitimizin geçerliliğini yine Kur'an'ın rehberliğine ve bilirkişiliğine başvurarak kontrol edebiliriz:

“Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tâğutu reddedip Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapılmıştır. Allah işitir ve bilir.”¹⁴

Ayetin açık muhtevasından da anlaşılacağı gibi, İslam dini muhatabına zorlamaksızın, dayatmaksızın, direktmaksızın doğruyu yanlış, iyiyi kötüyü, güzeli ve çirkini ortaya getirip açıklayarak dini tebliğ etmekte kişi ister inanmakta ister inanmamakta serbest veya özgür kalmaktadır. Çünkü insan, akıl, irade ve vicdan sahibidir. Bu yetileri de yerli yerince doğruca kullanması gerekir. Nitekim ayetin açıklamasında da belirtildiği gibi, “Kur'an'ın açıklamalarıyla doğru eğriden ayırt edilir hale gelmiştir. Bu irşadın ışığında İslam'a ilk adımı atmak, hür iradeleriyle insanlara aittir.”

Diğer taraftan her iradi ve özgürce yapılan eylem sonucundan eyleyen sorumlu olduğu için, insanda ilahi mesajın içeriğini, buyruklarını, önerilerini, öğütlerini kabul veya ret etmelerine göre, Yaratıcının dostu veya düşmanı olur. Ayetin işaret ettiği üzere:

“Allah, inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlere gelince, onların dostları da tâğuttur, onları aydınlıktan alıp karanlığa götürür. İşte bunlar cehennemliklerdir. Onlar orada devamlı kalırlar.”¹⁵

Ayrıca, Kur'an eleştiriye açık olmayan yani eleştiri kültürüne sahip olmadıkları gibi tahammül ahlakına da sahip olmayan inkârcılar ile peygamber ve model homo Muslimus olan Hz. Muhammed'in sözel yüzleşmesi durumundan yapılması gerekeni bize de örnek olacak şekilde şöylece bildirir:

¹⁴ el-Bakara: 2/256

¹⁵ el-Bakara: 2/257

"1. Ey Muhammed! De ki: "Ey kâfirler! 2. "Ben sizin taptıklarınıza tapmam." 3. "Benim taptığıma da sizler tapmazsınız." 4. "Ben de sizin taptığınıza tapacak değilim." 5. "Benim taptığıma da sizler tapmıyorsunuz." 6. "Sizin dininiz size, benim dinim banadır."¹⁶

Antropo-Filozofik Çerçevesel Meta-Ontik Temel: Eylem Öznesi/Eyleyen Olarak Homo Muslimus

Bizim ifade ve uygulamamız olan "tümcü hikmeti metodik yaklaşım"ı (THMY) veya düşünsel bakış açısı bir araştırma konusunu ilim, din, sanat ve felsefe dörtlüsü merkezli mümkün olduğunca geniş bir çerçevede ele alıp incelemeyi amaçlar. Bu yaklaşım, metodik olarak bünyesinde analogi eksenli tümdengelim ve tümevarım çevrimsel düşünce uygulamasını esas alarak teorik ve pratik seviyelerde spekülasyonlar yapmayı önceler. Bu özellikleri ile araştırma konusu hakkında mümkün olan en geniş kapsamlı ve çok yönlü bir resim çizmeyi sağlayarak böylece tablonun bütününe ortaya çıkarılmasına neden olur. Bilim, din, sanat ve felsefe alanlarındaki parçacı indirgemeci metodik anlayış ve uygulamanın ortaya çıkardığı problemlere ancak THMY ile çözüm bulunabilir.

İşte bu düşünceden hareketle, kendi araştırma konumuz eleştiri kültürü ve tahammül ahlaki bağlamlarında bu dört bilgi alanını dikkate alarak Kur'an'ı zeminde antropo-dini ve antropo-felsefi verileri kullanarak homo skeptikus ve homo Muslimus öznesi özellerinde THMY tablosunu çizme gayretinde olduk. Bu süreçte dinin kitaplarında yer alan yaratılış açıklamaları, mitolojik sözel kültür verileri, bilim alanının arkeo-antropolojik verileri, sanatın iptidai tezahürleri olarak değerlendirilebileceğimiz eski insansuların ortaya koydukları eser verileri, bize insanın geçmişine ışık tutmamıza imkân vermektedir. Bu verileri genel olarak tablo halinde şöylece takdim edebiliriz.

Tümcü Hikmeti Metodik Yaklaşım (THMY) =BİLİM+DİN+SANAT+FELSEFE (BDSF)

(Evrenin ve İnsanın Yaratılış ve Tekâmülüne Dair Bilim, Din, Sanat ve Felsefe Verileri)

THMY = I) BİLİMSEL VERİLER: Fen bilimlerinde astronomi, astroloji, jeoloji, fizik, kimya, biyoloji gibi vesair alanların verileri ile sosyal bilimlerde arkeoloji, paleoantropoloji, antropoloji, etnoloji, filoloji, uygarlık tarihleri gibi vesair alanlarının verilerini kapsar.

THMY = II) DİNSEL VERİLER: Mitoloji ve söylence bilim gibi alanların verileri ile din bilimleri, özellikle Kutsal Kitaplar (bozulmuş Tevrat ve İncil ile muhkem ve orijinal Kur'an) ve dinler tarihi gibi vesair alanlarının verilerini kapsar.

¹⁶ el-Kafirun: 109/1-6

THMY = III) SANATSAL VERİLER: Çeşitli sanat dallarına ilişkin tarihi ve arkeolojik veriler fiziki, zihinsel ve ruhsal hayatını eserleri vasıtasıyla dışa veya dış dünyaya yansıttığı (insanın hayatın her alanında ortaya koyduğu veya geride bıraktığı eserler, yapıtlar, ürünler) verilerini kapsar.

THMY = IV) FELSEFİ VERİLER: Diğer bütün bilim, din ve sanat alanları verileri üzerine meta-ontik, onto-epistemik, onto-etik, onto-estetik vesair felsefi zeminlerde düşünüp teorik ve uygulamalı seviyelerde spekülasyonlar yaparak sistematik, kapsamlı ve genel felsefi açıklamalar yoluyla ortaya konan verilerini kapsar.

Bütün bu verilerin oluşması ve kullanıma alınması, insanoğlunun fikirlerin diyalektik işleyişi ve müsademe-i efkâr uygulamasında eleştirel kültüre ve ötekiye tahammül ahlakına sahip olmasına bağlıdır. Aksi takdirde hangi alana ait olursa (ister bilimsel bilgi, ister dini bilgi, ister sanatsal bilgi ve ister felsefi bilgi) olsun bilgiye ulaşım teorik ve uygulamalı alanlarda kullanmak mümkün olmaz. Bu imkânsızlık, insanoğlunun homo skeptikus (şüpheli insan) üstyapısal üretimi veya eserleri demek olan mefkûre, kültür ve uygarlık inşasının yokluğunun tescili demektir. Yani, homo skeptikus'luğundan homo animalus'luğa veya homo sapiens'lik (beşer) kökenine dönmesi demektir. Bu durumda artık akıl, irade ve vicdan olmayıp insanın hayvani donanım mekanizmasının içgüdüleri ve refleksleri devreye girecektir. Hayatta kalma içgüdü ve refleksi ölme ve öldürme doğallaşacak, yani Darwin'in doğal seçim mekanizması yürürlükte olacaktır.¹⁷

Diğer taraftan, evrendeki varoluş ve varlıktalık “her varlık zıttıyla kaimdir”, “zıtların birliği” ve “çoklukta birlik, birlikte çokluk” ilkeleri ekseninde “Tevhidi kozmik tümücü düzen” çerçevesinde ontolojik (varlıktalık) nümayiş yapmaktadır. Evrende varlık düzen ve hiyerarşisinde kargaşa (kaos) yerine gözlemlenen düzene (kosmos) bakıldığında, bu ontolojik nümayiş zıtların/karşıtların birlikte varoluşunun zaruriyetini, birbirlerine tahammüllerinin zorunlu gereğini ortaya koymaktadır. Bu oluşumu meydana getiren ve düzenli bir şekilde sevk idaresini yapan bir Yaratıcının olmasının zarureti kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Varlığa, yaratılana dair ilkeler Yaratıcı için geçerli değildir. Mesela, Yaratıcının eşi, benzeri veya zıttı yoktur. O, ilk ve evvel olup her şeyi bilmesi, iradesi ve her daim yaratmasıyla her şeyi kuşatandır.

Evrendeki Tevhidi tümücü kozmik işleyişin insan hayatı merkezli belli zaman ve mekânlarda kayda geçirilmesi genel olarak akıl hamaliyeliği kültür ve uygarlık çevrelerinde bizce iki şekilde yapılır: a) akıl hamalı homo skeptikus'un tarihi ve b) özelde ise homo Muslimus'un tarihi. Gerçekte bu tarihler birbirlerini içerir. Yani genel olan tarih, özel olanı içerir. Ayrıca onto-antropolojik, onto-filozofik, antropo-etik ve antropo-filozofik zeminlerde eleştirel düşünme (eleştiri) kültürü ve tahammül (hoşgörü) ahlaki bağlamlarında insanla ilişkilendirdiğimiz her iki kimlik

¹⁷ Campbell, Bernard Grant. *Humankind Emerging*. 7th Edition, Harpers Collins College Publishers, 1996.; Foley, Robert. *Humans Before Humanity*. Oxford: Blackwell Publisher, 1995, ss; 1-14-105.

de ontolojik olarak Âdem ve Havva'nın çocuklarına karşılık gelip, homo sapiens'ler arasından seçilip ilâhî müdahale ile zihinsel ve ruhsal olarak evrimleştirilip (tekâmülleştirilip veya ilâhî biçim verilip) zamanla (çok sonraları) yeryüzünde çeşitli yerlere dağılmışlardır.¹⁸

İslam düşünce geleneğinde son semavî önder homo Muslimus olan Hz. Muhammed'den önce binlerce peygamber (nebi veya resuller) yeryüzünde mekân ve zamanlarının örnek homo Muslimusları olarak gelip geçmişlerdir. Nitekim Kur'an bize bu örnek model insanlardan 24'ünün ismini vererek peygamber gönderilmeyen topluluk veya toplumların sorguya çekilmeyip (akıl ve amel) emanetten sorulmayacaklarını bildirir. Özce, matematiksel ifadeyle "homo sapiens", "akıl hamalı homo skeptikus", "homo Muslimus" üçlüsü birbirlerinin içlem ve kaplamaları olup birbirlerini ontolojik olarak meta-ontik ve dini antropolojik zeminde gerektirip kolektif işlev görürler.

Hominids (H) ↔ Homo Sapiens (HS) ↔ Akıl Hamalı Homo Skeptikus (AHHS)
↔ Homo Muslimus (HM)

(HS Öncesi Biyo-Kök) (Biyolojik Alt Yapı) (Ruhlama, Tesviye, Nötr Üst Yapı)
(Adamlığın Müslümanca İcrası)

(İptidai Ham Beşer) (Tesviyeye Hazır HS) (Akıl Hamalı Şüpheli İnsan) (Müslüman İnsan)

(Sıfır Noktası) (Homo Animalus/BeşerAlanı) (Adam, Adamlık Alanı) (Adem, Ademlik Alanı)

(Anılmaya değmeyen H) (İlahi Formata Hazır HS) (Biçimlenmiş İnsan) (Biçimlenmiş Model İnsan)

Yukarıdaki açıklama ve formüladan da anlaşılacağı üzere, bugünün homo Muslimus'u beraberinde diğer iki niteliği de taşır. Homo Muslimus model ve örnek Müslüman insan iken zaman zaman beşerleşip homo animalusluk sergileyebilir. Bu durumlarda kendisinden beklenen hemen ilahi ruhlama sonucu elde ettiği akıl, irade ve vicdan özelliklerini kullanarak homo Muslimusluğuna dönmesidir. Oysa özgür iradesiyle homo Muslimus olmayı seçmeyen kişi ise homo sapiens (beşer) temelli akıl hamalı homo skeptikustur. Yani akıl hamalı homo skeptikus özelliğini özgür iradesiyle homo Muslimus olmama yönünde kullanarak beşer (homo sapiens veya homo animalus) yönüne irca etmiştir. Öte yandan son nefese kadar her akıl hamalı homo skeptikus'a homo Muslimusluk kapısı açıktır ve kendilerinden beklenen kendi özgün ve özgür iradeleri ile kapıdan içeri adım atmalarıdır.

¹⁸ (Açıköz, Hacı Mustafa. *Skeptikus, Şüpheli ve Bilgi*. Ankara: Elis Yayınları 34, 2006a.; Açıköz, Hacı Mustafa. *Tevhidi Kozmik Holizm, Şüpheli ve Eski Uyguluklar*. Ankara: Elis Yayınları 37, 2006b. Giriş ve I. Bölüm.

3.2. Homo Muslimus ve Eleştiri Kültürü - Tahammül Ahlakı İlişkisi

Yukarıdaki satırlarda homo skeptikusun varoluş ve varlıktalığının tarihsel tes-cilinin dini-antropolojik, meta-ontik ve antropo-filozofik verilerden hareketle çizilen portresi ve bütün zihinsel, ruhsal ve fiziksel eylemlerini besleyip dinamik tutan, “eleştiri kültürü” ve “tahammül ahlakı” olgusal eylemleridir. Biz biliyoruz ki, olgusal eylemler başta olmak üzere merak eden/şüphelenen/bilmek isteyen insanın (homo skeptikus’un) bütün eylemleri, düşünme eyleminin sonucu olup düşünen bir eyleyenin varlığı ile onu dinleyip eleştirel bir şekilde cevap veren ikinci bir özne/eyleyenin varlığını gerektirir. Eleştirilen özne eleştiriye açıksa kendisi eleştiri kültürüne sahip demektir. Şayet eleştiriye kapalı ise eleştiri kültürüne sahip olmadığı gibi, eleştiriye karşı tahammül ve hoşgörü ahlakına da sahip değildir demektir.

Burada: “Bugün durum buyken geçmişte durum çok mu farklıydı?” diye bir soru yöneltilir. Maalesef eleştiriye kapalılık ve böylece eleştiri kültürü ve tahammül ahlakından nasipsizlik dünün de bir gerçeğiydi. Aradaki fark geçmişteki insanlar günümüz insanları kadar maske takıp rol yapmayı doğruya olumsuz tavır alıyorlardı. Yani, modern zamanlardaki gibi iletişimi manupüle edip destek adı altında köstek ve takoz olmuyorlardı. Lakin her iki durumda da değişmeyen şey, insan adı verilen düşünen öznelere zorunlu varlığıydı. İnsanın homo animalus'luktan homo skeptikus'luğa üst yapısal evrilmesine değindik. Bu ilahi evrilmenin amacı homo skeptikusun kendi bilgisi dâhilinde özgün ve özgür iradesiyle model veya örnek insanlık denen homo Muslimusluğu (Müslüman insanlığı) seçmesidir.

Yaratıcı tarafından homo Muslimus'un örnek veya model insan kılınması, genel varlıkta olduğu gibi, özeldede insan varlıktalığında da bir hiyerarşisinin olduğunu ve mümkün olan en mükemmel evrilmenin beklendiğinin göstergesidir. Zaten insan, ister farkında olsun ister olmasın alt ve üst yapısı gereği bu devrimin içersindedir. Tabiatdaki örneklerde olduğu gibi, insan yapısı da zıtların birliğini prensibi üzerine işlemektedir. Örneğin: Beden ve ruh karşıtlığı, akıl ve duygular karşıtlığı, akıl ve duygular karşıtlığı, akıl ve içgüdüler karşıtlığı, akıl ve dürtüler karşıtlığı, irade ve refleks karşıtlığı, irade ve alışkanlıklar karşıtlığı gibi.¹⁹

Nitekim “kesrette vahdet (çoklukta birlik), vahdette kesret (birlikte çokluk) “ ilkesi insanın biyolojik yapısı için de geçerlidir. İnsan vücudunda her organın kendi bağımsız görevi ve işlevi vardır ama hepsi aynı vücudun birer parçalarıdır. Yani vücut bütünü oluşturan uzuvlardır. Vücut organdan bağımsız düşünemediği gibi, organ da vücuttan bağımsız düşünemez. Aynı şekilde, fikirlerde birbirini zıtlar ve çelişirler ama bütün zıtlıklarına rağmen bir aklın ürünüdürler. Yani bir fikir, düşünce, görüş oluşumunda zıtlaşma, çarpışma, karşıtlık, münazara, tartışma kaçınılmazdır. Aksi halde insan hayatının hiçbir safhasında bilgi, bilim, gelişme, tekâmül ve terakki olmaz. Olamaz.

¹⁹ Foley, a. g. e. 1-14-105)

Öte yandan, insanlar bu genel yaşanmış tespitlere rağmen birbirlerinin görüşlerini ve eylemlerini eleştirerek geliştirmekten ve birbirlerinin fikirlerine hoşgörünü gösterip tahammül etmekten özellikle imtina eder olmuşlardır. Bunda modernitenin bireylere materyalizmi, egoizmi, pragmatizmi, sekülerizmi dayatmasına koşut kişilerin adeta düşünce ve eylem sadistliği sergileme yarışına girme ihtiyacı duymalarının da payı oldukça büyüktür. Bu sadizm, düşünce seviyesinde kalsa zararı bir yere kadar olup düşünce veya spekülatif seviyede kalacaktır ancak eylem alanlarına da yansıtıldığı için geçmişte ve günümüzde karşılaşılan kargaşa durumları, savaşlar, yıkımlar ve cinayetler ortaya çıkmaktadır.

Maalesef bu durum insanın homo skeptikus donanımına rağmen homo animalus olmasından dolayı bir bakıma normallik arz etmektedir. Nitekim tanımı, doğası ve yapısı gereği hayvandan hayvanlığı, bitkiden bitkiliği beklenir. Ancak insanın bu ikil yapısından ve bu iki yapının birbirleriyle zıtlaşıp kapışmasından dolayı zaman zaman birakalım eleştiriye açık olmayı aksi veya anti düşünceye tahammülsüzlük ve hoşgörüsüzlük oluşmaktadır. Bu duruma masum görünüşlü teorik alanda bilim (indirgemecilik, gelenekçilik, tutucu muhafazakârlık) ve felsefe (özgür dogmacılık, ideoloji ve dünyagörüşleri) alanını hem teorik hem de uygulamalı alanda katı ve kanlı tezahürüyle dini (cemaatler, cemiyetler, tarikatlar, mezhepler, dinler çatışması) örnekler olarak verebiliriz. İşte bu nedenle olsa gerektir ki, insanın olduğu yerde tefekkür, hikmet, kültür ve medeniyet olduğu gibi aynı zamanda o kültür ve medeniyeti yok edecek problem, kavga, döğüş ve savaşlar da vardır.²⁰

Peki, bu kadim ikil çelişkili açmazdan insanoğlu nasıl kurtulabilir? Bir kurtuluş imkânı ve reçetesi yok mudur? İlahi bir inşa projesi olarak hayatı ve insanı inşa eden Kur'an bize bu reçeteyi muhatabının öznesi olarak onu tümcü hikmeti yaklaşımla model Müslüman insan (homo Muslimus) olarak inşa ederek verir. İnsanı ve hayatı inşa eden Kur'an, ilk muhataplarını adım adım inşa ederken, "insan merkezli bir hayat, iman merkezli bir insan. Bilgi merkezli bir iman ve hakikat merkezli bir bilgi" amacından yola çıktı. İslamoğlu (2014) devam eder:

"Hakikatin merkezi ise zaten belliydi: el-Hak olan Allah. Vahiy ilk muhataplarını inşa ederken şu yöntemi kullandı. 1. Kısmen ya da tamamen içini boşaltıp yeniden yüklediği kavramlarla muhatabının tasavvurunu inşa, 2. Önerme ve hükümleriyle muhatabının aklını inşa, 3. Aktardığı tarihi örnek kıssalarla muhatabının şahsiyetini inşa, 4. Bütünsel bir okuma sonucu ulaşılabilecek maksat ve ruhuyla bütün bir hayatı inşa... Hayatını inşa ettiği insanları şirkin ve zulmün esir aldığı karanlık akıllardan kurtarıp, tevhidin ve adaletin aydınlığına çıkardı... Onlar vahye kendilerini inşa eden bir özne olarak yaklaştılar, vahiyde onları yaşadıkları çağın özneleri kıldı. Önceleri zaman ırmağında akan bir çerçöp gibiydiler. Vahiyle inşa

²⁰ Arslan, Hüseyin. *Dini Gruplar ve Siyaset - 2: FETÖ/PDY*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 229, 2016

olduktan sonra hayat ırmağının akacağı yatağı onlar belirlediler. Vahye öyle bir teslim oldular ki, vahiy onları tefsir etti.”²¹

Peki, sonraları ne oldu da homo skeptikus/Muslimus'luk durumundan homo skeptikus/animalus durumuna düşüldü? Yani niçin homo Muslimus görüntüsü veya maskesi altında aslında homo animalus (beşer) yapısı baskın çıktı ve insan hayatını sevk ve idare etti. Diğer teknik problem ise “anlamın merkezinde Allah'ın çıkarılmasına koşut hayatın merkezinde de vahiy çıkarılması durumudur ki, böylece anlam doğru bir şekilde elde edilemediği gibi üretilip iletilmedi.” Sonuçta:

“Bunun devamı lafız-mana-maksat üçlüsünün ayrılmamasına bağlıydı. Bunları birbirlerinden koparıp ayırma teşebbüsleri her seferinde anlam binasını biraz daha zayıflattı. Bu sürecin sonunda anlam üretimi durdu. Bu duraklama şu zincirleme sonucu doğurdu. Maksat göz ardı edilince mana gözden kaçtı ve üretilmez oldu. 2. Üretilmeyen mana giderek küçüldü ve ihmal edilebilir bir unsur gibi görüldü. 3. Bunun sonucunda oluşan mana açığını kapatmak için lafız yüceltilti. 4. Yüceltilen lafız anlamanın değil hissiyatın konusu oldu. 5. Hissiyatın konusu olan lafız artık nesneleşmiş olduğu için hayatın dışına kolayca itilebildi. Sonuçta vahiy hayatı inşa eden özne olmaktan çıktı.”²²

4. ELEŞTİRİNİN KÜLTÜRLEŞMESİ VE TAHAMMÜLÜN AHLAKİLEŞMESİNDE ELDEKİ İMKÂN: HOMO MUSLİMUS MODELLEMESİ

Semavi dinlerin son ve ekmel ilkesel bildirgesi olan ve model insan Hz. Muhammed'e 23 senede büyük bir oranda yaşanmış olaylara koşut indirilen Kur'an-ı Kerim'in evrenin ve insanın yaratılışına dair açıklamalarının bizce meta-ontik ve dini antropolojik zeminde antropo-filozofik okuyuş ve yorumuna göre soruya cevap: Evet, vardır ve eldeki imkânda model özne/eyleyen homo Muslimus'tur (Müslüman insandır). Kur'an'a göre, insan başıboş, beyhude, amaçsız bir hiç ve hiçlik için yaratılmadığı gibi, aksine homo Muslimus olma vizyon ve misyonu için yaratılmıştır. Hem de bu vizyon ve misyon yükü onun homo animalus ve homo skeptikus durumları arasındaki onto-epistemolojik ve onto-etik gelgitlerine rağmen Yaratıcısı tarafından verilmiştir. Nitekim Ahzab 72. ayette bu durum şöyle açıklanır:

“Biz o emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik, onlar, onu yüklenmeye yanaşmadılar, ondan korktular da onu insan yükledi. O gerçekten çok zalim ve çok cahildir.”²³

²¹ İslamoğlu, 2014: xiii

²² İslamoğlu, 2014: xiii

²³ el-Ahzab: 33/72

İnsanın yüklendiği bu yüke bağlı olarak biz ona 2000 yılında “akıl hamalı” ni-telemesini yapıp, düşünce haline “akıl hamaliliği”; tarihine “akıl hamaliliği tarihi”; lokalitesine “akıl hamaliliği kültür ve uygarlık çevreleri” adını verdik. Ayrıca, bilgi ve bilim peşinde merakla, şüpheyle ve sorgulamayla koşmasından dolayı ona “akıl hamalı homo skeptikus” dedik. Kur’an, evrende geçerli olan ve insanın da pay aldığı “Tevhidi kozmik tümcü düzen”i insanın kendi bireysel yapısını oluşturan bedensel, zihinsel ve ruhsal üçlü alanların birlikte uyumluluğu ve düzeninin yine insan aklı, iradesi ve eylemleri vasıtasıyla sağlanmasının gereğini vurgular.

Nasıl ki evrenin matematiksel bir düzen dâhilinde sınırsız ve kuşatıcı bir bilgi ve irade ile çekip çeviren, sevk ve idare eden bir Yaratıcı fail varsa, insanın iradi ve özgür özneliğinden beklenen de yaratılış vizyonu ve misyonu gereği hem kendi bireysel dünyasında hem de soysal çevresindeki düzeni veya ahengi sağlamasıdır. Lakin insan, bu varoluş veya varlıktalık eylemini zıtlar/çelişkiler/çeşitlilikler ve kaos ortamında gerçekleştirmek durumundadır.²⁴ Doğal olarak bu süreçte doğanın rehberliğinin yanı sıra ilahi rehberliğe de ihtiyacı olacaktır. Zaten doğayı ve doğada kendini okuması cehti onu bunların varlık nedeni olan Yaratıcı ve Onun ilahi düzeninin keşfine veya farkındalığına ulaştıracaktır.

İnsanın ontolojik, onto-epistemolojik ve onto-etik yapısını oluşturan bu üçlü yapısal alanın bireysel ve kolektif bilgi arayış faaliyetinde aynı zıtlar/çelişkiler/çeşitlilikler ve kaos ortamıyla karşılaşılacaktır. İşte bu durumda karşımıza bireylerin, grupların, toplulukların, toplumların, kültürlerin ve uygarlıkların düşünme eylemlerinin birbirleriyle karşılaşıp yüzyüze gelerek yarışması, etkileşimde bulunup birbirlerine beyan edilip sorgulanıp değerlendirilmesi ve yorumlanması sonucu eleştiri kültürünün ve eleştiriye tahammül zorunlu gereği ortaya çıkmaktadır. Biz bu zihinsel kargaşa ortamından bizi kurtaracak aktif öznenin skeptikus donanımlı homo Muslimus modellemesi olduğunu iddia ettik. Çünkü insanın fikirlerini ve eylemlerini içeren eleştirinin kültürleşmesi ve eleştiriye tahammül ahlakileşmesi ancak böyle aktif bilinçli bir eyleyen öznenin/aktörün/modelin varlığı ve işlevi ile mümkündür.

Nitekim bu durumun ideal anlamda modelleşmesini Kur’an da belirttiği gibi, insanlık tarihinde yer veya sahne alan peygamberler ve belli homo Muslimus insan tiplerini örneklerinde görüyoruz. Yine İlahi İrade ve Nazarın çok genel ve ilkesel olarak bazı peygamberleri birebir muhatap alıp değerlendirdiğini biliyoruz. Hatta peygamberlere özellikle son peygamber Hz. Muhammed’e tebliğ ahlakı ve kültürünü öğreterek bütün insanlara özellikle homo Muslimuslara model oluşturarak mesaj vermektedir. İnsan önce insan olup sonra insanı, önce Müslüman olup sonra İslamcı veya Müslümancı olmalı. Tebliğde esas iyiliği emr edip kötülükten kaçındırmadır. Kendisi iyi olmayan kötülükten kaçındıramaz. Çünkü kendisi önce

²⁴ Foley, a. g. e, 1-14-105.

iyilik, doğruluk, güzellik ve adaletlilik örnek ve modeli olmalıdır. Yani eylem söylemin sağlamasıdır. Öyleyse insan eyleyerek söylemelidir. Eylemeden söylem uygulaması bütün manipülasyonlara rağmen etkili olmamaktadır. Dünde olduğu günümüzde de insanın iletişimdeki ana problemi budur.²⁵ Yani, insan özülüyle, sözüyle, eylemiyle örnek, model bir homo Muslimus olmalıdır.

SONUÇ

Her ne kadar İslam dünyasının bugünkü malum durumu dikkate alındığında, bizim ileri sürdüğümüz tez tartışma ve şüpheyile karşılanacaksa da, biz eleştiri kültürümüz gereği bütün yapıcı tenkitlere açık olup diğer yıkıcı eleştirileri de tahammül ve hoşgörü ahlakımız gereği içten, dürüst olmaları ve rasyonel meşruiyet gerekçelerini göstermeler kaydıyla dinleme tahammülünde bulunacağız. Zira öz eleştiri, sabır, tahammül, hoşgörü olmadan ve karşı tarafı dinlemeden zinhar gerçek anlamda eleştiri yapılamaz. Olursa da tek taraflı ve samimi olmadığından etkili olmaz. Yani, uyarmak ve eleştirmek amacıyla karşı tarafa çuvaldızı batırma azmi, iradesi ve eyleminde olan kişi veya kişiler önce kendi iğne yaralarını göstermek zorundadırlar. Zaten yapılması gereken de bu olduğu gibi bu sempozyumun yapılma ve bizim çalışmamızın da yazılma gerekçesi budur.

Günümüzde maalesef akademik ve münevver çevreler de dahil olmak üzere, eleştiri kültürü ve tahammül ahlakının varlığı ve işlevi tartışma konusudur. Bir iletişim eyleminde çoğunlukla insanlar kendi öz eleştirilerini yapmadan, kendi durumlarını ve pozisyonlarını gözden geçirmeden birbirlerini gerçek anlamda dinlemeden ve hatta anlama zahmetine katlanmadan önyargı ile bir anlam bağlamından cımbızlanıp koparılarak oluşturulan yıkıcı eleştiri malzemesi ile itibar suikastları yapmaktadırlar. Bu durumu ulusal, bölgesel ve küresel manüpülasyon çevreleri ustaca kendi lehlerine ve menfaatlerine kullanabilmektedirler. Kişileri, toplulukları, toplumları ve kültürleri profesyonelce ellerinde oynatıp kaos çıkararak gereğinde birbirleri ile savaştırmaktadırlar. Bunu da pişkin bir ikiyüzlülükle özgür düşünce veya düşünce özgürlüğü, konuşma özgürlüğü, çoğulcu ve katılımcı demokrasi, barış, hoşgörü, insan hakları ve hümanizm maskeleri altında yapmaktadırlar.²⁶

Biz sözde Müslüman dindarlara gelince, kıymetleri ve kerametleri sakallarından, cübbelerinden, maskelerden, cemaat ve cemiyetlerinden, mezhep ve meşreplerinden, dini söylem ve imajlarından, mikrofon ve kameraya yakınlıklarından ibaret olan unvanlı unvansız, sıfatlı sıfatsız, nitelikli niteliksiz dini veya dinci tipler bize dini hem teorik hem de uygulamalı seviyelerde anlatıp bizi dindar edemediler ama dinden soğutmayı başardılar.²⁷ Bu başarılarında eleştirel düşünce kültürü ve eleştiriye tahammül ahlakından mahrum olmaları ve ayrıca öz eleştiri olgusu ile

²⁵ Hacı Mustafa. *İletişim Felsefesine Giriş: İnsani İletişimin Felsefi Temelleri*. 3. Baskı, Ankara: Elis Yayınları 92, 2016. Önsöz ve Giriş.

²⁶ Açıköz, Hacı Mustafa. *Once Upon A Time There Was A Being Called Human*. (Lo Straniero 38. The Journal of IMISE, July, Naples, Italy), 2003. pp; 43-45.

²⁷ (Arslan, a. g. e. Giriş)

tanışık olup başkalarından beklese de, kendilerinden öz eleştiri yapmaları beklenirken öz eleştiri ile barışık olmayıp aksine küs olmaları büyük bir etkidir. Hele bu duruma biz ilahiyat fakültelerinin zemin oluşturup çanak tutması adeta birer ibret vesikalarıdır. Evet, bize dayatılanın aksine özgün ve özgür irademizle dinli/dindar/dini bütün olmaya çalışacağız ama “dinci” olmayacağız; Müslüman Kürt/Türk/Arap olacağız ama Kürtçü/Türkçü/Arapçı Müslüman veya Kürtçü/Türkçü/Arapçı İslamcı zinhar olmayacağız. Çünkü böyle bir oluşum, alkolik Yeşilaycılığı eşit olup A = A değil demek mantıksızlığına karşılık gelir.

Sonuç olarak, “dinde eleştiri kültürü ve tahammül ahlakı” temasıyla gerçekleştirilen bu sempozyum vasıtasıyla en azından konuya dair farkındalığımızı her türlü maskelerimizi indirip “ihсан” bilinç ve uygulamasıyla “Muhsin” sıfatıyla fiili olarak ortaya koymaya çalışarak öncelikle Mevlamızdan, dinimizden, Kur’an’ımızdan, peygamberimizden, bütün homo Muslimus adayları ve sıradan, düz, normal homo Muslimuslardan özür ve af diliyoruz. Şayet kendi adına konuş denilirse!!!? Bu durum da en azından bendeniz cemaatler, cemiyetler, gruplar, hizipler, mezhepler, meşrepler, tarikatlar, lobiler üstü sıradan heliktaşı Muhammedi bir Abdullah homo Muslimus olarak herkesten ÖZÜR ve AF DİLİYORUM...

KAYNAKLAR

- Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali. Heyet: H. Kahraman, A. Özek, v.dğr., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/86-J, 2015.
- Hayat Kitabı KUR’AN - Gereççeli Meal-Tefsir. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014, İlgili Sure ve Ayetler.
- Açıköz, Hacı Mustafa. *Skeptikus, Şüphe ve Bilgi*. Ankara: Elis Yayınları 34, 2006a.
- Açıköz, Hacı Mustafa. *Tevhidi Kozmik Holizm, Şüphe ve Eski Uygarlıklar*. Ankara: Elis Yayınları 37, 2006b. Giriş ve I. Bölüm.
- Açıköz, Hacı Mustafa. *İletişim Felsefesine Giriş: İnsani İletişimin Felsefi Temelleri*. 3. Baskı, Ankara: Elis Yayınları 92, 2016. Önsöz ve Giriş.
- Açıköz, Hacı Mustafa. *Once Upon A Time There Was A Being Called Human*. (Lo Straniero 38. The Journal of IMISE, July, Naples, Italy), 2003. pp: 43-45.
- Arslan, Hüseyin. *Dini Gruplar ve Siyaset - 2: FETÖ/PDY*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 229, 2016.
- Bilgin, Abdulcelil. *Kur’an’ı Tanımak: Tarih-Dil-Yorum*. Ankara: Araştırma Yayınları. 2018.
- Campbell, Bernard Grant. *Humankind Emerging*. 7th Edition, Harpers Collins College Publishers, 1996.
- Campbell, Neil & Reece, Jane. *Biyoloji. Çevirenler (Editörler) E. Gündüz v.dğr., 6. Bası, Ankara: Palme Yayınları, 2008*.
- Foley, Robert. *Humans Before Humanity*. Oxford: Blackwell Publisher, 1995, ss: 1-14-105.
- Hume, David. *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. sec. viii, third ed. by P. H. Nidditch. Oxford, 1975.
- İslamoğlu, Mustafa. *Tabiat ve Kur’an Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2016. Giriş ve I. Bölüm, s; 165.
- Öztürk, Ali. İmajoloji: *Yeni Bir Disiplin Denemesi*. 2. Bası, Ankara: Elis Yayınları, 2013. ss: 32-65.
- Küyel, Mubahat Türker. *“İleri Dil” ve “Dil Transferi” Üzerine Ön Düşünceler*. Bilim ve Kültür Dili Olarak Türkçe. Hazırlayan TTK. Ankara: TTK Basımevi, 1978. Ss: 97-180.
- Reid, Thomas. *Essays on the Active Powers of Human Mind*. int. by Brody B. M. I. T, 1969.
- Tüzer, Abdullatif. Edt. *Dinin Kaderi (Çağdaş Sorunların Kıskaçında Din)*. Ankara: Elis Yayınları 111, 2017.

ELEŞTİREL DÜŞÜNCENİN İNŞASINDA TEMEL BİR DİNAMİK OLARAK KUR'AN*

Akif AKTO*

GİRİŞ

Arapça'da "nakd" kelimesinden türemiş olan eleştiri kavramı "tenkid" köküne dayandırılır. Ayrıca eleştiri, para birimi açısından sahte ve sahte olmayı birbirinden ayırıp o gün için geçerliliği olan gerçek paraları seçmek için kullanılan bir tür ölçüdür.¹ Doğruyu yanlıştan tefrik eden insana "neqede er-recülü eş-şey" ifadesi kullanılmaktadır. Bu bir çeşit bilmedir ve bu bilgi türü ile düzgün olan ile kusurlu olan yoklanarak bir diğerinden ayrıştırılır. Bu da bir çeşit eleştiridir.² Türkçede de benzer işlemler ile eleştiri yapılmaktadır³ Eleştiri aynı zamanda titiz davranmak, ayıplamak ve tartışmak anlamlarını da taşımaktadır.⁴ Arapça da ise tenkit kelimesi "inteqed" kökünden türetilmiştir. -ala- cer harfi "inteqed" fiili ile birlikte kullanıldığında kusurlu bir x ve y'nin kusurlarını açığa çıkarmak anlamını taşır.⁵ Tenkit kavramı bu perspektifte değerlendirildiğinde; yaşama sürecinde olan karşılaşılan tüm olay ve olgulara dakik bakan biri, eleştirel bir bakışa sahiptir demektir. Bu eleştirel bakışla gerçekler sahtelerden ve hakikat batıldan ayrışabilmektedir. Eleştiri yeri geldiğinde bilgelik düzeyinde bir anlam kazanmıştır. Hatta akıl ile ilmi bir-

* Bu çalışma 'Eleştirel Düşüncenin İnşasında Temel Bir Dinamik Olarak Kur'an' başlığıyla, İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı, (26-27 Nisan 2019, Muş) kongresinde tebliğ olarak sunulmuştur.

* Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, akifdakto@gmail.com, orcid.org/0000-0002-5838-6335

¹ İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensari, *Lisanu'l-Arab*, (Kahire, Daru'l-Ma'arif, 1119 h.), 334; ec-Cevheri, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihhah*, II, (Beyrut, 1999), 162; ez-Zemahşeri, Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *Esvaru'l-Belağ*e, II, (Beyrut, 1997), 297; Firuzabadi, Ebu Tahir Mecdudun Muhammed b. Yakup, *el-Kamusu'l-Muhit*, (Beyrut, Müessesetu'r-Risale, 2005), 322-323.

² Humsi, vd., Ahmed Selim er-Rafid, el-müessesetu'l-hadis li'l-kitab, (Beyrut 2015), 1080; Mevlüt Sarı, *el-Mevarid*, (İstanbul, Bahar Yay., 1982), 1982, 1548.

³ Mustafa Akalın-Şukru Haluk. *Türkçe Sözlük*, (Ankara, TDK Yayınları, 2011), 2011, 786; Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 2. Baskı (Ankara, Anı Yayınları, 2016), 582; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul, Bilnet Matbaacılık, 2011), 336; Abdullah Yeğin, Yeni Lugat, "Tenkit" mad., (İstanbul, Fatih Matbaası, 1968), 541

⁴ (Firuzabadi, *el-Kamusu'l-Muhit*, 322-323; İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, (Kahire, İhyau't-Türas, 1960), 1004; Zebidi, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseyni Tacu'l-A'rus Min Cevahiru'l-Kamus, (Kuveyt, Daru'l-Hidaye, 2008), 162.

⁵ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 425; Sarı, *el-Mevarid*, 1547; Kadir Güneş, *el-Mu'cemu*, (İstanbul, Mekteb Yay., 2016), 1203.

leştiren anlayış, kavrayış, sezgi gücü, istikamet gibi doğru sonuçlara ulaşan hikmet dahi denilmiştir. Bundan kaynaklı olarak da eleştiri kavramı aşağılamak, hakaret etmek, yermek, hiciv etmek gibi sadece negatif amaçlar için kullanılan kavramlardan farklıdır.⁶ Ancak hiciv bazen eleştiri anlamında kullanılmıştır.

Hiciv'e yermek anlamı da verildiği gibi, övmek kavramıyla zıt anlamdadır.⁷ Herhangi bir şahıs, olay veya olgunun kusur ve hataları nazım türünde yermek maksadıyla eleştirel metinler etrafında oluşturulan edebi bir türdür.⁸ Hiciv kelimesinin kökü hicâ ya da hecv'dir. Bu kelime sözlükte, kişi, toplum, olay ve olguların hatalarını, ayıplarını yermek ve ortaya dökmek anlamındadır.⁹ Ta'zir kavramı da eleştiri anlamında kullanılmıştır. Ta'zir Arapça bir kavramdır ve "azere" kökünden türemiştir. Ta'zir'in Arapçadaki anlamları, tahkir etmek, ayıplamak, azarlamak, tedip etmek gibi anlamlardır.¹⁰ Ta'zir aynı zamanda fıkhi bir kavramdır ve had cezalarından daha hafif ancak ıslaha yönelik verilen bir ceza türüdür.¹¹ Ta'zir'in fıkhi boyutu hukuksal bir alandır ve şahsi uygulanması söz konusu değildir. Çünkü İslam ceza-adalet sistemini kişiye bırakmamıştır. Kişisel olarak teşebbüs edilmesi durumunda ise ta'zir şer olarak görülmüştür.¹² Hiciv ya da Ta'zir kavramlarıyla yana yana getirilen eleştiri kavramının ayırt edici özelliği, öncelikle eleştirinin hakikatin peşinde olmasıdır. Bu açıdan hakikate ulaşmak için eleştirinin, devingen bir özelliği vardır. Eleştiri bilginin doğruluğunu ve sağlığını tetkik eden, sınayan ve yargılayan bir eylem halidir. Eleştiri kavramı yermek, hiciv etmek, ta'zir etmek¹³ gibi kavramlarla benzerlik oluşturduğu için hoş görülmemeyen ve istenilmeyen bir kavrama dönüşebilmektedir. Oysaki eleştiri bilgelik ve hikmet'in temelini oluşturmaktadır.

Vahiy kaynaklı dinler de eleştiri merkezli bir role sahiptir. Hatta eleştiri bu dinlerin varlık sebeplerinin felsefi saç ayaklarından birini oluşturmaktadır. Vahiy destekli dinlerin ilk amacı olan tevhidi yakalama prensibi ilkin eleştiri üzerinde inşa edilmektedir. Doğru tevhidi ortaya koymadan önce ilkin yanlış tevhit anlayışı

⁶ Rağib İsfahâni, *Mufredat*, Trc. Abdalbaki Güneş vd., (İstanbul, Çıra Yay., 2012), 300; İsmail Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara, DİB Yay., 2010), 2010, 258; Mustafa vd., *Türkçe Sözlük*, 234; Arif Elbeyan Erkan, *Arapça Türkçe Büyük Sözlük*, (İstanbul, Huzur Yay., 2006), 547; İbrahim Akalın-Şukrî Haluk, *Türkçe Sözlük*, (Ankara, TDK Yayınları, 2011), 1100.

⁷ Kenan Demiryayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, (Erzurum, Fenomen Yay., 2012), 134.

⁸ Güneş, *el-Mu'cem*, 1236; Mehmet Doğan., *Büyük Türkçe Sözlük*, (Ankara, Yazar Yay., 2014), 753; Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 1097; Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 505.

⁹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 353; Levis Maluf, *el-Muncid fi'l-Lugatil'l-Arabiyye*, (Tahran, Daru'l-Kur'an'il-Kerim, 1342 h.1342 h.), 856.

¹⁰ İsfahani, *Mufredat*, 698; Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 1214; Güneş, *el-Mu'cem*, 776.

¹¹ İsfahâni, *Mufredat*, 698; Abdulkadir Udeh, *Mukayeseli İslam Hukuku ve Beşeri Hukuk*, Trc. Ali Şafak, (Ankara, Rehber Yay., 1991), 82; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslamiye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul, Bilmen Basım ve Yay., ts), 305.

¹² Buhari, *Nikah*, 45, *Edeb*, 57, 58, *Feraiz*, 2; Müslim, *Birr*, 28-34; Ebu Davud, *Edeb*, 40, 56.

¹³ Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 1353.

eleştirel düşünce ve tutumla ortadan kaldırılmıştır. Bundan ötürü vahiy destekli dinler öncelikle gönderildikleri mevcut yapıya eleştirel yaklaşmış ve eleştiriyle tamir amacını gütmüşlerdir. Bu ilkenin bir sonucu olarak dinin elçileri, vahyin prensipleriyle öncelikle her türlü zulüm, fitne, fesadın karşısında durmuş eleştirmişlerdir. Onların yerine de adaleti, düzeni ve huzuru yerleştirmek için uğraş vermişlerdir. Doğru olan ilahi beklenti inşa edildikten sonra eleştiri defteri kapanmamıştır. Eleştiri defteri sürekli olarak açık tutulmuş ve insanın varlıktaki yaşam sürecinin bir parçası haline getirilmiştir. Sürec içinde hiçbir yakınlık ya da uzaklık gözetmeksizin yeri geldiğinde eleştiri okları yöneltmiştir. Çünkü vahyin ana direklerinden biri olan eleştiri kimden ve nereden gelirse gelsin yanlışa karşı çıkmayı ve onu sorgulamayı esas prensip haline getirmiştir. Bu prensiplere vahiy herhangi bir sınırlandırma da getirmemiştir. Hatta tersinden vahyin daha iyi anlaşılması için vahyin merkezine taleplerde bile bulunulmuştur. Nitekim İbrahim Peygamber ahiretteki yeniden inşayı merak etmiş ve merakını gidermek için de Allah'tan şu ayette geçtiği *"Hani İbrahim, "Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona) "inanmıyor musun?" deyince, "Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için" demişti* (Bakara, 2/60) gibi bir talepte bulunmuştur. Ayet insanın merakına konu olan birçok konuda tatmin olmak ve doğru bilgiye ulaşmak için eleştirel bir yöntem ile sorgulamada bir sınır olmadığını göstermiştir. Örneğin vahiy kaynaklı bir din olan İslam'ın ilmi gelişmeler göstermesinde eleştirel düşüncenin payı büyüktür. İslami ilimlerin gelişmesinde en çok katkı sunan felsefe, kelim ve onların yöntemleridir. Bu iki ilmi disiplinin İslami ilimlere katkı sunmasının arkasında onların eleştirel bir tutumu merkeze almalarından kaynaklanmaktadır. Hatta İslami ilmi gelenekte eleştirel tutum Mutezile mezhebinin ortaya çıkarmıştır. Mutezile mezhebinin merkeze aldığı temel ilke akıl ve eleştirel düşüncedir.

Kötülüğe karşı çıkmak, yanlışı eleştirmek ya da hakikat peşinden gidip doğruyu inşa etmek yalnızca dinlere mahsus bir gerçeklik değildir. Dini gelenekler kadar akli gelenekler de eleştirel bir düşünce sisteminin, metodolojinin hakkını teslim etmiş ve onun için çabalamışlardır. Akli gelenekler insanın doğası üzerine araştırmalar yapmış ve nasıl bir gelişim özelliğine sahip olduğunu araştırmışlardır. İnsan tabiatı akli süreçlerle hakikate nasıl ulaşabilir? Bunun için insanın gelişimi ve eğitimi bu süreci destekleyebilir mi? gibi sorgulamalara gidilmiş ve insan potansiyelini doğru değerlendirmek üzere eğitim sistemleri geliştirilmiştir. Örneğin, gelişim psikolojisi açısından kişilik, karakter, özgüven, özsaygı ve özsevgiye doymuş bir kişi dünya görüşü ve aidiyeti fark etmeksizin hakikatten yana tavır takınır, doğrudan yana bir tutum sergiler ve yanlışıyla da karşı çıkma refleksini gösterir. Yani bu özelliklerde olan bir birey eleştirel bir kimliğe şahsiyeti gereği sahiptir. Kişiliği oturmuş birçok insanın doğası yanlışa karşı çıkmak için duyarlı bir güdülenmeye, tepki koyma isteğine ve eleştirel bir tutuma da sahiptir. Öte taraftan akli süreçler diyalektik bir model önermiştir. Bu modelde tez, antitez ve sentez gibi birbirine karşıtları üreten çatışmacı bir yol izlenmektedir. Çatışmanın olduğu yerde eleştiri kaçınılmaz olarak kendini var eder. Bu yöntemle tarih diye bir ilim alanı oluştu-

rulmuştur. Çünkü tarih, eleştiri ve diyalektik yöntemlerle kendini daha da kabul ettirmiş ve geliştirmiştir.

Eleştirel Düşünme

Eleştirel kavramı İngilizcede “critical” olarak ifade edilmektedir. Critical kavramı da aslı Yunanca olan “kritikos”tan türetilmiştir. Buradan da “criticus” olarak Latinceye geçmiştir. Oradan da diğer dillere yayılmıştır. Düşünme kavramı ise, Arapça bir isimdir ve “el-fıkr” mastarından türetilmiştir. Görüş, düşünce, nosyon ve tefekkür anlamları vardır.¹⁴ Düşünme, insana özgü bilişsel bir zihin ve bilinmeyenini bilinen kılan bir eylem halidir.¹⁵ İnsanın gerçek varlığı olarak nitelenen düşünme etkinliği, Fransız filozof Descartes tarafından varlığın üzerine inşa edildiği bir varoluşsal kabul olarak tespit edilmiştir. Varoluşsal bir kabul olarak görülen düşünme rastlantısal ya da sistematik bir üretim ile son bulması gereken bilişsel bir süreçtir.

Eleştirel düşünme, bir şey hakkında ayrıntılı değerlendirme ve o şeyin kötü ve iyi taraflarını anlamaya çalışmak demektir.¹⁶ Eleştirel düşünmede hem felsefenin hem de psikolojinin esas teşkil ettiği bir yön vardır. Dünya görüşlerinde gerçekçilik ve tarafsızlık, düşünme normları ve zihinsel beceriler felsefi yönde merkeze alınmaktadır. Psikolojik yönde ise, düşüncede mantık kurallarına bağlı kalacak bir düşünce sistemini esas alınmaktadır. Öncelikle düşünceler klişelerden ve önyargılardan uzak olmalı, şeffaf ve kişisel farklılıklar önemsemelidir.¹⁷ Kişisel farklılıklar kişinin kendine özgü ve kendinden kaynaklı bir dizi tutarlı davranış kalıplarıdır.¹⁸ Bu açıdan eleştirel düşünme ile eş anlamda kullanılan ancak kendi içinde farklılık oluşturan yaratıcı düşünme, usa vurma, formel olmayan mantık ve problem çözme gibi bir dizi kavram şebekesi vardır. Eleştirel düşüncede bilişsel süreçleri tamamlamak önemlidir. Çünkü bilişsel süreçler asıl konunun tutarlı-tutarsız, doğru-yanlış yönlerini belirgin kılmaktadır. Ayrıca problem durumunda sorunun çözüme kavuşması için mantık ve nesnel uygunluğa götüreceği gerekli birçok etken dikkate alınmalıdır.¹⁹ Eleştirel düşünmede sorgulayıcı olmak esastır. Hakikatin araştırılması ve bulunması için sorgulayıcı bir tutum geliştirir ve ilerleme kat eder. Sorgulamak, bu süreç için eldeki olay-olgulardan kişisel tutum ve davranışlara ve nesnel

¹⁴ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 65; Firuzabadi, *el-Kamusu'l-Muhit*, 588; Mustafa, *el-Mu'cemu'l-Vasit*, 698; Zebidi, *Tacu'l-A'rus*, 345; Cevheri, *es-Sıhah fi'l-Luğâ*, 347.

¹⁵ İsfahânî, *Mufredat*, 805; Sarı, *el-Mevarid*, 1174.

¹⁶ S. Sadi Seferoğlu “Eleştirel Düşünme ve Öğretimi”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (Bahar 2006): 193.

¹⁷ Ahmet Cevizci, *Eğitim Sözlüğü*, (İstanbul, Say Yay., 2010). 203.

¹⁸ Jerry M. Burger, *Kişilik*, Trc. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, (İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2006), 23

¹⁹ Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 579; Muhammed Mümtaz Ali, “Eleştirel Düşünme ve İslami Yöntem”, Çev. Hülya Çınar, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2014): 160, 157.

her türlü veri aklın süzgecinden geçirilerek test ve kontrol etmek işlemidir. Aynı zamanda yakini bilgiye ulaşmak için şüphelerden arınma çabasıdır.

Batı'da eleştirinin kaynağı felsefedir. Yani akıldır. Eleştiri, eleştirel felsefenin öncülerinden biri olan Kant'ın (ö:1804) temel öğretilerinden biridir. Kant'ın eleştiri anlayışı bilgi felsefesinde bilgiyi yargılama olarak nitelediği öğretiye dayanır.²⁰ Kant'a göre, felsefede araştırma, araştırmada ise eleştirelilik olmalıdır. Kant öğretisi için bu durum eleştirel düşünsellik olarak adlandırılmıştır. Eleştirel düşünmede üç kavram üzerinde durulmaktadır. 1. Zihinsel bir süreç olarak eleştirel düşünme. Bu görüşü savunan düşünürlere göre, eleştirel düşünme temelde belirli bilişsel ve zihinsel yolculukta yeterlilik sağlamak demektir. 2. Beceri olarak eleştirel düşünme. Siegel, bu yaklaşımı desteklemektedir. Ona göre, belirli beceriler ve karakterlere sahip olmak eleştirel bir düşünmeye sahip olmak demektir. Özellikle de akıl yürütme becerisine genişçe yer verir.²¹ Bu görüşü dillendirenlerden biri de Wright'tır. Burada üçüncü görüş Wright için kabulden ziyade bir eleştiri konusudur. Ona göre, genel bir prosedürü takip etmek eleştirel düşünme açısından bir sorundur. Oysaki Wright'a göre eleştirel düşünme sıralı adımlar ve aşamalardır.²² Batıda modern dönem rasyonalizme form kazandıran Descartes'a göre bilginin kaynağı eleştirel düşünme süzgecinden geçmiş akli melekedir. Ona göre, hakikate ulaşmak isteyen biri, kendisinde zaten var olan akli melekeyi hayatında bir kez dahi olsa çalıştırıp sahip olduğu bilgilerin ve kaynaklarının tümünden şüphe duyması gerekir.²³ Descartes, eleştirel düşünme yöntemiyle kuşkusuna bir son verip sonunda kuşku duymadığı güvenilir, sağlam ve vasıtasız bilgiye ulaşmıştır.²⁴

Doğu'da ise eleştirinin kaynağı dinlerdir. Yani vahiydir. Doğru ve yanlış kriterinin mizanları vardır ve bu mizanlar Kur'an ve sahih sünnet tarafından belirlenmiştir. Buradaki eleştirel düşüncenin dayanakları hakikati ve doğruyu yakalamaktır. Vahye göre eleştirel düşünce mizanlarıyla yeryüzü imar ve inşa edilmeli ve yaşanabilir bir formata sokulmalıdır. Bu çerçevede bir huzur yakalanmalıdır. Dini ve dünyevi tüm süreçler eleştirel düşünme terazisiyle tartılmalıdır. Eleştirel düşünce formatı, sadece eksik ve hataları yakalamaktan ibaret değildir. Aynı zamanda varlıktaki ihansı yakalamaktır. Yani eldeki imkanlar arasında en güzel ve en doğrusunu seçip icra etmektir. Vahiy kaynaklı eleştirel düşünmenin en büyük amaçlarından biri insanın huzur ve refah içinde bir yaşam sürdürmesidir.

Doğu'da önemli bir kültür havzasını oluşturan Araplarda eleştirel düşüncenin izlerine ilkin cahiliye devrinde rastlansa da bu dönemde eleştirel düşünce ve tutum için belirli bir ilkeye rastlanmamaktadır. Rastgele ve geliş güzel yapılmıştır. Ancak

²⁰ Orhan Hancıoğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul, Remzi Kitabevi, 2012), 33.

²¹ S. Bailin-Case, R. "Common Misconceptions of Critical Thinking", in *David Scott, Curriculum Studies-Major Themes in Education 3* (London 2003).2003, 296.

²² Bailin- Case, "Common Misconceptions of Critical Thinking", 300.

²³ René Decartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, (İstanbul, Say Yay., 2015), 67.

²⁴ René Decartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*. Çev. Engin Sunar, (İstanbul, Say Yay., 2016), 20.

cahiliye şiirlerinde belirle bir düzen getirilmiş ve şairler kalabalık ortamlarda şiirlerini okumadan önce gözden geçirmek zorunda kalmışlardır.²⁵ Cahiliye dönemine ait çok gelişmiş şiir örnekleri, Arap edebiyatında edebî eleştirinin ancak gelişmiş bir edebî zevkle başarılabilceği düşüncesini akla getirmektedir.²⁶ İslam öncesi yaşamı geleneksel ideolojisi ve arzusuyla bütün boyutlarıyla gözler önüne seren cahiliye dönemindeki Arap şiirleridir. Bu şiirlerde, şairlerin misafirperverlik, destan, kahramanlık, cömertlik, cesaret ve bazı kimselere methiye dizmelerinden tutun hırsız çete kavgaları, kan davaları ve aşiret düşmanlıklarına kadar hatta bencil, paragöz ve korkakları yermeye kadar (hicivler) birçok şey konulmuştur. Burada ilginç olan şey övgünün de yerginin de sadece şahsi olarak sınırlandırılmamasıdır, ikisi de geleneksel bir usul olarak aynı zamanda o şahsın aşiretiyle ilişkilendirilmiştir.²⁷ Kabileler arasındaki didişme, çekişme ve kavgalar yerginin (hiciv'in) varlık sebebi olmuştur.²⁸ Şairlerin şahsı ve şiirleri yergide bazen o kadar dozajı aşmıştır ki bireysel ve aşiretleri için övgü ve yergideki niteliksizlik, ilkesizlik ve hatta yalan ve iftira, ırza ve namusa saldırıyı Kur'an'da kerih görülmüş ve kınanmıştır (Şuara, 26/224-227). Deneyimler göstermiştir ki eleştirel düşünme hem istikametli bir yol hem de üretken yaşam için zaruridir.²⁹

İslam'da Eleştiri

Semavi dinlerden olan İslam semavi dinlerin son halkasıdır. İslam, inşa ettiği eleştirel rehberlikle yanlış oluşumları tenkit etmiş ve hidayetin yoluna gidecek işaretler vermiştir. İslam'da eleştirinin dayandığı ilk halka Hz. Peygamber dönemi ve sonrasındır.³⁰ Çünkü Peygamber'in peygamberliğinin varlık sebebi tevhide inşa etmek ve eleştirel düşünce ile zulme ve cehalete karşı koymaktır. Peygamber eleştirel düşünceyi önemsemiştir. Eylem ve söylemde kişinin seçici olması gerektiğini vurgulayan peygamber, insanın her duyduğu şeyi aktarmasının doğru olmadığını (Müslim, Mukaddime, 5) insana şüphe veren şeyin terk edilmesi gerektiğini, şüpheyi gideren şeye ulaşınca kadar da o yolda devam edilmesi gerektiğini beyan eder.³¹ Peygamber, kendisinden çıkan bir söylem vahye dayanmıyorsa kendisine itirazlar yöneltip eleştiri yapılabileceğini belirtmiştir. Nitekim Bedir Savaşında Peygamber'in konaklama stratejisi vahiy merkezli olmayınca eleştirilmiş, yanlış

²⁵ Mehmet Akif Kireççi, *Arap Edebiyatında Eleştiri Tarihine Giriş*, Tezkire Derleme Dizisi 1, (Ankara, Vadi Yay., 1991), 98.

²⁶ İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail. *el-Bidaye ve'n-Nihaye fi't-Tarih*. Trc. Mehmet Keskin, İstanbul, Çağrı Yay., 2008, 120; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail. *es-Siyretu'n-Nebeviyye*. Trc., Hanifi Akın, (İstanbul, Çelik Yay., 2015), 279.

²⁷ Kireççi, *Arap Edebiyatında Eleştiri Tarihine Giriş*, 97.

²⁸ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*. Çev. Rahim Er vd., 2. Baskı, Ankara, Vadi Yay., 2012. 2012, 22

²⁹ Mümtaz Ali, "Eleştirel Düşünme ve İslami Yöntem", 157.

³⁰ Muhammed Ali Kasım Omeri, *Dirasat fi Menheci'n-Nakd İnde'l-Muhaddisin*. Amman, Daru'n-Nefais, h. 1420. h. 1420, 11.

³¹ Tirmizi, *Kıyamet*, 61; Nesai, *Eşribe*, 50.

bulunmuş ve savaş koşulları dikkate alınarak yeni bir konaklama stratejisi önerilmiştir. Peygamber de yapılan eleştiri ve öneriyi doğru bulmuş ve tabi olmuştur.³² Kendisinden sonrası için de eleştirel rehberliği önemsemiş ve muhtemel çıkabilecek sorunlarla başa çıkmanın yöntemleri hakkında ipuçları vermiştir. Peygamber'in gösterdiği rehberliğin belki de en can alıcı olanı hadis olarak da rivayet edilen şu husustur, "Sizden her kim yanlış görürse eliyle onu düzeltsin. Gücü yetmiyorsa diliyle, ona da gücü yetmiyorsa kalbiyle onu düzeltsin".³³ Çünkü eleştirel tutumun sonuç alıcı bir amacı vardır. Aksi takdirde yanlışın yerine doğruyu ikame etme çabası nasıl izah edilebilir.³⁴

Peygamberin bıraktığı eleştiri mirasıyla kendisinden ve kendi söz, tutum ve davranışlarına (bunların tümü hadis olarak nitelendirilmiştir) karşı eleştiri yapılmasının yollarını açmıştır. Çünkü eleştirel düşünce sistemi, neden-sonuç kurgusu bağlamında aktif bir farkındalık kimliği inşa ederek herhangi bir sorun, kişi ya da olay-olgu hakkında bir neticeye ulaşma yetisi olarak düşünülmektedir.³⁵ Peygamber'in bıraktığı bu denli eleştirel düşünce sistemi, kendisinden sonra daha ilk dönemlerde *dirayet hadis ilmi*'nin konusu haline getirilmiştir. Sonrasında hadis tenkidi olarak bilinen bu yöntemin adı "Cerh ve Ta'dil"dir. Cerh ve Ta'dil, hadislerin eleştirel bir usul ile değerlendirilmesi demektir. Bu yöntem hadis ilmi için çok önemlidir. Bu yöntem daha çok hadisin senedi'ni ve metni'ni güvenilir kılmak için kullanılmıştır.³⁶ Hadis ilminde cerh ve ta'dil'i yapan hadis alimine *Nakıd* denmiştir.³⁷ Nakıd kelimesinin kökü olan *nakd* kelimesi eleştiri anlamına gelir. Buradaki eleştiri kavramı, hadis rivayetinin kabul ve red'i arasındaki tartışma ve arındırma eylemine karşılık kullanılmaktadır.³⁸

İslam'da eleştirel düşünceye verilen önemden dolayı sahabeler de yanlış ve hataya karşı eleştirel bir tutum sergilemişlerdir. Sahabelerin eleştirel tutumu kendilerini de kapsamaktaydı. Birbirlerine karşı da sorgulayıcı bir tavır takınıyorlardı. Yeri geldiğinde önde gelen ve devlet kademelerinde idareci olan sahabeler de eleştiriye tabi tutuluyordu. Böyle bir durumda önden gelenler sahabeler kendilerine yöneltile eleştirilere değer vermiş ve gereğini yapmışlardır. Örnek vermek gerekirse, sahabeler arasında önde gelen ve aynı zamanda o dönemde halife olan Hz. Ömer, mehir'i (400 dirhemle) sınırlandırmak ve fazlasını da yasaklamak istemiştir. Ancak

³² İbn Esir, İzzuddin Ebu'l Hasan Ali b. Ebi'l Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvahid. *eş-Şeybani el-Kamil fi't-Tarih*, (Beyrut, 2009), 61; Hikmet Koçyiğit, *Kur'an'da Eleştirel Tavr*, Yüksek Lisans Tezi, Ezrurum, Atatürk Üniversitesi, 2003. 2003, 15-16.

³³ et-Tufi, Necmuddin Süleyman b. Abdilkavi, *Kitabu't-Ta'yin fi Şerhi'l-Erbain*, (Beyrut, 1998), 287-288.

³⁴ et-Tufi, *Kitabu't-Ta'yin fi Şerhi'l-Erbain*, 289- 290.

³⁵ Bakırcıoğlu, Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü, 579-580.

³⁶ Nurettin İ'tr, *Menhec en-Nakd fi Ulumi'l-Hadi*,. 3. Baskı (Suriye, Daru'l-Fikr, h. 1412), 32.

³⁷ Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, (İstanbul, Timaş Yayınları, 1987), 125.

³⁸ Yahya Zekeriya-Ali Muabide, *el Ehadisu'n-Nebeviyye el-Varid fi Vekai'l-Felekiyye*. Doktora Tezi, Urdün, Yermuk Üniversitesi, 2009, 168.

Kureyşli kadınlardan biri bu duruma itiraz etmiş, Halife Ömer'i bu tutumundan dolayı eleştirmiş, kararını yanlış bulmuş ve kararından vaz geçmesini istemiştir. Delil olarak da “Eğer bir zevceyi bırakıp da başka bir zevce almak isterseniz öbürüne yüklerle (mehir) vermiş olsanız bile içinden bir şey almayın” (Nisa, 4/20) ayetini okumuştur. Ayeti duyan Halife Ömer, verdiği kararın Kur'an'la mutabık olmadığını fark etmiş ve kararından vazgeçmiştir. İslam'daki eleştirel tutum uzun süre bir geleneğe dönüşmüş bu geleneğin eğitiminden geçen müminler belirli eleştirel bir olgunluğa ulaşmışlardır. Bunun ürünleri olarak da İslam ilim geleneği vuku bulmuştur.

Kur'an'da Eleştiri

Vahiy metinlerinin anlaşılabilirliğinin nasıllığı din dili ile ilgili birtakım tartışmalara sebebiyet vermiştir. Ancak en azında din dilinden kastın dar anlamıyla kutsal metinler olduğu konusunda fikir birliği vardır. Din dili ile ilgili geliştirilen birçok kuram din felsefesine dayandırılmaktadır.³⁹ Ancak bu konuda yapılan tartışmalar bu çalışmanın ve bu alt başlığın kapsamı dışındadır. Bu başlığın ilgilendiği konu Kur'an'da eleştiri'yi merkeze almak ve vahiy metninin içerdiği eleştiri kuramı çerçevesinde doğru anlamak ve yorumlamaktır. İnsan için hata etmek, hataya bulaşmak söz konusu olduğunda aslında hata ile birlikte ona yöneltilen eleştiriler de varoluşsal düzey kazanır ve insanlık tarihinin geçmişine kadar da dayandırılır. Eleştirinin derinliği Kur'an'ın satırları arasında bakıldığında ise aşikâr bir boyut kazanmaktadır.

Kur'an'daki eleştirel düşünce varlıktaki eleştiriye muhatap olan tüm varlıkları kuşatmaktadır. Kur'an'da müşriklere, ehl-i kitaba ve münafıklara eleştiri yapıldığı gibi, peygambere ve Müslümanlara da eleştiri yapılmıştır. Kur'an'da tenkit ihtiva eden ayetler mütalaa edildiğinde Kur'an'ın herkesin ve her kesimin yanlışlarını tenkit ettiği görülecektir. “Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için mutlaka azgınlık eder” (Alak, 96/6-7) ayetinde her kesimi içine alacak en geniş çerçevede beşerin azgınlığı eleştirilmiştir. Kur'an'ın eleştiri kapsamı aşağıda ayetlerle şeffaf bir şekilde gösterilmiştir:

Dediler ki, “Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur, ölüyoruz ve yaşarız. Bizi ancak zaman yok eder.” Bu hususta onların bir bilgisi yoktur. Onlar sadece zanda bulunuyorlar” (Casiye, 45/24) ayeti müşrikleri eleştirmektedir.⁴⁰

³⁹ Ferdi Kırac, “Terör Yönetimi Kuramı Bağlamında Yasak Ağaç”. *İnsan ve Toplum Dergisi* 8/3 (Eylül 2018): 97.

⁴⁰ Aluşi, Ebu'l-Fadl Şehâbüddin es-Seyyid Mahmûd, *Ruhu'l-Meaîni fî Tefsiri'l- Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesâni*, (Mısır, Dârü'l-Hadîs, 1301), 31.

Yahudiler “Üzeyr Allah’ın oğludur” dediler. Hıristiyanlar ise, “İsa Mesih Allah’ın oğludur” dediler. Bu onların ağızlarıyla söyledikleri sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkâr emiş kimselerin söylediklerine benziyor. Allah onları kahretsin. Nasıl da haktan çevriliyorlar!” (Tevbe, 9/30) ayetinde ise ehl-i kitap eleştirilmiştir.⁴¹

“Münafıklar sana geldiklerinde, ‘senin elbette Allah’ın peygamberi olduğuna şahitlik ederiz’ derler. Allah senin, elbette kendisinin peygamberi olduğunu biliyor. (Fakat) Allah o münafıkların hiç şüphesiz yalancılar olduklarına elbette şahitlik eder”. (Münafikun, 63/1) ayetinde münafıklar eleştirilmiştir.

Âmanın kendisine gelmesinden ötürü yüzünü ekşitti ve çevirdi. Sana kim bildirdi! Belki o temizlenecek yahut öğüt alacak da o öğüt ona fayda verecek. Kendini muhtaç görmeyene gelince, sen ona yöneliyorsun. Oysaki onun temizlenip arınmasından sen sorumlu değilsin. Fakat koşarak ve korkarak sana gelenle de ilgilenmiyorsun” (Abese, 80/1-10) ayetinde ise Peygambere hitap edilmektedir.⁴²

“Ey iman edenler! Bir topluluk bir diğerini alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da diğer kadınları alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Birbirinizi karalamayın, birbirinizi (kötü) lakaplarla çağırmayın, imandan sonra fasıklık ne kötü bir namdır! Kim de tövbe etmezse, işte onlar zâlimlerin ta kendileridir” (Hucurat, 49/13) ayeti Müslümanların tutum ve davranışlarını eleştirmiştir.⁴³

İnsanın doğasının kaçınılmaz bir özelliği olan hata yapmak Allah tarafından ayırt edici özelliklere sahip olan insanlar için de söz konusu olmuş ve Kur’an kıssalarında Allah onları eleştirmiştir. Ancak Kur’an’ın satırları arasında yapılan eleştiriler yüzeysel kalmayıp eleştirinin derinliği artırılmıştır. Aynı zamanda eleştiriye açık tutulan mesele farklı ve derin anlam çıkarımlarına da kapı aralamıştır. Âdem ve Havva’nın yasak ağacının yasağını çiğnemesi, Kabil’in, kardeşini kıskanıp nefesine

⁴¹ İbn Aşur, *İslâm Hukuk Felsefesi*, Trc. Vecdi Akyüz- Mehmet Erdoğan, (İstanbul, İklim Yayınevi, 1988), 3, 153; İbnu’l-Cevzi, Ebul-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zadu’l-Mesir fi İlmî’t-Tefsir*, (Beyrut, 530; *es-Semerkandi*, Ebu Leys Nasr b, Muhammed b. İbrahim, *Bahru’l-Ulum*, I, (Beyrut, 2006), 451.

⁴² *Diya’bekri*, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan, *Târihu’l-Hamîs fi Ahvali Enfesi Nefîs*, (Beyrut, Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, 1971), 254; *Taberî*, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân*, (Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1988), 51; *Râzi*, Ebu Abdullah Fahrû’d-Din., *Mefatihu’l-Gayb minel Kur’âni’l-Kerim*, İhyau’t-türasu’l-Arabiyye, ts. (t.y.), 54; *Kurtubî*, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’li Ahkâmi’l-Kur’ân*, (Mısır, Dâru’l-Hadîs, 1949), 209; *Ibn Kesîr*, Ebû’l-Fidâ İsmail, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, (Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1979), 470; *Alûsî*, *Ruhu’l-Meaîni*, 49; *Bekkaî*, Burhanüddin Ebû’l-Hasen İbrahim b. Omer, *Nuzumu’d-Düer fi Tenaîbi’l-Âyâti ve’s-Süver*, (Beyrut, Dâru’l-Fikr, t.y. 1984), 250.

⁴³ İbnu’l-Cevzi, Ebul-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zadu’l-Mesir fi İlmî’t-Tefsir*, (Beyrut, 1984), 147; Hatibu’s-Şirbini, *Şemsuddin Muhammed b. Ahmed. es-Siracu’l-Munir fi’l-İnâneti ala Marifeti Badi Maani Kelami Rebbina’l-Hekimi’l-Habir*, (Beyrut, 2004), 54; Ahmed Mustafa Merağî, *Tefsîru’l Meragî*, (Beyrut, 1985), 133; İbn Aşur, *İslâm Hukuk Felsefesi*. Trc. Vecdi Akyüz- Mehmet Erdoğan, (İstanbul, İklim Yayınevi, 1988), 246; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul, Yeni Ufuklar Yayınevi, 1989), 524; Hayreddin Karaman- Mustafa Çağrırcı - İbrahim Kâfi Dönmez, - Sabrettin Gümüş., *Kur’an Yolu Tefsiri*, (Ankara, DİB Yay., 2012), 95.

yenilmesi, Yunus'un kavmine karşı sabrı tükenip kavminden kaçması...vs gibi örnekler bu tür eleştiriler için zikredilebilecek örneklerdendir. Öte taraftan peygamberlerin tüm çabasına rağmen Allah'a inanmayı kabul etmeyen azgın kavimlerin sapkınlıkları ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Kur'an'ın temel paradigması dikkate alındığında hayır ile şer, iyilik ile kötülük ancak düşünsel ve eleştirel bir tutum ile ayırt edilebilmektedir. Bu durum Kur'an'da, Kur'an'ın ve başka ilahi kitapların da isimlerinden biri olan Furkan⁴⁴ ismiyle zikredilmiştir. Bu açıdan Furkan hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan, imanı küfürden ayırmak demektir.⁴⁵ Kur'an'ın genelde söz konusu ayırımlar için kullandığı kavram Furkan kavramıdır. Bu gerçeklik "Ey iman edenler! Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız; O, size iyiyi kötünden ayırt edecek bir anlayış verir ve sizin kötülüklerinizi örter, sizi bağışlar. Allah, büyük lütuf sahibidir" (el-Enfal, 8/29) ayetiyle somutlaştırılmıştır. Allah müminlerin kendisinden hakıyla korkmaları ve gönderdiği vahyi doğru anlamak için samimi bir çaba içine girmeleri karşılığında onlara Furkan ilmini vereceği konusunda teminat vermektedir.⁴⁶ Kur'an'ın en başta gelen nüzul sebeplerinden biri yanlış eleştirmektir. Bu perspektiften bakıldığında 'Kur'an aynı zamanda bir eleştiri kitabıdır' denebilir. Bu yorumu destekleyen ayetlerden biri "Âlemlere bir uyarıcı olsun diye kuluna Furkan'ı indiren Allah'ın şanı yücedir." (Furkan, 25/1) ayetidir. Bu çalışma açısından merkezi bir rolde olan Furkan kavramı tüm ilahi vahiy sistemlerinin kullandığı ortak bir kavramdır.⁴⁷

Kur'an'ın bir eleştiri kitabı olduğu yorumunu destekleyen diğer bir ayet Hucurat suresinin 6. ayetidir. Çünkü ayette "Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın" (Hucurat, 49/6) denmektedir. Öte taraftan eleştiriye daha da derinleştiren ve anlam derinliği ile bütünleştiren bir diğer Kur'anî kavram tefekkür kavramıdır. Allah, insanların tefekkür ile madde ile mananın hakikatini doğru gerekçelendirebileceğini hem beyan hem de murat etmiştir. Nitekim "Eğer biz, bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, elbette sen onu Allah korkusundan başını eğerek parça parça olmuş görürdün. İşte misaller! Biz onları insanlara düşünsünler diye veriyoruz" (Haşr, 59/21) ayeti bu inceliğe dikkat çekmiştir. Bu ayeti anlayacak, tefekkür edecek akli bir derinliğin işlevsel olması zorunludur. Bu nedendir ki "Az da olsa tefekkür edilerek elde edilen anlam derinliğinin çok da olsa tefekkürü bir anlam derinliğini

⁴⁴ İsfahâni, *Mu'fredat*, 792; İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara, DİB Yay., 2010), 189.

⁴⁵ Nehhas, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Meani'l-Kur'an*, (Mekke, 2010), 343; Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*, (Beirut, Daru'l-Fikr, 1988), 70; İsfahâni, *Mu'fredat*, 791.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 487; Razi, Ebu Abdillah Fahrudin Muhammed b. Omer b. Hüseyin. *et-Tefsiru'l-Kebir*, (Beirut, 2009), 2140; Beydavi, Nâsirüddîn Ebu Saîd (Ebu Muhammed) Abdullah b. Omer b. Muhammed, *Tefsiru'l-Beydavi*, (Beirut, Daru'l-İhyau't-Turasu'l-Arabiyye, 691 h.), 103; Mevdudi, Seyyid Ebu'l A'la, *Tefhîmu'l-Kur'an*, Trc. Muhammed Han Kayani vd., (İstanbul, İnsan Yay., 1996), 165.

⁴⁷ Ferrâ, Ebu Zekeriyâ Yahya b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi. *Meani'l-Kur'an*, (Mısır, Daru'l-Mısriyye, 2010), 31.

*vermeyen ibadetten üstün görül müştür*⁴⁸ Eleştirel düşünce ve tefekkürü inşa eden Kur'anî ilk temeller Âdem (a.s), Melek ve İblis ile ilgilidir denebilir. Buna Âdem kıssası denilmektedir. Ancak Âdem kıssasına yönelik yorumların azımsanmayacak bir kısmı geleneksel bir anlayışla yorumlanmıştır. Yorumların daha çok literal bir okuma ve ön kabuller ile yapılmış olması Âdem kıssasının anlaşılır olmaktan uzak tutmuş ve kıssanın pratik yaşamdaki karşılığının bulamamasına neden olmuştur. Bu nedenle, kıssanın geleneksel anlam kurgusu da dikkate alınarak onun eleştirel bir kuramın inşasında temel dinamiklere sahip olduğuna dair yeni yorumlar yapılmıştır.⁴⁹

Âdem kıssasında öncelikle şu hususun göz önünde bulundurmakta yarar vardır. Allah, Âdem, İblis ve Melekler arasında geçen diyalogun doğası ilgi çekicidir. Kur'an bu diyalogu, yüz yüze gerçekleşmiş doğrudan ve canlıymış gibi anlatmaktadır. Bu diyalogdaki anlam kurgusu eğer literal olarak anlaşılırsa varoluşsal birçok paradoks baş gösterecektir. Bu diyalogda en isabetli anlam meselenin metaforik, temsilî ve sembolik olarak algılanmasıdır.⁵⁰ Her ne kadar İblis'in dıştan görünür ontolojik bir varlık şeklinde insanlara fısıldadığı ya da çizgi film karakterine benzer müşahhas bir kimliği henüz bilinçli farkındalık düzeyinde kimse tarafından görülmemişse de İblis'in söz konusu algının dışında ontolojik bir varlığa sahip olması da işin mahiyetini değiştirmeyecektir. Çünkü Âdem, aynı zamanda her bir insanın mahiyetine işaret eden genel bir isim olduğu için İblis de aktif ve sürekli bir güç olarak Âdem'in insan olmasında madalyanın bir yüzünü temsil edecektir. Ancak Âdem ve İblis arasındaki diyalogda belki de anlaşılması gereken kuşatıcı anlam derinliği, varlıktaki kadim çatışmanın varlığıdır. Çünkü bu anlatı, zaten insanda var olan kötülük ile iyiliğin, hayır ile şerrin bir göstergesidir. Kur'an, insan ve cinler için birçok yerde şeytan sıfatını kullanmıştır. Bu durum aslında şeytanın nesnel bir gerçekliğe sahip olduğuna dair bir kanıt değildir. Belki onun kötülük üreten veya soyut kötücül güçleri harekete geçirmek isteyen bir tür kuvve olarak düşünmek gerekir. Ya da Şeytan ve İblis insan bilincinin dışında algılanan düşman, kötücül ve tahrip edici bir güç olarak nesnelleştirmek ve kişileştirmek olarak anlaşılmalıdır. Ancak insan doğasında kaçınılmaz olarak kendisini hissettiren, etkin ve en az insan ömrüne eşdeğer sürekliliği olan bir güç olgusudur.⁵¹ Kur'an bu olguyu tasvir etmiştir. Öte taraftan Âdem kıssasının kurgusal bir nitelik taşıması ya da tarihsel bir realite olması iman etmiş insanlar için ahlaki anlam taşıdığı gerçeğini değiştirmez. Çünkü Kur'an'ın temel paradigmalarından biri ahlaki bir yaşamın imkanını takdim

⁴⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 474; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 184; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1994); Neseî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku'î-Te'vil*, (Dimaşk, 2011), 196.

⁴⁹ Kırac, "Terör Yönetimi Kuramı Bağlamında Yasak Ağaç", 99.

⁵⁰ Mustafa Öztürk, "İblis'in Trajik Hikâyesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Ocak-Haziran 2005): 39-65.

⁵¹ Öztürk, "İblis'in Trajik Hikâyesi"; Düzgün, Ş. A. "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Aralık 2012): 11-30.

etmektir, tarih bilgisi aktarmak ya da masal anlatmak değildir.⁵² Tam da bu noktada Âdem kıssası, alemdeki birtakım varlıkların varoluşsal potansiyelinden haber veren insani bir hikayedir.⁵³

Bu çalışmada eleştirel düşüncenin inşası için merkeze alınan Âdem (a.s), Melek ve İblis hakkında geçen:

“Hani Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım ‘dedi. Onlar, ‘Biz seni eksiksiz bilirken ve durmadan övgü ile tenzih ederken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?’ dediler (Bakara, 2/30)

“Âdeme bütün isimleri öğretti. Sonra bunları gösterip “sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin” dedi” (Bakara2/31).

“Meleklere, ‘Âdem’e secde edin ‘ dediğimizde İblis dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu” (Bakara2/34) ayetler üzerinde durulacaktır. Ancak öncelikle ayetlerde geçen birkaç kavramın vuzuha kavuşturulması lazımdır.

Bakara 30’da geçen halife kelimesinin halef ve vekil anlamları vardır. Ancak bu ayette geçen halef ya da vekil anlamında değildir. Halef-vekil aynı varlık türleri arasında ancak anlamını bulabilir. Onun için insana Allah’ın halifesi demek problemlili bir tevill olabilir. Halife kavramının bir diğer anlamı da peşi sıra gelen, ardışık devam eden, üreyen ve üreten nesiller demektir. Nitekim ayetteki “cailün” kelimesi de bu anlamı destekler mahiyettedir. Yani Allah yeryüzünde bir halife yaratacağım demesi “halikün” kelimesiyle değil “cailün” kelimesi ile buyurmuştur. Bundan kasıt “Allah nesil be nesil ürer hale getireceğim bir varlık yaratacağım” demektir.⁵⁴

Bakara 34’te secde kavramı geçmektedir. Öncelikle secde kavramı, belirli fiziki ritüeller kullanılarak başta namaz olmak üzere bazı ibadetlerde kullanılan davranış biçimidir. Aynı fiziki ritüellerle Allah’tan başka bir varlığa tapmayı ilahi hiçbir dinde kabul edilmemiştir. Ancak ibadet ve tapınma maksadı gütmeksizin saygı göstermek amacıyla yapılan bir secdenin tarihi karşılığı vardır. Nitekim İslam’da bunun örneği vardır. Yüsus peygamberin ailesi uzun bir ayrılıktan sonra Yüsus’a kavuştuklarında ona secde etmişlerdi (Yüsus, 12/100). Ayette geçen secde kavramını

⁵² Mustafa Öztürk, “Kuran Kıssaları Bağlamında İsrailiyyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım, Tefsirde İsrailiyyat Karşısı Söylevin Tahlil ve Tenkidi”. *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (Aralık 2014): 11-68; S. Demir, “Sayı Editöründen”. *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (Bahar 2014): 7-10; M. Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, (İstanbul, İFAV, 2006); N. K. Okumus, “Kur’an Kıssaları Kaderci Anlayışa-Ezelî Yazgı Algısına Kaynak Teşkil Edebilir Mi?”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, (Haziran 2013): 31-97; M. Öztürk, (2004a). “Demitolojizasyon ve Kuran”, *Ç.U. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Ocak-Haziran 2004a): 119-45; B. Tatar, “Kur’an’da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar”, *Milel ve Nihal Dergisi* 6/1 (Eylül 2009): 99-111; M. Söylemez, “Editörden”. *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (Haziran 2014): 5-6.

⁵³ S. A. Düzgün, “İlahi Olanın Objektifleşme Alanı Olarak Tarih ve Tarihin Teolojik Yorumu”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Haziran 2004): 57-82.

⁵⁴ Düccane Cindioğlu, “Şeytan Adem’e Neden Secde Etmedi”. Erişim: 24 Mart 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=hNi2hNX9M2A>.

da ibadet maksadı değil, saygı duymak ve tabi olmak maksadını taşıdığı pekâlâ söylenebilir. Meleklerin bulunduğu bir ortamda olduğu anlaşılan ve 'Âdem'e saygı gösterin ve ona tabi olun' hitabına muhatap olan İblis'in melek ya da cin olduğu şeffaf değildir. Bakara 34'te geçen "...İblis hariç melekler secde ettiler..." (Bakara2/34) ayetindeki ifadeye göre birçok müfessir en azında o ana kadar İblis'in melek olduğuna delil getirmişlerdir. Bu olayla birlikte İblis melek olmaktan çıkarılmış ona farklı bir statü verilmiştir. Ancak Kehf süresi 50'de geçen "o, cinlerdendi; Rabbinin emrinden dışarı çıktı" (Kehf, 18/50) ayeti delil getirilerek de İblis'in melek değil, cin olduğu iddia edilmiştir. Hatta iddialar arasında İblis'in sıradan bir cin olmadığı tüm cinlerin babası olduğu vurgulanmıştır. İblis'in melek olmadığı yorumu meleklerin yaratılış özelliklerini "Allah'ın emrine karşı çıkmamak ve buyruklarını yerine getirmek" (Tahrîm, 66/6) gibi ayetler delil getirilmek suretiyle de desteklenmiştir.⁵⁵ Ancak çalışmanın temel yorumu bu tartışmalar üzerinde inşa edilmediği için detaylara gidilmeyecektir.

Bu çalışmada eleştirel düşüncenin inşasında en güçlü referansın Kur'an olduğu yorumu öne sürülmektedir. Çünkü yapılan eleştirinin dayandığı deliller eleştirinin kabul görmesinde dikkate alınan argümanlardır.⁵⁶ Eleştiri ile ilgili bu ilkesellik ilkin Kur'an tarafından inşa edilmiştir (Hac, 22/8-9; Mümin, 40/56; Ali İmran, 3/66) Kur'an, Allah'ın ayetleri hakkında delilleri olmadığı halde tartışanlar olduğunu bildirir (Mümin, 40/56). Bununla birlikte Bakara suresinde geçen 30, 31 ve 34.cü ayetler eleştirel düşüncüyü inşa etmede temel referanslardandır. Kur'an bu inşayı beşerin babası ve ilk insan olan Âdem (a.s) 'e ve ona tanınan ayrıcalık üzerinde gerek Allah'a itaat eden meleklerin taaccüpleri gerekse de Allah'a isyan eden isyan meleşinin/cinin endişesi ve isyanıyla başlatmıştır. Allah'ın yarattığı varlık aleminde eleştirel düşünce o kadar önemli olsa gerektirir ki Kur'an'ın örneklem olarak gösterdiği ilk eleştiri bırakın eleştiri kabiliyetine haiz olan bir varlıkla (insan) eleştiri kabiliyetine haiz olmayan bir varlıkla (melek/cin) inşa edilmiştir. Ancak bu olayda derin bir zekâ kullanılmış, akıl yürütülmüş ve kıyas yöntemine gidilmiştir.⁵⁷ Tabi ki doğal olarak bu tür vasıflar İblis için değerlendirilmektedir. Ancak İblis melek midir? Yoksa cin midir? Melekler Rablerinin emirlerinin dışına çıkabilirler mi? Çıkamazlar mı? gibi akıl yürütmelere girmek yerine belki meselenin eleştirel düşünce boyutu var mıdır? Yok mudur? Varsa nasıl temellendirilebilir? Soruları üzerinde düşünsel bir perspektif geliştirmek daha anlamlı ve yararlı olacaktır.

Meselenin düşünsel derinliği dikkate alındığında şu tür bir yoruma gidilebilir. Allah'ın varoluşsal mahiyetinin gereği kendisi gibi varoluşsal bir gerçekliğe sahip olmayanlarla kıyaslanamaz olmasıdır. Bu konuda varlık ve din felsefesi bağlamında birçok derin tartışma açmak mümkündür. Ancak çalışmanın konusu bu olmadığı

⁵⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 105-106.

⁵⁶ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usulu*, (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 191; Fethi Ahmet Polat, "Mekki Surelerde Müşriklere Yönelik Eleştirel Dil", *Kur'an Nüzulünün Mekke Donemi Sempozyumu* (Çorum, 2013), 145-168.

⁵⁷ Cindioğlu, "Şeytan Adem'e Neden Secde Etmedi".

için sadece bu gerçekliğin dikkatten kaçmaması önem arz etmektedir. Ayet bu bağlamda değerlendirildiğinde Allah meleklerin/cinlerin bilmediği ve bilemeyecekleri hikmetler gereği birtakım şeyler söylemiştir. Bu şeylere bakıldığında ilkin yeryüzünde halife sıfatıyla bir varlığın yaratılacağıdır. Bu söyleme karşı melek ismiyle ancak insan donanımına ait vasıflarla taaccüp edilmiştir. Taaccübün devamında eleştirel bir tutum ile mesele anlaşılmaya çalışılmıştır. *'Yeryüzünde fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?'* (Bakara, 2/30) ifadesiyle eleştirel bir düşünce inşa edilmiştir. Eleştirel düşünce *'Biz seni eksiksiz bilirken ve durmadan övgü ile tenzih ederken'* (Bakara, 2/30) ifadesiyle de zenginleştirilmiştir. Adeta şu demek istenmiştir; 'Allah'ım bizim bir kusurumuz mu oldu? Size karşı bir yanlışlık mı yaptık? Oysaki sen bizim Rabbimizsin, sana tapıyoruz, seni övgülerle tespih ediyoruz, seni eksikliklerden beri kılıyoruz...vs. tüm bunlara rağmen siz başka bir diyarda başka bir varlık mı yaratmak istiyorsunuz!'. Aslında bu tür karşılıklı konuşmalar ve konuşmaların içeriği varlık aleminde insana ait olan özelliklerdir. Çünkü Allah daha insanı yaratmamış ve ona bir yükümlülük vermemiştir. Oysaki daha yaratılmayan bir varlığın taşıdığı potansiyel donanım üzerinden bir diyalog o varlığa ulaştırılmak istenen bir mesajı içermektedir denebilir. Bundan hareketle Kur'an'ın melek üzerinden aktardığı bir diyalogun temel amacının insana mesaj vermek olduğunu çikarsamak Kur'an'ın hikmeti açısından daha isabetli olacaktır.

Yine melekler üzerinden temel amacın insana mesaj vermek olduğunu gösteren bir başka ayet de Bakara suresinin 34. ayettir. Ayette *"Meleklerle, 'Âdem'e secde edin' dediğimizde İblis dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu"* (Bakara, 2/34) denilmektedir. Bu ayetten çıkarım yapılacak birden fazla yorum vardır. İlkin meleklerin kendi türlerinden farklı bir türün (insanın) yaratılacağına (Bakara, 2/30) dair taaccüplerine ek olarak itaat etmeleri ve tabi olmaları da istenmiştir. Burada secde etme (itaat etmek-tabii olmak) 'nin ne anlama geldiği yukarıda ifade edilmişti. Ancak burada meleklerin ya da cinlerin tüm insan türüne itaat edip tabii olmaları (secde etmeleri) mı istenmektedir? Vahyin temel hikmetine ve insan varlığının yaşam deneyimi göz önünde tutulduğunda itaat ve tabii olmanın tüm insan türünü kuşatmadığını söyleyebiliriz. Allah, insanlardan seçip elçi olarak görevlendireceği peygamberlik vazifesine meleklerin itaat edip tabii olmalarını istemiştir. Burada da anlam açısından bir incelik söz konusudur. Peygamber olarak seçilen insanların da kendi şahıslarına, beşer olmalarına tabii olmak değil, onların şahsında taşınan peygamberlik yani vahiy misyonuna tabii olmak kast edilmiştir. Çünkü insan türünden çok azı peygamber olarak seçilmiş ve geriye kalanların da azı peygamberlere tabii olmuştur. İnsanların çoğu peygamberlik misyonuna inanmadığı tarihi bir realitedir. Öte taraftan dikkate alınması gereken bir incelik ise bir insan olarak peygamberlerin kendilerine indirilen vahye diğer insanlar gibi itaat etme ve tabii olma zorunluluklarının olmasıdır. Yeri geldiğinde peygamberlerin yükümlülükleri daha da artırılmıştır. Vahyin göndericisine göre bir peygamber vahyin maksadına isabet etmeyen bir yorum, tavır veya tutum sergilediğinde uyarılmış ve vahyin temel maksadı hatırlatılmıştır. İkinci olarak ayetten çıkarılacak bir diğer çıkarım, düşünme ve eleştiri sistematığının inşa edilmiş olmasıdır. Meleklerin Allah'tan

gelen beyana düşünmeden, değerlendirme yapmadan ve anlamaya çalışmadan derhal itaat etmeleri onların Allah'ın varlık alemine derç ettiği imtihan kanununun bir gereği olan sorumluluk sahibi bir varlık olmadıklarının göstergesidir. Ancak ayette geçen İblis karakteri varlığın varoluş gayesine ve bu varlığın anlam kurgusuna işaret etmektedir. Allah'ın yarattığı varlığın temel hikmetlerinden bir tanesi ve belki de en önemlisi varlığı hayır ile şer kavramları üzerine inşa etmiş olmasıdır. İblis'in varlığı, tavır ve tutumu varlıkta hem hayrı hem de şer'i barındıran insan karakterini temsil eder. İblis'in özellikle itaat edip tabi olması istenilen bir beyanı öncelikle düşündüğünü ve anlamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Zaten İblis'in gösterdiği tepki bunun bir delili olarak alınabilir. Çünkü İblis tepkisiyle bir bilinç ve mantık kurgusunu ortaya koymuştur. Öncelikle Allah'tan gelen emri anlamaya çalıştığını hemen ret etmeden, tepki koymadan kendi varlık türünün farklılığını zikrederek göstermiştir. Kehf süresinde İblis için zikredilen *"o, cinlerdendi"* (Kehf, 18/50) ve Allah, *"Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir? Böbürlendin mi, yoksa yücelerden misin?"* dedi. İblis, *"Ben ondan hayırlıyım! Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın"*, dedi." (Sâd, 38,71-78) ayetleri bunu desteklemektedir. Yani İblis "beni ateşten Adem'i de topraktan yarattın. Neden ben ona itaat edecekmişim?" Ayrıca *"Ben ondan (Adem'den) da hayırlıyım!"* demektedir. Diğer bir şey İblis'in İlahi hitaptan gelen emri duymuş, üzerinde düşünmüş, mantık yürütmüş, eleştirel bir tutum takınmıştır. Emre hemen itaat edip tabi olmamıştır. Akabinde ise ilahi hikmete direnmiş, karşı çıkmış ve istikametten ayrılmıştır. İstikametten ayrılmak da bir tercihtir ve bu özgürlük insana bahşedilmiştir. Tüm bu diyalog üzerinden insana yaratılışın gayesi, hikmeti ve metodolojisine yönelik mesajlar verilmiştir. Çünkü yaratılan varlıklar arasında Kur'an'ın bildirdiği kadarıyla yaratılışın merkezine insan yerleştirilmiştir. İnsanın merkezde olduğu bir sınaama sürecinde ilk insan söz konusu olduğunda melek ve İblis üzerinden bir kıssanın Kur'an'da zikredilmesini insan doğası üzerinden anlamak daha isabetli olabilir. İnsan doğası kendi İblis'ini zaten kendi içinde barındırmaktadır. Bu açıdan İblis'in varlığı insanın varlığının doğal varoluşsal bir sonucudur. Aynı şekilde insanın varlığı da aslında İblis'in varlığının doğal varoluşsal bir sonucudur. Sonuç itibarıyla insan için İblis, İblis için insan zorunlu varlıklardır. Çünkü biri diğerinin varlığıyla kendini gerçekleştirebilmektedir. Bundan ötürü ayetlerdeki İblis karakterinin karşıt zorunluluğu olarak insana mesaj verilmektedir. Bu ayetlerden mesaj alınacak en önemli anlam bilinçli bir eleştirel düşüncenin inşa edilmiş olmasıdır. Bu mesajda Allah insana şunu demiş olabilir, "Ey insan sen melek değilsin ki benden gelen emri melekler gibi hiç düşünmeden, ölçüp tartmadan, muhakeme etmeden doğrudan kabul edip tabi olasın. Sen insansın senin varlığının varoluş gayesi sınaamaya tabi tutulmandır. Dolayısıyla sınamak demek hayır ile şer, iyilik ile kötülük, doğru ile yanlış üzerinden gerçekleşmektedir. Bunun da varoluş gerekçesi senin (insanın) akla, iradeye, şura, düşünmeye, bilince, müzakereye, sorgulamaya, eleştiriye, kabul ve redde müsait bir kabiliyete ve özgürlüğe sahip olmandır. Tüm bu potansiyelin olumsuz tarafını teşkil eden İblis üzerinden sana mesaj gönderiyorum. Eğer sana verdiğim tüm bu yetileri kullanır ve harekete geçirirsen İblis üzerinden bile

olsa maksat ve muradımı doğru anlarsın". Onun için İblis'in İlahi hitaptan gelen emir üzerinde düşünmesi, mantık yürütmesi, eleştirel bir tutum takınması Allah'ın insana kendi emri bile olsa nasıl davranabileceğine yönelik bir usul inşa etmesi olarak anlaşılabilir.

Allah insana hitap ederek adeta şunları demektedir. Sizin önünüze konulan herhangi bir emir bana ait bile olsa size verdiğim insani potansiyelden geçirmeden sakın kabul etmeyiniz. Çünkü o potansiyelden geçmeyen bir kabul sorunlu bir kabule dönüşebilir. Beni anlamadan tanımadan, size gönderdiğim mesajın anlamını derinleştirmeden inanmış görünerek kabul etmeniz gönderdiğim vahye hâlel getirebilir. Benden görünerek bana iman etmiş birileri olarak, gönderdiğim vahyin temel illet ve hikmetini anlamadan bilmeden onları tüketmeniz demek olur. Haklılığımızı ve hakikatimizi nitelik üzerine değil, nicelik ve oluşturduğunuz geleneksel dini kültür üzerine inşa edersiniz. Aslında yeni ürettiğiniz din anlayışı gerçekte benim gönderdiğimle ciddi bir ayrışma içerisine girer. Bir başkasının da doğru anlamasına gölge oluşturursunuz. Oysaki ayetlerimde belirttiğim zahiri veya batını anlamları size bahsettiğim olumlu-olumsuz insan potansiyelleriniz ile üzerinde tefekkür ederek düşünürseniz ya meleklerin safında yer alır itaat ve kabul edersiniz ya da İblis'in safında yer alır red edip isyan edersiniz. Şunu bilin ki her ikisinin de bende bilinçlilik açısından bir değeri vardır. Her iki tercihte de sizi özgür bırakıyorum. Eğer özgürlüğünüzü bu yönde şeffaf ve dürüstçe ortaya koyarsanız ortaya inanan ve inanmayan olarak iki sonuç çıkar. Burada üçüncü bir sonuca mahal kalmamaktadır. Aksi takdirde insan olarak kendi doğanızı bozarsınız. İnanan neye inanmakta? Niçin inanmakta? İnanmak ne demektir? Pratik karşılığı nedir? İnanmanın ne tür sorumlulukları vardır? Doğru inandığınızı nasıl anlarsınız? İnancınızın bireysel ve toplumsal karşılığı ve sınırları nelerdir? İnancınızın yayılma talebi var mıdır? Varsa bunu nasıl ve hangi araçsallar ve yöntemlerle gerçekleştirirsiniz? Tüm soruların cevabı üzerinde düşünürken ve sonuçlarını icra ederken hukuki ve ahlaki zemin nasıl muhafaza edilebilir? Eğer insani doğa yitirilmişse maalesef sorunların yanıtlarında ne bir hukuktan ne bir ahlaktan ne de bir başarıdan söz edilebilir. İnsani doğa korunarak merkeze alınırsa tüm insanların ilahi hitabı kabul edip tabi olmaları arzulanan bir şey olsa da vukuattan olmaması şaşırtıcı olmaz. Yeter ki insanın potansiyelindeki yetiler şeffaf olarak kullanılmış olsun. Çünkü insan özgür bir varlıktır ve potansiyelinin el verdiği ölçüde sonuçlarına katlanmak şartıyla özgürce tercihler verebilir, seçimlerde bulunabilir. İblis'in ilahi hikmete direnmesi, karşı çıkması ve istikametten ayrılmasını da bu koşullarda anlamak daha doğru olacaktır. Çünkü Allah kendi mesajının bilinçli kabul edilmesini istediği gibi ret edilmesini de bilinçli olmasını istemektedir. Her iki koşulda da insan merkeze alınmakta ve potansiyelinin pratik karşılığına vurgu yapılmaktadır.⁵⁸

⁵⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 105-106.

Eleştirel düşünceyi bir önceki ayetlerle ilişkisel olarak daha da derinleştiren bir diğer ayet “Âdem’e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları gösterip “sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin” dedi” (Bakara, 2/31) ayetidir. Bu ayette geçen Âdem’e isimlerin öğretilmesi ilim ve bilme eylemine yapılan atıftır. Çünkü İblis Allah’tan gelen ‘Âdem’e secde edin! emri anlamaya çalışırken mantık yürütmüş ve ‘ben ateşten o ise topraktandır’ demiş ve eleştirel bir tutum sergilemiştir. Allah eleştirel tutuma karşılık İblis’e ‘sen de kimsin, haddini bil, ağzından çıkan kulağın duysun, seni ben yarattım, emirlerimi nasıl sorgularsın’ demedi. Bunun yerine Âdem’e neden tabi olmaları gerektiğinin gerekçesini anlattı. Yani Âdem’in isimleri bildiğine vurgu yaptı. Peki Âdem’in isimleri bilmesinin ve bu gerekçeyle ona tabi olmanın gerekliliğinin arka planı nedir? Buradaki isim kavramı neyi ifade etmektedir? Âdem’in bildiği isimler taş, toprak, cennet, cehennem, Melek, İblis, dünya, ahiret, çatal, bıçak, kaçık, elbise, göz, kol, kafa, yüz...vs gibi isimler midir? Bunları bilen bir varlık bilmeyen varlığa üstün olmuş olur mu? Bilmeyen ona itaat edip tabi mi olması gerekir? İnsanların yaşam deneyimleri bu seyirde mi işlenmiş ve bu sonucu mu doğurmuştur? Sizce de meselenin mahiyetini bu yönde anlamak ve yorumlamak biraz sığ kaçmaz mı? Çok yüzeysel anlaşılmış olmaz mı? Bence de olayın felsefi hikmet derinliği bu sığlığı kaldırmaz. O vakit meseleyi felsefi derinlikte yorumlamak daha doğru olacaktır. İsimler kavramları sembolize ederler. Kavramlar ise ilmin ve bilimin temellerini oluştururlar. İsim ve kavram, ilim veya bilim’ in ortak paydası bilme eylemine işaret ediyor olmasıdır. Ayette gösterilen temel espri bilen bilmeyenden üstün olmasıdır. Bilen taraf bilmeyen tarafı ya iradi ve istekli ya da zorunlu koşullar bağlamında kendine itaat ettirir. İnsanlık tarihi dikkate alındığında bilmek ile bilmemek, ilim ile cehalet, aydınlık ile karanlık sürekli bir diğerinin zıddı olarak karşı karşıya gelmişlerdir. Bundan kaynaklı olarak bilmek aynı zamanda bir güçtür. Âdem’den gönümüze değin sürekli bu güç dengelerinin çatışmasına şahitlik edilmiştir. Tabi ki güç kavramlarının felsefi temellerini doğru oturtmak gerekir. Öncelikle insanın güç otoritesi sadece bilme merkezli olmadığı dikkate alınmalıdır. İnsanlık tarihinde en fazla güç gösterisi yapıp savaş çıkaranlar aslında bilme eyleminden çok uzak kalanlardır. Bu durum cehaletinden dolayı tek güç sermayesi olan hayvanımsı gücünü kullanan insanlardan tutun, bildiğini iddia edip ama gerçekte bildikleri ne onları ne de bir başkasını aydınlatmayan insanlara kadar ki bir kesimi kuşatmaktadır. Aslında bilmediği halde bildiğini zanneden ve bilmediğinin de farkında olmayan insanların durumu saf-katıksız cahillerin durumdan daha vahimdir. Saf-katıksız cahil yeri geldiğinde bilmediğini itiraf eder ve bilme eylemi için şartlar koşullar oluşturulursa cehaletini gidermek için adım atar. Değişim ve dönüşüme açık olur. Ancak ikinci grup bilmeyenler için aynı durumun bir garantisi yoktur. Çünkü bildiğini zanneder ve bildiğini zannettiği için de bilmediğini itiraf etmez dolayısıyla değişim ve dönüşüme yanaşmaz. Sonuç itibarıyla bildiğini zannettiği ancak gerçekte bilmediği cehaletiyle bir ömür geçirir.

Varlıkta bilginin gücü aslında hep hissedilmiştir. Bilen bir şekilde bilmeyene fark atmıştır. Günümüze bilgi, bilişim ve enformasyon çağı adı verilmektedir. Kim bu yetilere sahipse o güçlüdür ve olmayana fark atarak onu kendine mahkûm etmiştir. Buradaki bilginin gücüyle maalesef insan kendi türünü kendine mahkûm etmiş ve onu bir nevi köleleştirmiştir. Bu durum bilginin hikmetten uzak bir şekilde icra edilmiş örnekleridir. Aslında, değil sadece günümüzün, tarihin her döneminin kendine ait bir bilgi serüveni vardır. Her dönem kendi içinde değerlendirilse bile yine bilginin bir güç unsuru olarak bilgisizliğe, cehalete fark attığını, bilmeyenleri kendine mahkûm ettiğini söylemek mümkündür. Eski dönemler ve modern çağlarda bilginin fark attığı ve güç olarak kullanıldığı yerler başta eğitim olmak üzere, ideoloji, sağlık, ilaç, silah, savaş, ziraat-tarım, mimari, inşaat, savunma sanayi ve bilginin yeniden üretilmesi gibi alanlardır. Yani aslında bilgi her yerdedir ve güce dönüştürülerek kullanılmıştır. Ancak bilginin mahiyeti aynaya benzetilebilir. Aynanın şeffaf bir yüzü vardır ve bir de görünmez arka karanlık bir yüzü vardır. Bilginin doğası gereği aynanın şeffaf yüzüne benzeyen bilgi türü daha etik ve estetik birtakım iddialar barındırmaktadır. Allah'ın Âdem'e isimleri öğretmesinden kaynaklı yorumladığımız bilme eylemi bilme gücünü negatiflik üzerine inşa eden bir bilme türü değildir. Bilginin bu yüzü hikmet barındırmaktadır. Etik ve estetik talepleri vardır. Bilginin bu yüzü insandaki insani olan, onu melekliğe yaklaştıran, fitrata götüren bir yüzdür. Çünkü Allah insan dışındaki varlıklara insanı tanıtmakta ve onun hikmet içeren, peygamberlik yükünü taşıyan, varoluşun felsefesinde esas olan hayrın ve iyiliğin müdavimi ve taşıyıcısı olan bir insanı tanıtmaktadır. Tüm bunların olmazsa olmaz şartı da tabii ki bilgi donanımına sahip olmaktır ve bilme eylemlerini gerçekleştirmektir. Bilginin yükümlülüğünü üzerinde taşıyan başta vahiy peygamberleri olmak üzere akıl filozofları ve bilginleri (belki de akıl peygamberleri demek lazım) insanlık tarihi boyunca bilginin sevgi, adalet, özgürlük, ahlak, hukuk, şefkat, merhamet, dürüstlük gibi hikmetleri barındıran şeffaf yüzü için çaba göstermiş ve mücadele etmişlerdir. Buradaki bilgi türünü de aslında güç olarak nitelendirebiliriz. Ancak, bilginin ve bilmenin buradaki gücü insanları kendine mahkûm ve köle eden değil, aksine onları özgür kılan, bir başkasına mahkûm ve köle olmadan kendi ayakları üzerinde durmasını sağlayan, adil olmayı öğretti, ahlak ve hukuku onların yaşamlarının merkezine alıp temek kaygısı haline getiren, sevgiyle kendini ve başkalarını yaşatan, dürüstlüğü onların yaşam felsefesi kılan, eldeki ile kanaat etmeyi en büyük sermaye bilen, şefkat ve merhameti insanın estetik yüzü için kullanan bireyler haline getirmektedir.

İşte buraya kadar anlatılanlar kuramsal çerçevede ideal olarak görülebilir. İnsanın bilginin şeffaf yüzünün taşıyıcısı olması ve bilgi ve bilme gücünü olumlu gayeler için kullanması ona sadece peygamberlik yükümlülüğünün verilmesiyle gerçekleştirilmemiştir. Akıl filozofları ve bilginlerinin yürüttü usul de burada önem arz etmektedir. Akli yetilerin gerektirdiği usul öncelikle insanlara karşı tam bir özür lülük haliyle akli yetilerin x veya y'nin hakikati için düşünmek, sorgulamak, eleştirmek, müzakere etmek, anlamaya çalışmak, üretmek, cesur olmak, mütevazı

olmak, değişim ve dönüşüme tam açık olmak gibi temel bileşenleri zorunlu kılmaktadır. Peygamberler de zaten böylesi bir eleştirel yönetime taşıdıkları misyon gereği sahiptirler. Her iki sorumlulukta da merkeze alınan şahsiliğe değil, hakikatin kendisidir. Ne akli kaynağı merkeze alan filozof-bilginlerin ne de vahiy kaynağını merkeze alan peygamberlerin şahsi bir hakikat anlayışları vardır. Birer insan olarak kişisel talepleri, taşıdıkları hakikat misyonunun onay verdiği ölçüde olmuştur. Onun için vahiy metninin tümünde aynı usulü görmek mümkündür. Onlardaki hakikati anlamak ve bir yaşam felsefesinden yaşam pratiğine kadar meleke haline getirmek için akli yetilerin gerektirdiği usul mutlak suretle merkeze alınmalıdır.

SONUÇ

Hakikat arayışının etkin yöntemlerinden olan eleştirel düşünce ilk insanla inşa edilmiş ve insan varlık aleminde varlığını devam ettirdiği sürece devam edecektir. Eleştirel düşüncenin inşasında temel dinamiklerinden birinin Kur'an olduğu iddiası bu çalışmanın temel oluşturmuştur. Kur'an'daki eleştirel düşünce varlıktaki eleştiriye muhatap olan tüm varlıkları kuşatmaktadır. Kur'an'da müşriklere, ehli kitaba ve münafıklara eleştiri yapıldığı gibi, Peygambere ve Müslümanlara da eleştiri yapılmıştır. Eleştiri derinliğinin Kur'an'ın satırları arasında bakıldıkça artığı iddia edilmiştir. Bu iddiayı desteklemek için Kur'an'daki ayetlerden örnekler verilmiş ve yorumlanmıştır. Ayetlerin satır aralığında saklanmış eleştirel düşünce ve eleştirel tutuma odaklanılmıştır. Yöntem olarak da vahiy metninin içerdiği eleştiri kuramı çerçevesinde yorumlar yapılmıştır.

Kur'an'ın merkeze aldığı önemli bir varlık olan insanın hata etmesi, hataya bu-laşması söz konusu olduğunda aslında hata ile birlikte ona yöneltilen eleştiriler de varoluşsal düzey kazanmış olur. İnsanın doğasının kaçınılmaz bir özelliği olan hata yapmak Allah tarafından ayırt edici özelliklere sahip olan insanlar için de söz konusu olmuş ve Kur'an kıssalarında Allah onları eleştirmiştir. Âdem ve Havva'nın yasağın ağacının yasağını çiğnemesi, Kabil'in, kardeşini kıskanıp nefesine yenilmesi, Yunus'un kavmine karşı sabrı tükenip kavminden kaçması...vs gibi örnekler bu tür eleştiriler için zikredilebilecek örneklerdendir. Çünkü Kur'an'ın temel paradigması dikkate alındığında hayır ile şer, iyilik ile kötülük ancak düşünsel ve eleştirel bir tutum ile ayırt edilebilmektedir. Çalışmaya bu perspektiften bakılmış ve Kur'an aynı zamanda bir eleştiri kitabı olarak irdelenmiştir.

KAYNAKLAR

- Akalın vd., Şükürü Haluk. Türkçe Sözlük, Ankara, TDK Yayınları, 2011.
- Ali Muabide, Yahya Zekeriya. *el Ehadisu'n-Nebeviyye el-Varid fi Vekai'i'l-Felekiyye*. Doktora Tezi, Ürdün, Yermuk Üniversitesi, 2009.
- Aluâf, Ebu'l-Fadl Şehâbüddin es-Seyyid Mahmud. *Ruhu'l-Meaâni fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesâni*. Mısır, Dâru'l-Hadîs, 1301.
- Aluâf, Ebu's-Sena Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud b. Abdillâh. *Ruhu'l-Maani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesani*. Kahire, 2005.

- Ates, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul, Yeni Ufuklar Nesriyat. 1991.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul, Yeni Ufuklar Yayınevi, 1989.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul, Timaş Yayınları, 1987.
- Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetu'l-Karî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut, Dâru'l-Fikr, ty.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul, Bilnet Matbaacılık, 2011.
- Bailin, S., Case, R. "Common Misconceptions of Critical Thinking", in David Scott, *Curriculum Studies-Major Themes in Education*, 3, (London 2003).
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. 2. Baskı, Ankara, Anı Yayınları, 2016.
- Bekkâf, Burhanüddin Eb'l-Hasen İbrahim b. Omer. *Nuzumu'd-Düer fî Tena'ibi'l- Ayâti ve's-Süver*. Beyrut, Dâru'l-Fikr, t.y.
- Beydâvî, Abdullah b. Omer. *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*. Mısır, Şeriketu' ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1968.
- Beydavi, Nâsirüddin Ebû Safid (Ebû Muhammed) Abdullah b. Omer b. Muhammed. *Tefsiru 'l-Beydavi*. Beyrut, Daru'l-İhayau't-Türasu'l-Arabiyye, 691 h.
- Bilmen, Omer Nasuhi. *Hukuki İslamiye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul, Bilmen Basım ve Yay., ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Burger, Jerry M. *Kişilik*. Trc. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, İstanbul, Kaknuş Yayınları, 2006.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Ruhu'l-Beyan*. Beyrut, İlim Şehri Yay., 2001.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Ruhu'l-Beyân*. Beyrut, Dâru'l-Fikir, 1985.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî. 1996.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Sözlüğü*. İstanbul, Say Yay., 2010.
- Cindioğlu, Düccane. "Şeytan Adem'e Neden Secde Etmedi". Erişim: 24 Mart 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=hNi2hNX9M2A>.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usulü*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- Decartes, René. *Akıl Yönetimi İçin Kurallar*. Çev. Engin Sunar, İstanbul, Say Yay., 2016.
- Decartes, René. *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yay., 2015.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi*. Erzurum, Fenomen Yay., 2012.
- Demir, S. "Sayı editöründen". *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (Bahar 2014): 7-10.
- Demirci, M. Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul, IFAV, 2006.
- Diyyâbekerî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan. *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvali Enfesi Nefîs*. Beyrut, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1971.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara, Yazar Yay., 2014.
- Düzgün, Ş. A. "İlahi Olanın Objektifleşme Alanı Olarak Tarih ve Tarihin Teolojik Yorumu". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Haziran 2004): 57-82.
- Düzgün, Ş. A. "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Aralık 2012): 11-30.

- Ebu Dâvûd, Süleyman b. el-Es'as. *Sünenü'Ebî Dâvûd*. İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Zehretu't-Tefasir*. Kahire, ts.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Tarihu'l-Mezahib'l-İslamiyye*. Kahire, 1713.
- Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed. *İrşadu'l-Akîs-Selim ila Mezaya'l Kur'ani'l Kerim*. Beyrut, 2010.
- ec-Cevheri, Ebu Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihhah*. II, Beyrut, 1999.
- ec-Cevheri, İsmail b. Hammad. *es-Sihah fi'l-Lugâ*. 4. Baskı, Kahire, 1987.
- Erkan, Arif Elbeyan. *Arapça Türkçe Büyük Sözlük*. İstanbul, Huzur Yay., 2006.
- Ermîş, Hamza. *Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*. İstanbul, 2008.
- es-Semerkandî, Ebu Leys Nasr b, Muhammed b. İbrahim. *Bahru'l-Ulum*, I, Beyrut, 2006.
- et-Tufî, Necmuddin Süleyman b. Abdilkavi. *Kitabu't-Ta'yin fi Şerhi'l-Erbain*, Beyrut, 1998.
- ez-Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *Esraru'l-Belağ*, II, Beyrut, 1997.
- Ferra, Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi. *Meani'l-Kur'an*. Mısır, Daru'l-Mısriyye, 2010.
- Firuzabadî, Ebu Tahir Mecduddin Muhammed b. Yakup. *el-Kamusu'l-Muhit*. Beyrut, Müessesetu'r-Risale, 2005.
- Gazalî, Muhammed. *Fikhu's-Sîre*. Beyrut, Dâru'l-Kalem, 1994.
- Goldzîher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. Çev. Rahim Er vd., 2. Baskı, Ankara, Vadi Yay., 2012.
- Güneş, Kadir. *el-Mu'cem*. İstanbul, Mekteb Yay., 2016.
- Haddad, Ebubekir. *Keşfu't-Tenzilfi Tahkiki'l-Mebahisi ve't-Te'vil*. Beyrut, 2001.
- Halis, Çelebi. *İslami Hareket ve Özleştiri Üzerine*. Çev., Metin Parıldı, Kayseri, Rey Yay., ts.
- Hançerlioglu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul, Remzi Kitabevi, 2012.
- Hatîbu's-Şirbînî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed. *es-Siracul-Munir fi'l-İnâneti ala Marifeti Badi Maani Kelami Rebbina'l-Hekimi'l-Habir*. Beyrut, 2004.
- İbnu'l-Cevzî, Ebul-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zadu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*. Beyrut, 1984.
- İ'tr, Nurettin. *Menhec en-Nakd fi Ulumi'l-Hadis*. 3. Baskı Suriye, Daru'l-Fikr, h. 1412.
- Ibn Arabî, Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut, Dâru'l-Fikr, t.y.
- İbn Aşur, *İslâm Hukuk Felsefesi*. Trc. Vecdi Akyüz- Mehmet Erdoğan, İstanbul, İklim Yayınevi, 1988.
- Ibn Aşûr, Muhammed. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus, ed-Dâru't-Tunusiyye, t.y..
- İbn Esir, İzzuddin Ebu'l Hasan Ali b. Ebi'l Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvahid. *eş-Şeybani el-Kamilfi't-Tarih*. Beyrut, 2009.
- Ibn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1986.
- Ibn Haldûn, *Kitabu'l-İber*. Beyrut, 1992.
- Ibn Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf. *el-Bahru'l-Muhîr*. Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1990.
- Ibn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1979.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *el-Bida'ye ve'n-Nihâye*. Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1994.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail. *el-Bidaye ve'n-Nihaye fi't-Tarih*. Trc. Mehmet Keskin, İstanbul, Çağrı Yay., 2008.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail. *es-Siyretü'n-Nebeviyye*. Trc., Hanifi Akın, İstanbul, Çelik Yay., 2015.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensari. *Lisanu'l-Arab*. Kahire, Daru'l-Ma'arif, 1119 h.
- Ibn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakatu'l-Kubra*. Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- İsfahânî, Ragîb. *Mufredat*. Trc. Abdalbaki Güneş vd., İstanbul, Çıra Yay., 2012.
- Karagöz, İsmail vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara, DİB Yay., 2010.
- Karaman, Hayreddin- Çağrı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kâfi- Gümüş, Sabrettin. *Kur'an Yolu Tefsiri*. Ankara, DİB Yay., 2012.
- Kasım Ömeri, Muhammed Ali. *Dirasat fi Menheci'n-Nakd İnde'l-Muhaddisin*. Amman, Daru'n-Nefais, h. 1420.
- Kâsımî, Muhammed Cemaluddin. *Mehâşînu't-Te'vil*. Mısır, Dâru'l-Hadîs, 1960.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed. *İrşâdu's-Sairi li Şerhi Sahihi'l-Buhârî*. Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1990.
- Kıraç, Ferdi. "Terör Yönetimi Kuramı Bağlamında Yasak Ağaç". *İnsan ve Toplum Dergisi* 8/3 (Eylül 2018): 93-125.
- Kireççi, Mehmet Akif. *Arap Edebiyatında Eleştiri Tarihine Giriş*. Tezkire Derleme Dizisi 1, Ankara, Vadi Yay., 1991.
- Kirmânî, Ebu'Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali. *el-Buhârî bi Şerhi'l-Buhârî*. Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1985.
- Koçyiğit, Hikmet. *Kur'an'da Eleştirel Tavr*. Yüksek Lisans Tezi, Ezrurum, Atatürk Üniversitesi, 2003.
- Kurtubî, Ebu'Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'li Ahkâmî'l-Kur'an*. Mısır, Dâru'l-Hadîs, 1949.
- Kutluer, İlhan. "İslam'da Bilgi Kaynağı Olarak Akil", *İslam'a Giriş-Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar (Ankara 2007)*. Ed. Komisyon, 44-45. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Maluf, Levis. *el-Muncid fi'l-Lugâtil'l-Arabiyye*. Tahran, Daru'l-Kur'an'il-Kerim, 1342 h.
- Merağî, Ahmed Mustafa. *Tefsiru'l-Meragî*. Beyrut, 1985.
- Mevdudî, Seyyid Ebu'l A'la. *Tefhimu'l-Kur'an*. Trc. Muhammed Han Kayani vd., İstanbul, İnsan Yay., 1996.
- Mezheri, Muhammed Sanaullah. *et-Tefsiru'l-Mezheri*. Beyrut, 2007.
- Mustafa, İbrahim. *el-Mu'cemu'l-Vasit*. Kahire, İhyau't-Turas, 1960.
- Mümtaz Ali, Muhammed. "Eleştirel Düşünme ve İslami Yöntem", Çev. Hulya Çınar, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, Karabük Üniversitesi 3/2 (2014): 150-163.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahihu Müslim*. İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Nehhas, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Meani'l-Kur'an*. Mekke, 2010.
- Nesefi, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku'î-Te'vil*, Dimaşk, 2011.

- Okumus, N. K. "Kur'an Kıssaları Kaderci Anlayışa-Ezeli Yazgı Algısına Kaynak Teskil Edebilir Mi?". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, (Haziran 2013): 31-97.
- Oztürk, M. "Kuran Kıssaları Bağlamında İsrailiyyat Meselesine Farklı Bir Yaklaşım, Tefsirde İsrailiyyat Karşıtı Söylevin Tahlil ve Tenkidi". *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (Aralık 2014): 11-68.
- Oztürk, M. (2004a). "Demitolojizasyon ve Kuran". *Ç.U. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Ocak-Haziran 2004): 119-45.
- Oztürk, M., "İblis'in Trajik Hikâyesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Ocak-Haziran 2005): 39-65.
- Oztürk, Yener, "Abese ve Tevellâ İfadelerinin Muhatabı Kimdir?". *Yeni Ümit Dini İlimler ve Kültür Dergisi*, 2006.
- Polat, Fethi Ahmet. "Mekkî Surelerde Müşriklere Yönelik Eleştirel Dil", *Kur'an Nüzulünün Mekke Donemi Sempozyumu* (Çorum, 2013), 145-168.
- Razî, Ebu Abdullah Fahrü'd-Din. *Mefatihü'l-Gayb minel Kur'ani'l-Kerim*. İhyau't-türasu'l-Arabiyye, ts.
- Razî, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Omer b. Hüseyin. *et-Tefsiru'l-Kebir*. Beyrut, 2009.
- Salebî, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşşaf ve'l Beyan fi Tefsiri'l Kur'an*. Beyrut, 2004.
- Salebî, Ebu Mansur, Abdümelik b. Muhammed b. İsmail. *el-Îcaz Ve'l-Îcaz*. Dımaşk, 2001.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevarid*. İstanbul, Bahar Yay., 1982.
- Seferoğlu vd., S. Sadi. "Eleştirel Düğünme ve Öğretimi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (Bahar 2006): 193-200.
- Söylemez, M. M. "Editörden". *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (Haziran 2014): 5-6.
- Şihabuddin, Ahmed b Muhammed. *İnayetü'l-Kadi ve Kifayetü-Radl ala Tefsiri'l-Beydavi*. Beyrut, 1999.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-Beyân an Te'vili'l-Kur'ân*. Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1988.
- Tatar, B. "Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar". *Milel ve Nihal Dergisi* 6/1 (Eylül 2009): 99-111.
- Udeh, Abdulkadir. *Mukayeseli İslam Hukuku ve Beşerî Hukuk*. Trc. Ali Şafak, Ankara, Rehber Yay., 1991.
- Vahidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed (1995). *el-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut, Dâru'l-Fikr.
- Yegîn, Abdullah, Yeni Lugat, "Tenkit" mad., Fatih Matbaası, İstanbul 1968.
- Humsi, vd., Ahmed Selim er-Rafid, el-müessesetu'l-hadis li'l-kitab, Beyrut 2015.
- Zebidi, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Hüseyni Tacu'l-A'rus Min Cevahiru'l-Kamus, Daru'l-Hidaye, Kuveyt, 2008.
- Zemahşeri, *Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer*, el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyunui'l-Akvilifi Vucuhi't-Te'vil, Beyrut, 2009.

**İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE
ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ
ve TAHAMMÜL AHLÂKI**

التراث النقدي وأخلاق التسامح في الفكر الإسلامي
(الندوة الدولية)

**THE CRITICISM CULTURE AND MORALITY OF
TOLERANCE IN ISLAMIC THOUGHT
(INTERNATIONAL SYMPOSIUM)**



ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

© Eserin her türlü basım hakkı anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.

ISBN : 978-605-7619-54-9 (III. Cilt)

ISBN: 978-605-7619-54-9 (Tk.)

Sertifika No: 17576

İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI
Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 26
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 95

Kitabın Adı

İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı

Koordinatörler

Prof. Dr. Ahmet POLAT - Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN

Editörler & Organizasyon

Dr. Öğr. Üyesi Mahsum AYTEPE

Dr. Öğr. Üyesi Teceli KARASU

Yayına Hazırlayan

Arş. Gör. Şaban ARGUN

Son Okuma:

Arş. Gör. Ahmet Numan ÜNVER - Arş. Gör. Muhammed Ali ACAR

Arş. Gör. Nuray SARMAN

Kapak Tasarım

Halil YILMAZ

Baskı:

Çınar Mat. Yay. San. Tic. Ltd. Şti.

100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Caddesi

Ata Han No.: 34/5 Bağcılar / İstanbul, 0212 628 96 00

Sertifika No: 12683

1. Basım

Ekim 2019 / 1000 adet basılmıştır.

İletişim Adresi:

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.

Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sok. No: 7 Eyüpsultan / İstanbul

Tel: (0212) 491 19 03 - 04 – Faks: (0212) 438 42 04

www.ensarneyriyat.com.tr – siparis@ensarneyriyat.com.tr



**İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE
ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ
ve TAHAMMÜL AHLÂKI**

Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı
26 - 28 Nisan 2019

Muş Alparslan Üniversitesi
1071 Malazgirt Kongre ve Kültür Merkezi

CİLT -III-

İstanbul 2019

® Bu kitap İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından yayına hazırlanmış olup tebliğlerin ilmî ve fikrî muhteva ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine, te'lif hakları İSAV'a, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.



Toplantıyı Tertipleyenler:



I- MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ

Muş Alparslan Üniversitesi Külliyesi, 49250- MUŞ
Telefon: 90(0436) 249 49 49 - Fax 90(0436) 249 13 18
e-posta: bilgi@alparslan.edu.tr - web: www.alparslan.edu.tr

II- İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI(İSAV)
Kızıtaşı, Kâmil Paşa Sokak, No. 5; Fatih-34080/İstanbul
Tel: +90 (0212) 523 54 57 – 523 74 36 Faks: 523 65 37
Web Sitesi: <http://www.isavvakfi.org> – isav.org.tr
e-posta: isav@isavvakfi.org – isav@isav.org.tr

Bu kitapta yer alan araştırma metinleri, hakem heyetinden geçmiş olup “Kitapta Bölüm” olarak değerlendirilmiştir. Çalışmaların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve **Ahlâkı/ Mahsum AYTEPE** (ed.), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019, c. 1, s. 624, 23,5 cm.
ISBN: 978-605-7619-54-9 (III. Cilt) / 978-605-7619-54-9 (Tk.)
1. Kur'ân, 2. Toplum, 3. Fıkıh; 4. Dinî ve Sosyal Hayat; 5. Hukuk Tarihi
200.9 DC20

İÇİNDEKİLER

CİLT -III-

OTURUM VII-A

İSLÂM ve BATI DÜŞÜNCESİNDE TAHAMMÛL ÖRNEKLERİ

Oturum Başkanı: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet RUZİBAKİ

ثقافة التسامح الإسلامي التركي إزاء اللاجئين (اللاجئ السوري أمودجًا) 9

Murad Hasan KÂFÎ

مفهوم التسامح في السياق الفكري الغربي 33

Dr. Muhammed el-MUSAVİ

OTURUM VII-B

SAHABE ve ELEŞTİRİ

Oturum Başkanı: Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY

Sahabenin Eleştiri Anlayışı 61

Prof. Dr. Mehmet AKBAŞ

İslam Tarihinde Muhalefet ve Fitne Kavramları Üzerine Bir İnceleme 73

Doç. Dr. Mustafa SARIBIYIK

Hız. Ömer'in Kendisine Yönelik Eleştirilere Tavrı 87

Zeynep BİLGİN EŞİT

OTURUM VII-C

EDEBİYAT VE ELEŞTİRİ

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Atik AYDIN

Molla Ahmed-i Cıziri'nin Divanında Sosyal Eleştiri 93

Dr. Öğr. Üyesi Nesim SÖNMEZ

Bir Eleştirmen Olarak Cemil Meriç ve Onun Eleştiriye Bakışı 103

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDOĞDU

Bediüzzaman'ın Eserlerinde "Biz" ve "Öteki" Bağlamında Eleştiri ve Müsamaha Olgusu..... 111

Öğr. Gör. Nevzat EMİNOĞLU

OTURUM VII-D
ŞİDDET ve ELEŞTİRİ

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	
The Psychosocial Archeology of Concept of Fundamentalism.....	123
<i>Dr. Öğr. Üyesi Ali BALTACI</i>	
İslâmi Fundemantalizm: Mit mi Yoksa Gerçek mi?	137
<i>Dr. Öğr. Üyesi Asaf GANBAROV</i>	
Şiddet ve Sabır Arasında Sıkışıp Kalan Hadisçiler	143
<i>Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM</i>	

OTURUM VII-E
KLASİK TASAVVUF LİTERATÜRÜNDE ELEŞTİRİ

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM	
İslâm Toplumunda Çatışma, Tefrika ve Buhran Dönemlerinin Panzehiri: Tasavvuf.....	163
<i>Doç. Dr. Abdülcebbar KAVAK</i>	
Tasavvuf Klasikleri Bağlamında Tasavvufta Öz-Eleştiri Kültürü	185
<i>Doç. Dr. Ferzende İDİZ</i>	
Tasavvufi Özeleştiri Örneği Olarak “Serrâc”	199
<i>Dr. Öğr. Üyesi Esmâ ÖZTÜRK</i>	

OTURUM VIII-A
KELÂM TARİHİNDE ELEŞTİREL DÜŞÜNCE VE SINIRLARI

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN	
İslâm Düşüncesinde Eleştiri Örnekleri.....	211
<i>Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN</i>	
Erken Dönem Müfrit/ Ekstrem Bir Eleştiri Örneği: El-Ahvâzi'nin Eş'arî Eleştirisi.....	221
<i>Doç. Dr. Mehmet KESKİN</i>	

OTURUM VIII-B
KLASİK VE MODERN DÖNEM PROBLEMLERİN ÇÖZÜMÜNDE ELEŞTİRİ
VE TAHAMMÜL SINIRLARI

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Hüseyin AYDIN	
Eleştiriye Aşırılık ve Tahammülsüzlüğün Ana Nedenleri: Tarihten Örneklem.....	233
<i>Prof. Dr. Sahip BEROJE</i>	
Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde İctihâd Şartlarının Yeniden	
Değerlendirilmesi.....	247
<i>Dr. Öğr. Üyesi Bedri ASLAN</i>	

OTURUM VIII-C
KUR'ÂN'IN ELEŞTİREL DİLİ

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Ahmet ABAY	
Kur'ân'da Yapıcı Eleştiri	257
<i>Doç. Dr. Ahmet ÖZ</i>	
Eleştirel Metodoloji Bağlamında Tebliğ Stratejimiz	271
<i>Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK</i>	
Mümtehine Süresi Ekseninde Hoşgörude Denge	287
<i>Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ŞAHAN</i>	

OTURUM VIII-D
KARŞILAŞTIRMALI ELEŞTİRİ LİTERATÜRÜ

Oturum Başkanı: Dr. Öğr. Üyesi Rafiz MANAFOV	
Gazzâlî ve John Locke'un Eleştiriye Karşı Tutumları	315
<i>Dr. Öğr. Üyesi Hakan HEMŞİNLİ</i>	
İncil-Kur'an Bağlamında Eleştiri Konusu Üzerine Özet Bir Değerlendirme.....	331
<i>Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin SULAR</i>	
İslâmî Düşüncede Eleştiri Geleneği.....	347
<i>Dr. Öğr. Üyesi Ebrahim FATHOLLAHİ</i>	

OTURUM IX-A
ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ ve FIKİH

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Yunus APAYDIN	
İslâm Hukukunda Eleştiri Metodu	365
<i>Doç. Dr. Ercan ESER</i>	
Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakına Fıkhî Yaklaşım.....	387
<i>Dr. Öğr. Üyesi Rifat YILDIZ</i>	
İslâm Hukuk Düşüncesinde Tahammül ve Hoşgörü Bağlamında Zimmîlerin Dinî Yaşam Hakları	403
<i>Dr. Öğr. Üyesi Sadrettin BUĞDA</i>	
Fıkhî Hükümlerin Kat'î-Zannî Ayrımının İslam Medeniyetindeki Hoşgörü Kültürüne Katkısı	415
<i>Dr. Öğr. Üyesi Yusuf EŞİT</i>	

OTURUM IX-B

HADİSTE ELEŞTİRİ VE TAHAMMÜLÜN TARİHİ SEYRİ

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM

Sahabede Eleştiri Kültürü427

Prof. Dr. Bünyamin ERUL

İmam Suyûti'ye Muasırları Tarafından Yöneltilen Eleştiriler451

Doç. Dr. Recep ASLAN

موقف النبي عليه الصلاة والسلام من الشعر وقبوله من الآخرين (قصيدة بانث سعاد أمودجاً)467

Dr. Öğr. Üyesi Mahmud GAVSANİ

OTURUM IX-C

TEHÂFÛT VE REDDİYE LİTERATÜRÜ

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mahmut KAYA

Bir Eleştirel Bakış Yahut Tutum Örneği Olarak Tehâfütler Geleneğinde Zihniyet ve

Yöntem Üzerine475

Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU

Gazzâlî'nin Eleştiri Metodu: Tehâfütü'l-Felâsife Örneği.....493

Dr. Öğr. Üyesi Aykut KÜÇÜKPARMAK

Gazzâlî'de Eleştirel Yöntem -el-Munkiz mine'd-Dalâl Örneği-503

Arş. Gör. İzzet GÜLAÇAR

OTURUM IX-D

FIKİH VE ELEŞTİRİ

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN

Mezheplerin Birbirlerine Yaptığı Eleştiriler ve Eleştirilere Karşılık Verme Üslûbu:

Kudûri'nin "Tecrîd" Adlı Eseri Örneği513

Dr. Öğr. Gör. Ahmet ÇETİNKAYA

Fıkhî Tefekkürün Eleştiri ve Tahammül Ahlâkına Katkısı529

Doç. Dr. Mehmet BİRSİN

Muhâlif'in Arkasında Namaz Kılmak: Ali el-Kâri'nin "İktidâ Risâlesi" Özelinde Farklı

Mezhepten İmama Uymaya Dair Fıkhî Tartışmalar.....545

Dr. Öğr. Üyesi Necmeddin GÜNEY

OTURUM IX-E

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ

Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkına Sosyolojik Bir Bakış561

Prof. Dr. Ali AKDOĞAN

Bilgelik Sevgisinden Eleştirel Akılcılığa – Felsefe581

Dr. Öğr. Üyesi Rafiz MANAFOV

GENEL DEĞERLENDİRMELER591

ÖZET (Türkçe, Arapça, İngilizce)599

TÜRKİYE’DE MÜLTECİLERE KARŞI İSLAMİ TAHAMMÜL KÜLTÜRÜ (SURİYELİ MÜLTECİLER ÖRNEĞİ)

ثقافة التسامح الإسلامي التركي إزاء اللاجئين

(نموذج اللاجئين السوريين)

مراد كافي*

مقدمة

مع التطورات الأخيرة المستحقة على ساحة الشرق الأوسط الجديد -المزعوم- ظهرت تغيرات ديموغرافية وإقليمية غيرت كثيراً من المفاهيم والوقائع، ولعلّ الحدث الأبرز كان الثورة السورية التي انطلقت شرارتها الأولى في شهر مارس من عام ٢٠١١، وقد انعكست تبعيات الثورة السورية على الدول الحدودية المجاورة ومنها تركيا، حيث تدفق سيل اللاجئين بالملايين نحو تركيا في الأشهر الأخيرة من عام ٢٠١١، ولم تتوان الدولة التركية - حكومةً وشعباً- عن إيواء اللاجئين السوريين واحتضانهم في أجمل صور التسامح والتآخي، وتطبيق مبادئ حقّ المسلم على أخيه المسلم.

وعليه فقد ارتأينا أن نجعل هذه الدراسة-النقدية- متمحورة حول الموقف التركي من قضية اللجوء السوري، إذ لظالما كانت تركيا ملاذّ الخائفين، ووطنٌ من لا وطنٍ له، كيف لا وهي الرائدة في احتواء المنكوبين والمقهورين على امتداد المعمورة، وهذا ليس بجديدٍ عليها؛ ففي فترات الخلافة العثمانية ما انفكّ العثمانيون عن استقبال مللٍ وأقوامٍ وجماعات ومذاهب، غير آبهة بعقائدهم أو انتماءاتهم السياسية والدينية، واطعةً نصب أعينها الشريعة الإسلامية - قرآناً وسنةً- منهجاً تسير عليه في تجسيد أسمى معاني التسامح والفرعة لكل مظلوم يدخل أراضيها.

* أستاذ محاضر في كلية الإلهيات، جامعة يوزونجو بيل، وان/تركيا. Van muradhasankafi@gmail.com

وانطلاقاً مما سبق جعلنا قضية اللاجئين السوري نموذجاً لدراسة مصطلح التسامح فكرياً ومبادئ، واقعاً معاشاً وتجربةً ملموسةً، محاولين أن نرصد الترجمة العملية والواقعية لأسس التسامح التي أظهرتها الدولة التركية تجاه أمواج اللجوء السوري التي وصلت الأراضي التركية؛ ولذلك سيحاول هذا المقال أن ينهض بتسييم خطة الدولة التركية -المسلمة- في كيفية التعامل مع المهاجرين السوريين، وإسقاط الضوء على الآليات والسبل المتبعة في احتوائهم، على مستويات: المواطن، والمآخاة، والمسكنة، والنصرة، ولن ينسى بحثنا هذا أن يتطرق إلى الخدمات الطبية والتعليمية والاجتماعية... إلخ التي قدّمها وتقدمها تركيا للاجئين السوري إلى لحظة كتابة هذا المقال.

وبناءً على ما سبق، كان لا بدّ لنا -أولاً- من التعريف بمصطلح التسامح، وعرض صورته في العرف الإسلامي، وتناول أبعاده النظرية والعملية؛ ليتسنى لنا بعد ذلك الولوج إلى محور البحث ألا وهو: ثقافة التسامح الإسلامي التركي إزاء اللاجئين (نموذج اللاجئين السوريين) ، والمزمع استقصاء جوانب هذا العنوان وحديثاته على أرض الواقع.

وسيحاول البحث في المقام الثاني تتبّع الثقافة التسامحية التي أظهرتها تركيا إزاء اللاجئين السوري بصورة نقدية موضوعية، والكيفية التي سلكتها هذه الدولة الكريمة في إحياء الفكر الإسلامي التسامحي إزاء اللاجئين الضعيف، مستشهدين ببعض من الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة التي كانت بمنزلة دستور مشت عليه تركيا في تعاملها مع السوريين اللاجئين على أصعدة مختلفة، كَمَا قد نوهنا إليها في مقام سابق من هذه المقدمة. وسيحاول هذا المقال أن يخلص إلى جملة من النتائج والحقائق سترد تباعاً في خاتمته؛ بقصد التعريف بسياسة التسامح الإسلامي التركي تجاه الأفراد والشعوب، في ظلّ تحلي العرب عن بني جلدتهم، وتجاوزهم مفهوم التسامح والتآخي.

التسامح بين المفهوم والتطبيق

التسامح من أهم مبادئ الإسلام السامية، وقد دعت إليه النصوص القرآنية، والسنة النبوية الشريفة، ولعل خير مثال على أن الإسلام دين تسامح لا تعصب هو قوله تعالى: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} ١، وقوله تعالى: {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِي} ٢. لذلك يمكن لنا أن نرى مدى سلمية الإسلام ومرونته في تطبيق التسامح ما بين جماعات المسلمين والجماعات المخالفة لهم ممن لا يعتقدون الإسلام، إذ سعت الشريعة الإسلامية إلى معاملة غير المسلم بالعدل والتسامح والليونة، فما بالك بمعاملة غير المسلم ٣.

التسامح في اللغة: ورد مصطلح التسامح في متون المعاجم تحت الجذر (سمح) ، والذي يدل من جملة ما يدل عليه- على معاني السلاسة والليونة والسهولة. وفيه قال صاحب معجم لسان العرب ابن منظور (ت.٧١١هـ): "السماح والسماح: الجود... وسمح وأسمَح: إذا جاد وأعطى عن كرم وسخاء... والتسامح: التساهل، فالسماحة: المساهلة، وتسامحوا تساهلوا، وسمح وتسمح: فعل شيئاً فسهل عليه" ٤ وفي معجم تاج العروس لصاحبه الفيروزآبادي (ت.٨١٧هـ) ورد: "التسامح: التساهل، وأسمح: أعطى وأكرم، والسمح: العطية" ٥.

التسامح اصطلاحاً: تناول كثير من العلماء مفهوم التسامح، ووقفوا على أبعاده ومراميه القريبة والبعيدة، ومنهم نذكر (عبد الله الطريقي) الذي لخص مفهوم التسامح اصطلاحاً: قدرتنا على أن نتحمل عقائد غيرنا وأعمالهم على كونها باطلة في نظرنا ولا تشكل ديننا أو توافق تعاليمه، ولا نتبى فيهم سوء الظن الذي يؤدي كينونتهم المحبولين عليها والمفطورين على أسسها؛

١ سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

٢ سورة الكافرون، الآية: ٧.

٣ انظر: الخطيب، عمر بن عودة، لمحات في الثقافة الإسلامية، الطبعة التاسعة، مؤسسة الرسالة-بيروت، ١٩٨٤، ص٢٢٧.

٤ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بدون طبعة، دار صادر-بيروت، بدون تاريخ، (مادة: سمح).

٥ الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر، القاموس المحيط، تحقيق ونشر: مؤسسة الرسالة، ط٨، بيروت، ٢٠٠٨،

(مادة: سمح)

رعاية لعواطفهم وأحاسيسهم، ولا نتجرأ على الجبر والإكراه والضغط المادي والمعنوي لثنيهم عن عقائدهم وأهوائهم.^٦ ومن جهة أخرى نستشهد بحديث (الطاهر بن عاشور) عن التسامح، حيث استخدم مدلولاً آخر هو السماح، وخصّ معناه بسهولة التعامل والاعتدال في المعاملة، والابتعاد عن التضيق والتساهل المفرط؛ أي السماح عنده لزم مفهوم الاعتدال والوسطية، مع الأخذ بعين الاعتبار عدم الإفشاء إلى أذى عام أو ضرر للمجتمع.^٧

وهنا قول باطمئنان: إذا كانت هذا التعريفات تُلم المسلم بتطبيق مراميها القريبة والبعيدة كما نُصَّ عليها في القرآن والسنة، ومنه قوله تعالى: {وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ}، فكيف هو الحال إذا كانت مع المسلم؟! وأجدي لا أبالغ في القول إن قلت إن خير من أذى رسالة التسامح -قولاً وفعلاً- هو تركيها. ونذكر في هذا الصدد ما قاله الباحث (عبد اللطيف بن إبراهيم) عن ضوابط التسامح الإسلامي، إذ إنه لا يجوز تميع الفكر الإسلامي، والمساومة على أسسه وثوابته والتساهل في ترجمة معانيه.^٨ تركيها هي خير من أحسن تطبيق قواعد التسامح الإسلامي دون أن تميع الهوية الإسلامية أو تتساهل بها، بحيث لم تتنازل عن قيم الإسلام وتصوراتها، وحافظت على الثوابت.

لمحة عن بعض صور التسامح في الإسلام مُؤصَّلة وفق الشرع

إن تتبعنا التوجّه الأولي لمفهوم التسامح في الإسلام نجده مقترناً بالدعوة إلى الحق والرفق واللين، والإعراض عن الأذى ومقابلة السوء بالسوء، بل إنه ليحضّ على المبادرة بالإحسان المطلق الصادق على الإساءة، كما ينتظر من النفس المسلمة السمحة أن تتعالى عن الأحقاد والضغائن،

^٦ انظر: الطريقي، عبد الله، الثقافة والعالم الآخر، ط ١، دار الوطن، الرياض-السعودية، ١٩٩٥، ص ٥٦-٥٩.

^٧ انظر: ابن عاشور، الطاهر محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٨، ص ٦١.

^٨ سورة النور، الآية: ٢٢.

^٩ انظر: ابن إبراهيم، عبد اللطيف، تسامح الغرب مع المسلمين في الوقت الحاضر، ط ١، ١٩٩٩، ص ٢٦ وما بعدها.

وَأَنْ تَضْبَطَ زَمَامَ الْغَضَبِ وَتَلْجِمَهُ، مَقْدَمَةً الْعَقْلِ عَلَى الْعَاطِفَةِ. وَإِنَّا لَنَجِدُ مَلْخَصَ التَّسَامُحِ مُؤَصَّلًا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: { وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ. }^{١٠}

ولعلَّ الباحث المتعمق في أصول القرآن ودلالاته لن يقع على الجذر (سمح) ومشتقاته صريحة واضحة، بل سيقع على جملة واسعة من الدلالات والمعادلات المعنوية التي تحيط بالأفق الواسع لمقابلات مصطلح التسامح، من مثل: العفو، الصفح، السلام، الإعراض، الإحسان... إلخ. من ذلك نذكر قوله تعالى: { خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ }^{١١}، وإنا لنجد من حكمة البيان وسحره، وعظمة الإيجاز ما يجمع نهج التسامح الإسلامي في ضوابط ثلاثة أظهر المولى عزَّ وجلَّ لنا فيها نظرة الإسلام إلى متلازمتي الأمور به والمنهي عنه، وأول الضوابط هو: العفو عن المذنبين وصلة القاطعين وعدم معاملتهم بالمثل، وثانيها: الأمر بالمعروف من حيث تقوى الله في العباد، وتقوى الله في الحلال والحرام، وثالثها: الإعراض عن الجاهلين، والانشغال بطلب العلم، والتفقه في أصول الدين لترويض النفس لإبعادها عن أهل الجور وفق ما جاء في تفسير الأنصاري.^{١٢} ومثل هذه الضوابط نستشفها صريحة في قوله تعالى: { وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ }^{١٣} وغير ذلك وردت آيات كثيرة يدعو الله فيها إلى وجوب التحلذي بالخصال السابقة، وجعلها قبلة لطالبي دار القرار.

وفي الأحاديث الشريفة وردت طائفة واسعة من الأحاديث التي تدعو للتسامح، وتحضَّ على وأد مسببات الأحقاد قبل أفعالها، ودرء مظاهر الظلم والشرِّ والأذى، من ذلك نذكر على سبيل التمثيل لا الحصر الأحاديث الآتية:

-
- ١٠ سورة النحل، الآية: ١٢٦
 ١١ سورة الأعراف، الآية: ١٩٩
 ١٢ انظر: الأنصاري، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الرزاق ال مهدي، ط ٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٠، ٣٤٤/٧-٣٤٥.
 ١٣ سورة فُصِّلَتْ، الآية: ٣٤

الأول ورد في صحيح البخاري (ت. ٢٥٦هـ): عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: كأني أنظر إلى النبي-صلى الله عليه وسلم يحكي مبياً من الأنبياء ضربه قومه فأدموه وهو يمسح الدم عن وجهه ويقول: "اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون"^{١٤}.

والحديث الثاني ورد في صحيح مسلم (ت. ٢٦١هـ): عن الصحابي نعمان بن بشير قال: قال رسول الله-صلى الله عليه وسلم: "مثل المؤمنین في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، مثل الجسد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائرُ الجسد بالسهرِ والحُمى"^{١٥}.

والحديث الثالث أخرجه الطبراني (ت. ٣٦٠هـ) في معجمه الأوسط: عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا أخبركم بمن يحرم على النار، أو بمن تحرم عليه النار؟ تحرم على كل قريب هينٌ لئين سهل"^{١٦}.

ثقافة التسامح التركي: اللاجئ السوري أنموذجاً

قبل الخوض في بعض من صور التعامل التسامحي التركي تجاه جموع اللاجئين السوريين إلى الأراضي التركية، حريّ بنا أن نشير منوهين إلى بادرة طيبة صدرت من الرئيس التركي (رجب طيّب أردوغان) Recep Tayyip Erdoğan ورئيس وزراء الدولة التركية -آنذاك- أحمد داود أوغلو (Ahmet Davutoğlu) نحو المصطلح الذي سيستخدم في توصيف هؤلاء اللاجئين؛ إذ أتفق على اعتماد تسمية (المهاجرين والأنصار)؛ بمعنى أن اللاجئين السوريين هم المهاجرون لا اللاجئون، والشعب التركي هم الأنصار. وكانت هذه البادرة أول إحياء حقيقي للتأخي الإسلامي الذي سبق أن عاشه أوائل من اعتنق الإسلام ممن هاجروا مرغمين من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة،

^{١٤} أخرجه البخاري في صحيحه، ٢١٨٨/٥، رقم الحديث: ٥٤٧٢. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط٣، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٩٣.

^{١٥} أخرجه مسلم في صحيحه، رقم الحديث (٤٦٩١). مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

^{١٦} أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط، رقم الحديث (٨٢٥٢). الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: محسن الحسيني، ط١، دار الحرمين، القاهرة، ١٩٩٥.

وذلك بعد معاناة شديدة مع الراضين لدين التوحيد الإسلامي وكتابه ورسوله الكريم، محقين ومتمثلين قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ۗ ﴾.

وكتب الباحث في الشأن التركي (عمر الراعي) في موقع (تورك برس (Turkpress الإخباري مقالاً في عام ٢٠١٥ بعنوان: (من وحي أردوغان: المهاجرون والأنصار) وجاء فيها:

“سأضرب هنا مثالين يبينان مدى اهتمام الحكومة التركية بضيوفها السوريين. ففي إحدى اللقاءات سُئل أحد الضيوف عن مدى رضى الإخوة السوريين بالخدمات المقدمة في المخيم فأجاب: “يكفي أنهم لم يُشعرونا بأننا لاجئون لديهم.”

إنّ الكرامة الإنسانية وعزتها لمي أرقى كيان يمتلكه المرء، والحفاظ عليها شائخة هي مسؤولية الجميع، لذلك استشعرت الحكومة التركية مدى أهمية هذا الجانب النفسي، وهي تحاول قدر المستطاع الحفاظ عليها من عوامل التأثير. فمثلاً أوقفت الحكومة توزيع الطعام في المخيمات واعتاضت عن ذلك بصرف بطاقة “فيزا” لكل فرد في المخيم تحوي مبلغاً من المال، ويتم شحنها كل أسبوعين؛ درءاً لمشاهدة طوابير الطعام الطويلة التي من شأنها أن تؤذي القلب قبل العين.

وكل ذلك جاء حفاظاً على كرامة الضيوف السوريين، ومراعاة لمشاعرهم حسب ما صرّح به رئيس الوزراء السيد داوود أوغلو. قد تكون لفتة إنسانية بسيطة لكن تأثيرها في النفس كبير جداً.

جانب آخر لم تغفل عنه الحكومة التركية وهو جانب التعليم؛ ولأن التعليم أداة أساسية في بناء الأمم وازدهار الحضارات؛ أولت الحكومة التركية عناية فائقة للطلبة السوريين، فقد أصدر الرئيس أردوغان قراراً يقضي ببناء مدرسة تعليمية في كل مخيم، وألا تقل معايير الجودة فيها عن تلك المتبعة في المدارس المحلية، كما وُظف عدد كبير من المعلمين السوريين فيها، وتكفلت الحكومة بصرف رواتبهم.

وُعدُّ ولوج الطلبة السوريين الجامعات التركية أسهل بكثير مقارنة بنظرائهم الأتراك، إذ إنّ ٤٠% فقط من الطلبة الأتراك ينجحون في اجتياز امتحان القبول الجامعي بينما يتم قبول الطلبة السوريين دون امتحانات!.

ومن المسلمّ به أن هذه الخدمات المقدمة تحتاج إلى ميزانية ضخمة من خزينة الدولة، ولعلّ المتابع للشأن التركي قد يستشعر مدى تأثير نفقات الضيوف اللاجئين على مسيرة التنمية الاقتصادية في تركيا، إذ بلغ مجموع النفقات حتى الآن أكثر من ٤,٥ مليار دولار.

كلمات تبكي لها القلوب.. كلمات تحمل بين حناياها رسالة الإسلام السمحة وأخلاقه النبيلة، هذه النزعة الإنسانية لدى الأتراك تتجاوز حدود الأعراق والقوميات والأديان، فهي شعور صاف ينبض بالحب والأخوة، ويهتف باللقاء والسلام مع جميع الناس.

وعقّب (الراعي) بقوله: ينبغي لنا أن نتعلم من الأتراك فن التعامل السامي مع اللاجئين والمظلومين.. فنحن بتلك المعاملة الإنسانية الراقية نزرع في نفوس المظلومين ابتسامة سرقت منهم، ونطبع على قلوبهم قبلة الحياة والصمود، ونجعل من مشاهد التحدي والصعاب واحة صبر وأمل لفجر مشرق وغد أفضل^{١٨}.

ونقلًا عن وكالة الأناضول التركية، ورد في الموقع الإخباري الإلكتروني (تركيا بوست turkey : post) في عام ٢٠١٥ موقفًا للرئيس أردوغان حيال قضية اللاجئين، حيث قال: ”من يريد إخراج السوريين من تركيا لا يعرف معنى المهاجرين والأنصار“. وفي السياق نفسه أشار أردوغان إلى أن أوروبا استقبلت بين العامين (٢٠١١-٢٠١٥) مئة وثلاثين ألفًا من اللاجئين السوريين، في حين كان عددهم في تركيا في عام ٢٠١٥ يربو عن مليوني لاجئ،^{١٩} وإلى تاريخ كتابة هذا المقال كان العدد يزيد عن أربعة ملايين لاجئ.

^{١٨} انظر: الراعي، عمر، من وحي أردوغان: المهاجرون والأنصار، <https://www.turkpress.co/node/6844> (٢٠١٥/٠٣/٢٣)

^{١٩} انظر: موقع تركيا بوست، <https://www.turkey-post.net/p-15571> / (٢٠١٩/٠٢/٢٠).

هي كلمة حق تُقال في الدولة التركية المسلمة، هي خير من طبقت قواعد المهاجرين والأنصار التي لطالما قرأناها في كتب التاريخ الإسلامي، وأهمها كتب السيرة النبوية الشريفة. فقد أحييت تركيا سنة التآخي والتسامح، وأعدت إلى الأذهان قصص الوحدة الدينية والروحية والحياتية والمعيشية وعلى الأصعدة كافةً بين جماعات المهاجرين والأنصار في السنة الأولى من الهجرة النبوية، لكن هذه المرة مع اختلاف الهويات والأعراق، وبقاء اللحمة الدينية كقاسم مشترك بين الشعبين التركي والعربي السوري.

كتب الباحث العراقي الدكتور (محمد صالح جواد المهدي) مقالة بعنوان (المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار)، وقال كلمة رائعة مفادها: أن لا مانع من تكرار قصة المؤاخاة هذه من جديد عندما يستلزم الوضع وتدعو الحاجة. فقد كانت مؤاخاة المهاجرين والأنصار أساسًا لمجتمع إسلامي فريد، يقوم على منهج صحيح واضح، وروابط متينة واضحة، يلعب فيها التماهي العرقي والفكري والمعيشي كبير الأثر في تطبيق شعار المسلمين: لا فرق بين أعجمي أو عربي إلا بالتقوى. وتعرض الكاتب لأهداف المؤاخاة حصرتها في البنود التالية: المساواة، والمساواة، وحل مشكلة السكن. وأورد نتائج المؤاخاة كالاتي:

التنافس: حيث سعى الأنصار إلى التنافس الشريف فيما بينهم من أجل في استضافة المهاجرين.

البذل: إذ وهب الأنصار ممتلكاتهم إلى الرسول-صلى الله عليه وسلم- ووضعوها تحت تصرفه؛ لكي يهبها للمهاجرين دعمًا لهم؛ بقصد إرجاعهم إلى الحياة الطبيعية، ومن أجل نسيان العذابات والمشقات التي عاشوها في مكة قبل الهجرة

السماحة: وتجلت في الإيثار الذي كان عنوان تلك المرحلة، إذ آثر الأنصار على أنفسهم وبيوتهم وأراضيهم و... إلخ كرمى لعيون المهاجرين.

التفاني: وبدت في سعي الأنصار إلى تطبيق قواعد المؤاخاة والتسامح مع المهاجرين، وهنا نستشهد بقصة الأنصاري (سعد بن الربيع) مع المهاجر (عبد الرحمن بن عوف) ، حيث قال الأول للثاني: أنا أكثر الأنصار مالأً، ولك نصف مالي، ولدي زوجتان، اختر إحدهما، فأطلقها، وهي لك، تنزوجها بعد انقضاء عدتها^{٢٠}.

ولعلنا الآن نعيش أهداف المؤاخاة وتنائجها التي ذكرها الدكتور جواد في مقاله، وليس ذلك بغريب على عراقية وأصالة الشعب التركي المضيف، الذي ما فرّق بين تركي وسوري، ونخص بالذكر مسألة المواطنة التي منّت بها الحكومة التركية على اللاجئين (المهاجرين) السوريين بأن منحت الجنسية التركية لأعداد كثيرة منهم، وكلنا يعلم ما يترتب على اكتساب الجنسية من تبعيات التوظيف والعمل والمشاركات في المناسبات الانتخابية، وإمكانية اعتلاء أي منصب في الدولة مع التقادم بالزمن. وهذا ما كان قد صرّح به الوزير التركي (بولنت توفنكجي Bülent Tüfenkci) عام ٢٠١٦، حيث قال: لا يوجد رقم معين لعدد اللاجئين السوريين الذين من الممكن تجنيسهم في تركيا.^{٢١} وهذا الخلق الكريم، وذلك التسامح الطيب بين الشعبين إنما يذكرنا بالعصرين الأندلسي والعباسي، حيث يعرف الدارس التاريخي لهذين العصرين أن كثير من القادة والولاة والقضاة وغيرهم كانوا من غير العرب.

إن التسامح عند بعض القوميات ليس هو بالمثل الأعلى، أو الغاية القصوى المنشودة، بل ببساطة وشفافية شديدتين هو القاعدة الأساسية والرئيسية، ونقطة البداية للتعامل بين البشر، بغض النظر عن مصطلحات العرق والجنس والدين، وحين توجد أذهان متفتحة، وعقول مفكرة، ونفوس سمحة تؤثر الغير على حسابها^{٢٢}.

٢٠ انظر: مهدي، محمد صالح، المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، مجلة مداد الأدب، بغداد، العدد الرابع، أكتوبر، ٢٠١٢، ص ٢٩٥ وما بعدها.

٢١ انظر: باشقوت، نعيم، موقع وكالة الأناضول الرسمية العربي، <https://www.aa.com.tr/qr/605549>؛ وكذلك الموقع الرسمي لمركز أفاد: <https://www.afad.gov.tr/>

٢٢ انظر: مجموعة من المؤلفين، أضواء على التعصّب، ط١، دار أمواج، ١٩٩٣، ص ١٧٨ وما بعدها.

فالحديث الشريف - الوارد في مقام متقدم من هذا المقال- الذي صوّر المسلمين في توأدهم ومصابهم بالجدد الواحد ما هو إلا منهجية واضحة أمرنا رسولنا الكريم بسلكها شكلاً ومضموناً. فالتركي المسلمفزع لأخيه العربي المسلم السوري، شاركه المصائب، وقاسمه الأحزان، وساواه بنفسه، وواساه، ولم يبخل عليه بما يملكه نفسياً أو معنوياً أو مادياً، ومن يتابع وسائل الإعلام-الوسطية- سيرى بعين الحقيقة والواقع حجم التآخي والتسامح بين هذين الأخوين المسلمين؛ إذ إنّ التركي- منذ الجّد الأول لهم- معروف عنهم طيب الأخلاق، وسماحة النفس، والفرعة، والغيرة على أعراض المسلمين، والذود عنهم تحت اي طارئ أو مصاب^{٢٣}.

لقد تمّ إعلان مبادئ التسامح في المؤتمر العام لليونسكو في دورته الثامنة والعشرين، والذي كان قد انعقد في باريس، بتاريخ السادس عشر من نوفمبر عام ١٩٩٥م، حيث جعل هذا التاريخ من كل عامب منزلة اليوم العالمي للتسامح. ومن بعض التوجهات المعتمدة في هذا المؤتمر نذكر ما جاء في المادة الأولى منه^{٢٤}:

التسامح يعني الاحترام والقبول لثقافات عالمنا، وللصفات الإنسانية.

وجوب تعزيز التسامح بالمعرفة والانفتاح والاتصال وحرية الفكر والمعتقد.

التزام الوثام في سياق الاختلاف.

التسامح ليس واجباً أخلاقياً فحسب، بل هو واجب سياسي وقانوني.

التسامح فضيلة تيسر قيام السلام بين دول العالم، ولايتعارض مع حقوق الإنسان، وحرية

المعتقدات.

٢٣ انظر: كيناليتوبوك، عمر توغاي، العلاقات التركية السورية ما بين عامي: ٢٠٠٢ و٢٠١٤ (رسالة ماجستير)

، جامعة تراكيا، ٢٠١٤، الصفحات ٢٤-٤٠-٤٣-٥٠

٢٤ انظر: أبو أصعب، صالح، ثقافة التسامح والتعايش مع الآخر، مجلة أوراق فلسطينية، العدد ٨٨، ٢٠١٦،

إن كانت منظمة اليونسكو قد أقرت بنود التسامح وشرعته، فإن الإسلام قبل أكثر من ألف وأربعمائة عام كان قد سنّ هذه المفاهيم التسامحية، والتصورات المستقبلية للعلاقات الإنسانية، عندما ذكر ربّ العزة في كتابه الكريم أن: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}، وقوله تعالى: {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ}.^{٢٥}

ومن الجدير ذكره أنّ الموقف التركي حيالّ الأزمة السورية تصاعد خطه البياني بشكل مضطرد بدءاً من تاريخ بداية الأزمة عام ٢٠١١، وصولاً إلى الربع الأول من عام ٢٠١٩. إذ إنّ المشاكل الداخلية في تركيا، مضافاً إليها التغيرات الإقليمية، ومسائل الأمن الداخلي والخارجي أرخت بظلالها على ماهية القرارات الصادرة عن الحكومة التركية، حيث عدّل الدستور، وتم إلغاء منصب رئيس الوزراء، فضلاً عن الضغوطات الخارجية التي مورست على الحكومة ولكنها لم تخضع أو تخنع، بل أثبتت أن قرارها بيدها، ولا مساومة متوقعة حالياً أو في المستقبل فيما يخص السيادة التركية. مع أن بعض الجهات الداخلية حاولت استغلال قضية اللاجئين بشكل سلبي للتأثير على القرار التركي، ولكن موقف الحكومة بقي ثابتاً راسخاً، لم يقبل بالتفاوض على حقوق اللاجئين السوري.^{٢٦} ونقلاً عن هيئة الإغاثة الإنسانية في تركيا والمعروفة برمز الاختصار (IHH) ، وفي تقريرها حول نشاطات الإغاثة في سورية ٢٠١٢-٢٠١٨ يمكن أن نوثّق -باختصار وعلى سبيل التمثيل لا الحصر والشمولية والإحصاء- حجم الخدمات المقدمة من الجانب التركي لإخوانهم اللاجئين السوريين، ولا يغيبن أذهاننا أنّ نذكر بأنّ مجموعة الأمثلة التي سنتمدها تمثّل الدعم الحكومي، بمعنى لن تشتمل على الدعم الشعبي من قِبل المواطنين الأتراك، ضمن الجهود الفردية بدافع الفرعة الإسلامية من مسلم إلى أخيه المنكوب. وباختصار نذكر الآتي^{٢٧}:

^{٢٥} سورة البقرة، الآية: ٢٥٦، وسورة الكافرون، الآية ٧

^{٢٦} انظر: سلمى، جلال، السياسة التركية حيالّ الأزمة السورية” ٢٠١١-٢٠١٧، المركز الديمقراطي العربي

للدراستات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية، <https://democraticac.de/?p=47298>

^{٢٧} انظر: هيئة الإغاثة الإنسانية التركية، www.ihh.org.tr/ar ؛ تقرير نشاطات سوريا ٢٠١٢-٢٠١٨،

على المستوى المخيمات والبيوت مسابقة الصنع المعروفة باسم (الكونتینر)

1000 كونتینر في محافظة كلس، إضافة إلى ١٢٤٨ كونتینر ذي طابقين في مخيم أوجو بينار.

تأسيس ٢٧ مخيمًا وستّ ضواحي كونتینر، وإنشاء ١٧٥٠٦ خيمة.

ونشير إلى أن هذه المخيمات والبيوت مسابقة الصنع توزعت في مناطق حدودية مع الجانب السوري، وفي الداخل السوري. مثل: باب الهوى/الريحانية (نوري سرمداء، الإمداد، العطاء، الشهداء، الإخاء...)، باب السلام/كلس (سجوا، باب النور، باب الإيمان، شمارين...).

على مستوى الأرامل واليتامى:

مشروع مدينة راف (IHH) لبناء الإنسان الذي يحتضن ٩٩٠ يتيم سوري.

إدراج ٢٤٠٠ يتيم لاجئ في تركيا في برنامج كالة يتيم.

إنشاء مشغلي (ورشتي) خياطة مخصصة لعمل الأمهات الأرامل.

على المستوى الطبي:

توفير ٨,٨٧٥,٣٦١ عبوة دواء وجهاز طبي.

إنشاء سبعة مراكز طبية، ومركزين للعلاج الفيزيائي ومركزًا لرعاية العجزة.

تأمين ١,٥ طنّ من الضماد الطبي شهريًا، وإنشاء مصنع ضمادات.

تأسيس مراكز العلاج الفيزيائي والدعم النفسي.

على المستوى المعيشي والدعم الغذائي:

حفر ٣٦ بئر ماء، وإنشاء ١٦ خزّان مياه، وتأسيس ٧٨٠ مرحاضًا متنقلًا، و ٦٤٠ حمامًا

سيّارًا، وإنشاء وحدتي تنقية مياه.

إنشاء ١٣ فرنًا لإنتاج الخبز، وعدد الأرزفة المنتجة يوميًا ٧٥٠ ألف رغيف.

تأمين ١٠٤,٥٦١ طن من الطحين، وتقديم ٣٠٨,٥٥٢,١٣٤ رغيف خبز.

إنشاء المطابخ التي تقدم وجبات طعام مدروسة صحيًا على مستوى النوعية والكمية.

تأمين ٣٥ مخزنًا للملابس، وتأمين ٤,٢٤٣,٩٠٠ قطعة منزلية وادوات مطبخ.

على مستوى الخدمات التعليمية والدعم التدريسي:

توفير ٤,٠٧٤,٥١٨ كتابًا مدرسيًا وأدوات قرطاسية.

افتتاح جامعة في غازي عنتاب، و٥ مدرسة، و٦ رياض أطفال، ومراكز لتعليم الصم والبكم.

تقديم التدريب المهني لنحو ١١ ألف متدرب من المعلمين والفنيين والمدربين.

إنّ ما ورد ذكره أعلاه لا يشكل سوى غيض من فيض الخدمات الجمة المقدمة من الحكومة التركية إلى اللاجئين السوريين على المستوى الرسمي - فضلًا عن الدعم الفردي والشعبي المقدم من قبل الأتراك - الأمر الذي جسّد روح التسامح والتآخي على المستوى الاجتماعي والسياسي والديني والمعيشي. وقد أشار الدكتور (نجم عبد الرحمن خلف) في مقال كتبه بعنوان (مقومات التسامح الاجتماعي في ضوء القرآن الكريم) إلى أنواع التسامح في الإسلام، وردّ نُحوض أي مجتمع مسلم بواجباته ومسؤولياته المادية والمعنوية - إحالة عن فكر الأصوليين - إلى الضمير اليقظ، والوازع الفردي الذي يشكّل بدوره لبنةً كبيرة في صرح النظام الإخلاقي الإسلامي، حيث لا تقتصر حدوده على العبادات من صلاة وصوم و.. إلخ، بل تتعدّها إلى المعاملات والالتزامات - بأنواعها كافة - المترتبة في ذمة هذا المجتمع المسلم على مستوى الحكومة والشعب^{٢٨}. ونحن إذ نراهن على أن الوازع الفردي للمواطن التركي مسؤولًا كان أم مواطنًا من عامة الشعب من جهة، والعمل الحكومي الإغاثي والمؤسّساتي من جهة أخرى، نراهن أن هذين القطبين هما من أرسيا دعائم التسامح التركي تجاه اللاجئين السوري، وجعل الدستور التسامحي يسود بشكل عفوي ومدروس في آن بدءًا من عام ٢٠١١ زمن انطلاق مخنة سوريا.

٢٨ انظر: خلف، نجم عبد الرحمن، مقومات التسامح الاجتماعي في ضوء القرآن، مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية، العدد ١، المجلد ١، كانون-أبريل/٢٠١٥، ص ٦٩ وما بعدها.

من منظور آخر تجلّت روح التسامح وخصميمة المؤاخاة بين الأنصاري التركي والمهاجر السوري عبر أحداث يومية عاشها الطرفان، تمتلّت في أخلاق الصبر، والتحمّل، والتغاضي عن الزلّات والأخطاء، والتجاوزات المقصودة وغير المقصودة للأعاف التركية، والعادات الاجتماعية من قبل بعض اللاجئين السوريين، فتحقق قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾، وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾^{٢٩}. وأعيد إحياء مضمون الحديث الشريف: عن عبد الله بن عبيد بن عمير عن أبيه عن جده قال: "... يارسول الله، ما الإيمان؟ قال: السّماحة والصبر.^{٣٠} ...

وقد عبّر الدكتور (بلال صفي الدين) في ورقة عمل قدمها في مؤتمر التسامح الديني في الشريعة الإسلامية الذي أقيم في جامعة دمشق- كلية الشريعة من عام ٢٠٠٩، عبّر أن التمييز بين الواجب والتسامح مهم؛ لأن التسامح فضيلة لا نستطيع أن نفرضاها من لا يسأل نفعها أو من لا يتعني سبلها، فالتسامح في الإسلام ليس تعبيراً عن الحقوق والواجبات، في حين يعبر بالتسامح في المفهوم الغربي عن الحقوق والواجبات التي توصل إليها أفراد المجتمع لضمان التعايش فيما بينهم. فالإسلام -والقول للدكتور صفي الدين- سمّي الممنوح فوق مفهوم الحقوق والواجبات تسامحاً^{٣١}. وهذا ينطبق على قولنا الإسلام دين متسامح، والمسلمون متسامحون فيما بينهم؛ لأن معنى التسامح هنا- والذي لمسنا صداه وأبعاده ونتائجه في الموقف التركي من الأزمة السورية- يتمحور ويلخص بأنّ المسلمين ندبوا هذا المفهوم نحو منح الآخر فوق حقوقه التي أقرها له الدين الإسلامي.

^{٢٩} سورة فصلّت، الآية: ٣٤. سورة الإنسان، الآية: ٨.

^{٣٠} الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفى عطا، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠، ٣/٧٢٥.

^{٣١} انظر: صفي الدين، بلال، مفهوم التسامح في الإسلام وصلته بمفهوم الواجب، مؤتمر التسامح الديني في الشريعة الإسلامية، جامعة دمشق، ١١-١٢ تموز، ٢٠٠٩، ص ٤ وما بعدها.

ونحن إذا ما رُفِّمًا أن نبحث في الدرجات المتفاوتة للتسامح، متّخذين من التجارب التاريخية المختلفة منهلًا، فإننا سنجد أنفسنا أمام تقسيمات تعريفية للتسامح التاريخي، يمكن تلخيصها كالآتي^{٣٢}:

التسامح ذو الأصول الدينية، الذي يقبل على مفض الاختلاف من منطلق الحفاظ على الأمن العام له، وهو التسامح نفسه الذي أعقب الحروب الدينية، وزيادة أهدافه الصبر على الآخر (المهرطق) حتى يهتدي، وذلك بانتهاج الرحمة والشفقة سبيلين في ترشيد ضلال المبدّع. التسامح بعين اللامبالاة المعطوفة بالاختلاف.

التسامح بالمعنى الرواقي الذي يتمثل في قبول الآخر المختلف على أساس أنه يتمتع بحقوق، على الرغم من عدم قدرته على استعمالها في الزمان والمكان المناسبين، أو في البيئة المناسبة. وعليه، فإن جلّ هذه الأنواع - السابق ذكرها - لمست بعين الحقيقة، وبالبراهين الدامغة، والوقائع المرصودة، منذ بداية أزمة اللجوء السوري في تركيا، حيث لن ندعم نسبة ١٠٠% ونحن نقول: إنّ أطياف الشعب التركي كافة وقفت الموقف نفسه من اللاجئين السوريين، ولكن حسب ما ورد في معطيات مقالنا هذه، وبالرجوع إلى المراجع الوارد في هوامشه يمكن أن نستند إلى حقيقة تعاطف تركي شعبي أعظمي - إن صحّ التعبير - مع اللاجئين السوري، وقبوله بحسناته وسيئاته، وبإيجابياته وسلبياته، وبعلمه التي يحملها وبجهالة بعض أفراده. وهنا نجد الأترك كشعب، ومن خلفهم القيادات السياسية قد أحيوا دستور الدولة الإسلامية الأولى، والذي كُتِب في وثيقة المدينة، وقد أقرّ به أعداء المسلمين، وعملوا على محاكاته في الحرب والسلم؛ ولذلك كانت حضارة

٣٢ انظر: عبد العلي، معزوز، مدارات التسامح، مجلة تَبْيُن، الدوحة - قطر، العدد الرابع، مارس/٢٠١٣،

الإسلام قبله الحضارات الخرى والثقافات^{٣٣}. فالإسلام علّم أتباعه أن يتركوا الناس وشأنهم، وأن يتركوا لهم ما يدينون به، وهنا تتجلّى أسمى معاني الديموقراطية الحديثة^{٣٤}.

ولعلّ محاولة تركيا دمج اللاجئين السوريين في مجتمعتها، استنادًا إلى مجموعة عوامل نذكر منها: تحديد مهاراتهم المهنية، وتقديم التعليم لهم باللغة التركية، والتدريب المهني، مع مراعاة الأطر القانونية التركية لأنظمة التشغيل والعمالة. ويعود السبب إلى إدراك تركيا أن عدد اللاجئين السوريين الوافدين تجاوز تعداد كل اللاجئين الوافدين إليها منذ عام ١٩٢٣، وعليه فإن أسس تعامل الحكومة التركية مع قضية اللجوء السوري تجاوزت الحدّ الذي يمكن من خلاله التعامل معها بإجراءات طارئة وآنية غير مرحلية أو مستقبلية، والمعروفة بسياسة الإغاثة الإنسانية^{٣٥}.

“وإذا كانت اتفاقية عام ١٩٥١ قد عرّفت اللاجئ وحددت الحقوق الأساسية التي يتعين على الدول ضمانها وتأمينها”^{٣٦}، فإن بعض الدول العربية المسلمة أدارت ظهرها لهذه الاتفاقية، وتنصّلت من أداء أبسط واجباتها تجاه اللاجئ السوري، كما هو الحال في مخيمات اللجوء المزرية في لبنان والأردن. حيث أغلقت هاتين الدولتين العربيتين الحدود في وجه طالبي اللجوء في بدايات الأزمة، وفي فترات متقطعة من عمر الأزمة السورية واستقبلت أرقامًا متواضعة من اللاجئين، ومن تمّ استقبالهم لم يحظوا بأبسط حقوق اللجوء- إن صحّ وسم اللاجئ السوري بهذا النعت وهو على أرض أخيه العربي- ولم يحظوا بفرص التعليم والعمل والمساكنة والمواطنة. ونخصّ بالذكر هنا

^{٣٣} انظر: هونكه، زيفريد، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيبزون، وزارة الثقافة، عمّان، ٢٠١٣، ص ٤١٠-٤١٦.

^{٣٤} انظر: القرضاوي، يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤٤٠-٤٧٠.

^{٣٥} انظر: الغويلي، نجوى، توفير الاحتياجات الضرورية من لقمة العيش واللباس والمسكن، المؤتمر العلمي الدولي الأول: اللاجئون السوريون بين الواقع والمأمول، جامعة أديامان-تركيا، ١٣-١٤/٥/٢٠١٦، ص ٣٠ وما بعدها.

^{٣٦} بلغري، عبد الملك استجابة أوروبا لأزمة اللاجئين السوريين، مؤتمر اللاجئون السوريون بين الواقع والمأمول، ص ٧٨٠.

مخيمين اثنين: مخيم "عرسال" في لبنان، ومخيم "الزعتري" في الأردن. فعلى سبيل التمثيل نذكر بعض الشواهد المستقصاة من هذين المخيمين، وفق ما جاء في "نشرة الهجرة القسرية: السوريون في التهجير"، أن معظم اللاجئين السوريين المسجلين في مخيمات لبنان "عرسال" تحديداً هم مستضعفون، ومعرضون للخطر بطريقة كبيرة، ويعيشون تحت خط الفقر، وقسم كبير منهم يعيشون تحديداً للترحيل، وعناك لاجئون رُحلوا قسراً³⁷.

وفي نفس النشرة السابقة (نشرة الهجرة القسرية: السوريون في التهجير) ألفت الباحثة (سيفريد لوبيري) الضوء على معاناة اللاجئين السوريين في مخيمات الأردن، وتناولت فكرة ضعف قاعدة جمع البيانات اللازمة عن أعمار المسجلين في المخيمات - الزعتري على وجه التحديد - للنظر في تأمين المتطلبات الطبية والعلاجية بشكل خاص، ومن ناحية أخرى أشارت إلى الإهمال المؤسسي والإثني في متابعة ضحايا الحرب من أصحاب العاهات والإعاقات الدائمة. واستمر الأمر على هذا المنوال إلى أن تغيرت سياسة الأردن تجاه اللاجئين السوريين، حيث عملت على تفعيل خطة آنية ومستقبلية لأعوام 2017-2019، تركز فيها على ضرورة تعزيز منظومات الرعاية الصحية على المستويين الثاني والثالث. كما أظهرت الباحثة أن قصور الدعم الإغاثي الأردني تجاه اللاجئين السوريين مرده - حسب مزاعم الحكومة الأردنية - هو ضعف مصادرها، وأجأت توقف الدعم الطبي المجاني في عام 2014 للاجئين السوريين إلى السبب السابق؛ الأمر الذي زاد من معاناة السوري في مخيمات الأردن³⁸. في حين وجدنا - ممّا ورد في متن دراستنا هذه - نماذج عكسية جسدت بها تركيا أرقى أساليب التسامح والتآخي مع اللاجئين السوريين إخوة الدين، في حين عانوا الأمرين في مخيمات اللجوء الأردنية واللبنانية ممن يعرّفهم التاريخ بأنهم إخوة الدين واللغة والتاريخ المشترك... إلخ. ونحن نرى أنّ مجرد المقارنة بين الدولة التركية المسلمة

37 انظر: جاتماير، مايا، ومراد، لمى، تصنيف السوريين في لبنان أنهم مستضعفون، نشرة الهجرة القسرية (السوريون في التهجير)، شباط/2018، ص 20 وما بعدها.

38 انظر: لوبيري، سيفريد، الحاجات الصحية المهملة للاجئين السوريين الكبار في السنّ في الأردن، نشرة الهجرة القسرية (السوريون في التهجير)، شباط/2018، ص 25 وما بعدها.

وبلين باقي الدول العربية- كلبنان والأردن- على مستوى أداء الحكومة والشعب، وسئل التعاطي مع قضية اللجوء السوري، نراها إجحافاً لحجم الدعم المادي والمعنوي المقدم من الجانب التركي.

وهنا نرى أنفسنا مضطرين إلى دعوة العقل العربي المعاصر لاسترجاع كثير من البديهيات والحقائق، والتي يظنّ العرب أنهم قد فرغوا منها، وانطلقوا إلى ما هو أبعد على طريق التنمية والحرية والتقدم. حيث تجبرنا الأحداث الواقعة على امتداد الوطن العربي إلى معاودة الحوار الجماعي حول أهمية احترام حقوق الإنسان، وحدوى الديمقراطية الداخلية والخارجية تجاه الفرد المواطن من جهة، وتجاه الأخ العربي، ولا سيّما أن مظاهر التعصب الديني والفكري، والعرقية الاجتماعية والإنسانية بدأت تنفّس في جسد العرب حكومة وشعباً^{٣٩}.

الخاتمة:

لقد عكّفت هذ المقالة على دراسة- وُسمت بالنقدية- انعكاسات ثقافة التسامح الإسلامي في فكر الدولة التركية عبر أنموذج اللاجئين السوري، والذي استعويض عنه بمصطلح المهاجر بتوصية من القيادات التركية العليا؛ انطلاقاً من أنّ الحكومة التركية مثّلت دور الأنصار خير تمثيل فيتعاطيها مع واقع اللجوء اللامفروض عليها، على العكس من باقي الدول التي استقبلت أعداد قليلة من اللاجئين السوريين- على مضض واستحياء وبضغوط خارجية- الذين ذاقوا مرّ الحياة، وعانوا غربة مزدوجة وهم بين أيادي إخوانهم العرب. وقد رأينا ونحن نستعرض جملة من الحقائق والإحصائيات الموثقة حجم التفاعل الرسمي من جانب الحكومة التركية إزاء أزمة اللجوء، ولمسنا مفاهيم إسلامية كثيرة من مثل: الإيثار والتآخي والتسامح والنصرة والفرعة وغيرها كثير، ممّا كنا نمرّ عليها في القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وكتب أهل العلم والاختصاص، لمسناها ونحن نستقرئ أبعاد عنوان البحث الموسوم بثقافة التسامح، ولطالما قرأناها في قصص المهاجرين والأنصار قبل أكثر من ألف وأربعمائة سنة.

^{٣٩} انظر: قلادة، ولیم سليمان، وآخرون، التسامح الديني والتفاهم بين المعتقدات، ط ١، مركز اتحاد المحامين

العرب للبحوث والدراسات القانونية، القاهرة، ١٩٨٦، من مقدمة الكتاب بقلم مدير المركز: الدكتور محمد

وإنّ هذا المفاهيم ترجمت لنا المعاني العملية والصور التطبيقية للإيعازات القرآنية، والتوجهات النبوية الشريفة في الأحاديث المروية عنه وهي تحضّ المسلم على نصرته أخيه المسلم في كل زمان ومكان، وتحت وقع أي طارئ. ونذكر بأنّ تركيا كبرت على مشاكلها وأوجاعها على المستويين الداخلي والخارجي وهي تحتضن ملايين اللاجئين؛ لكي تعطي درسًا للعالم بشكل خاص، وللمسلمين بشكل خاص بأنّها خير هاضم للمبادئ الدينية- الإسلامية والمسيحية- التي تدعو إلى محبة الإنسان لأخيه الإنسان بعيدًا عن هرطقات العرقية والطائفية وصراع الأديان، وهذا ما أشار إليه الأب (حنّا عيسى) في بحثه المعنون ب: (منظور المسيح عليه السلام للتعايش السلمي^{٤٠}). وفي هذا البحث قد وصلنا إلى بعض النتائج نذكر منها:

الاستفادة من التجربة التركية إزاء اللاجئين السوريين، والعمل على محاكاتها، وقصد مسالكها وخطوطها، من حيث قدرة تركيا على إغاثة اللاجئين- السوريين بخاصة- والاستفادة منهم في المجتمع التركي، وذلك بعد نجاحتها في دمجهم فيه.

احتذاء النموذج التركي في التسامح الإسلامي، وامتلاكه الفاعلية العظمى في توطين اللاجئين، وتأمين سبل الحياة الإنسانية الكريمة واللائقة لهم.

إقامة مؤتمرات وندوات تهتمّ بقضايا اللاجئين، للإحاطة بمجمل المعاناة التي يقاسونها في دول اللجوء؛ بقصد وضع خطط عمل مناسبة، وتعجيل تطبيق أشكال إغاثة الحروب فيما يُعرف بحالات الطوارئ؛ الأمر الذي يحول دون تكبيد اللاجئين مزيدًا من المآسي.

لا ضير من ابتكار أدب جديد- نظرًا إلى دور الأدب في نقل الواقع- يدخل تحت مسمى (أدب اللجوء) على غرار أدب السجون، وأدب الاغتراب، وأدب المهجر.

^{٤٠} انظر: عيسى، الأب حنّا رؤية دينية للتسامح والسلام، مركز دراسات السلام وحلّ النزاعات، جامعة

المصادر والمراجع

- ابن إبراهيم، عبد اللطيف، تسامح الغرب مع المسلمين في الوقت الحاضر، ط ١، ١٩٩٩.
- ابن عاشور، الطاهر محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٨.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بدون طبعة، دار صادر-بيروت، بدون تاريخ.
- أبو أصعب، صالح، ثقافة التسامح والتعايش مع الآخر، مجلة أوراق فلسطينية، العدد ٨٥، ٢٠١٦.
- الأنصاري، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الرزاق ال مهدي، ط ٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٠.
- باشقوت، نعيم، موقع وكالة الأناضول الرسمية العربي، تاريخ النشر: ١١/٠٧/٢٠١٦. الرابط: <https://www.aa.com.tr/qr/605549>
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط ٣، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٩٣.
- بلغربي، عبد الملك استجابة أوروبا لأزمة اللاجئين السوريين، مؤتمر اللاجئين السوريون بين الواقع والمأمول، جامعة أديامان-تركيا، ١٣-١٤/٥/٢٠١٦.
- جانماير، مايا، ومراد، لمى، تصنيف السوريين في لبنان أنهم مستضعفون، نشرة الهجرة القسرية (السوريون في التهجير)، شباط/٢٠١٨.
- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عطا، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠.
- الخطيب، عمر بن عودة، لمحات في الثقافة الإسلامية، الطبعة التاسعة، مؤسسة الرسالة-بيروت، ١٩٨٤.
- خلف، نجم عبد الرحمن، مقومات التسامح الاجتماعي في ضوء القرآن، مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية، العدد ١، المجلد ١، كانون-أبريل/٢٠١٥.
- الراعي، عمر، من وحي أردوغان: المهاجرون والأنصار، موقع تورك برس على الشبكة العنكبوتية.
- رابط الدخول: <https://www.turkpress.co/node/6844>

سلمي، جلال، السياسة التركية حيال الأزمة السورية” ٢٠١١-٢٠١٧،” المركز الديمقراطي العربي للدراسات

الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية، ٢٣ يونيو/٢٠١٧، رابط المقال :

<https://democraticac.de/?p=47298>

صفى الدين، بلال، مفهوم التسامح في الإسلام وصلته بمفهوم الواجب، مؤتمر التسامح الديني في الشريعة

الإسلامية، جامعة دمشق، ١١-١٢ تموز، ٢٠٠٩.

الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: محسن الحسيني، ط١، دار الحرمين، القاهرة، ١٩٩٥.

الطريقي، عبد الله، الثقافة والعالم الآخر، ط١، دار الوطن، الرياض-السعودية، ١٩٩٥.

الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر، القاموس المحيط، تحقيق ونشر: مؤسسة الرسالة، ط٨، بيروت، ٢٠٠٨.

عبد العلي، معروز، مدارات التسامح، مجلة تَبَيَّن، الدوحة- قطر، العدد الرابع، مارس/٢٠١٣.

عيسى، الأب حنّا رؤية دينية للتسامح والسلام، مركز دراسات السلام وحلّ النزاعات، جامعة دهوك-العراق،

٢٠١٢.

الغويلي، نجوى، توفير الاحتياجات الضرورية من لقمة العيش واللباس والمسكن، المؤتمر العلمي الدولي الأول:

اللاجئون السوريون بين الواقع والمأمول، جامعة أديامان-تركيا، ١٣-١٤/٥/٢٠١٦.

القرضاوي، يوسف، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣.

قلادة، وليم سليمان، وآخرون، التسامح الديني والتفاهم بين المعتقدات، ط١، مركز اتحاد المحامين العرب للبحوث

والدراسات القانونية، القاهرة، ١٩٨٦.

كيناليتوبوك، عمر توغاي، العلاقات التركية السورية ما بين عامي: ٢٠٠٢ و٢٠١٤ (رسالة ماجستير) ، جامعة

ترآكيا، ٢٠١٤.

لوبيري، سيفريد، الحاجات الصحية المهملة للاجئين السوريين الكبار في السنّ في الأردن، نشرة الهجرة القسرية

(السوريون في التهجير) ، شباط/٢٠١٨،

مجموعة من المؤلفين، أضواء على التعصّب، ط١، دار أمواج، ١٩٩٣، ص١٧٨ وما بعدها.

كيناليتوبوك، عمر توغاي، العلاقات التركية السورية ما بين عامي: ٢٠٠٢ - ٢٠١٤ (رسالة ماجستير) ، جامعة

ترآكيا، ٢٠١٤.

مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

مهدي، محمد صالح، المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، مجلة مداد الأدب، بغداد، العدد الرابع، أكتوبر، ٢٠١٢.

هونكه، زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة: فاروق بيضون، وزارة الثقافة، عمان، ٢٠١٣.

المواقع الإلكترونية على الشبكة العنكبوتية

هيئة الإغاثة الإنسانية التركية www.ihh.org.tr/ar: تقرير نشاطات سوريا ٢٠١٢-٢٠١٨

الموقع الرسمي لمركز آفاد/<https://www.afad.gov.tr>

مفهوم التسامح في السياق الفكري الغربي

د. محمد المساوي*

عاشت أوروبا منذ بدايات عصر النهضة تحولات دينية واجتماعية واقتصادية، ساهمت إلى حد كبير في بروز العنف والتعصب، وهو ما أدى إلى اهتمام الغرب في هذه الفترة بمفهوم التسامح. فقد تنامت حدة الصراعات الدينية والسياسية، بين الكنيسة الكاثوليكية المتحالفة مع الملكيات المطلقة من جهة، والحركة البروتستانتية المدعومة من طرف الطبقة البورجوازية الصاعدة. وقد تعددت مشارب هذا الصراع، من صراع ديني ناتج عن قراءات مختلفة للدين المسيحي، إلى صراع سياسي من أجل حقوق الفرد، وأهمية الفرد في المجتمع ودوره في النظام السياسي ضد تعسف البابا والملك. وقد تنامت هذه الصراعات مع التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتتها المجتمعات الأوروبية في هذه الفترة. فقد تحول نمط الانتاج الاقتصادي من النمط الاقطاعي مع انقسام الأراضي الزراعية بين الدول الأمم، إلى نمط رأسمالي مع الأهمية المتزايدة للاستثمار في الفلاحة، وتطورت التجارة في كل من الريف والمدن¹.

وإضافة إلى هذه التحولات، تنامت حركة فكرية عقلانية، بفعل تدهور الفكر الديني القروسطي، الذي كان يفسر كل شيء بقواعد دينية. وقد سعت هذه الحركة إلى تحرير العقل من الأوهام والأساطير، عبر إحداث ثورة عقلية في كل المجالات (الفنون، الأدب، والعلوم). ولعبت هذه الحركة التنويرية، دورا في انتصار قيم الحرية والديمقراطية.

* أستاذ مؤهل بجامعة ابن زهر، المغرب، أستاذ مشارك زائر بجامعة عجمان، الامارات العربية المتحدة.

m.elmsaoui@uiz.ac.ma

¹ بارينجتون مور: "الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية" ترجمة أحمد محمود، مركز دراسات الوحدة

العربية، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨.

وقد تشابهت هذه التحولات الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، لتحدث تحولات عميقة في المجتمعات الأوروبية الحديثة. فقد انهارت المبادئ المقدسة التي كانت أساس التنظيم الاجتماعي في أوروبا القرون الوسطى. وفي انتظار التأسيس لمبادئ جديدة، انتشرت الفوضى الدينية والفكرية والسياسية عبر تحرير الفرد من كل القيود، فتنامت حدة الصراعات والحروب الدينية والسياسية، وانتشر التعصب والتحجر. وقد نتج عن ذلك اهتمام الفكر الحديث بهذا الصراع، مما ولد جدلا فكريا بين اتجاهات مختلفة، فكر مؤيد لهذا الطرف أو ذلك، وفكر باحث عن الحل لهذه الحروب المدمرة، موظفا لمفهوم التسامح بدل التعصب.

على المستوى اللغوي، هناك اختلاف في معنى التسامح بين اللغات، ففي اللغة العربية يقترن التسامح بالتساهل والسماحة، فكلمة تسامح مشتقة من سمح أو تحمل المعنى الاستنكاري المضاد كما في "لاسمح الله". وتستخدم كلمة التسامح بمعنى التساهل والتنازل لشخص من الأشخاص كنوع من التهذيب^٢. أما في اللغة الفرنسية فيعني التسامح احترام حرية الآخر وطرق تفكيره^٣. وفي موسوعة لالاند الفلسفية، يراد بمفهوم التسامح "طريقة تصرف شخص يتحمل بلا اعتراض، أذى مألوفاً يمس حقوقه الدقيقة بينما في إمكانه رد الأذى... وهو استعداد عقلي، أو قاعدة مسلكية، قوامها ترك حرية التعبير عن الرأي لكل فرد، حتى وإن كنا لا نشاطره الرأي؛"

فالتسامح هو سعة صدر تسمح للآخرين، أن يعبروا عن آرائهم، ولو لم تكن موضوع تسليم أو قبول، ولا يحاول صاحبه فرض آرائه الخاصة على الآخرين. كما يعني التسامح الديني احترام عقائد الآخرين^٤.

٢ الخليل: "التسامح في اللغة العربية"، ضمن مؤلف "التسامح بين الشرق والغرب" مرجع سابق ص ١٠.

٣ Le petit Larousse, Juillet 2007, p 1015.

٤ لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط ٢، ٢٠٠١م، ص ١٤٦٠.

٥ ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، القاهرة الهيئة العامة لشؤون المطالع الأميرية، جمهورية مصر، ١٩٧٣م، مجمع اللغة، ص ٤٤.

ومقابل التسامح يبرز لفظ التعصب أو اللاتسامح، والذي يعني رفض رأي الآخر والتمسك برأي الذات، ويترتب عنه إقصاء أو معاقبة الآخر، لأنه يعبر عن أفكار مخالفة مغايرة لقناعة المتعصب. وهو يعني أيضا الانغلاق على تصور أو فكرة، ورفض مناقشتها باعتبارها شيئا غير قابل للنقد والتعديل، في إطار ما يمكن أن نسميه بالدوغمائية.

على المستوى النفسي، يعرف إينريت التسامح بكونه "الرغبة في التخلي عن حقنا في الامتناع، والحكم السليبي، والتصرف باعتدال تجاه من أئنا على نحو جائر، وتعزيز أخلاق الشفقة والسماحة وحتى الحب، على الرغم من أنه قد لا يستحقه."^٦

ويعرف هارجراف وسيلز التسامح من منظور العلاج الزواجي والأسري، بأنه:

١- السماح للمسيء بأن يستعيد الثقة في العلاقة المتبادلة بينه، وبين المساء إليه من خلال التصرف بأسلوب يجعله جدير بالثقة.

٢- تعزيز المناقشة المفتوحة حول العلاقة بين المسيء والمساء إليه، وبهذا يستطيع المساء إليه والمسيء، أن يتفقا على العمل معا لتحسين العلاقة المتبادلة بينهما.^٧

وبناء عليه، يعرف التسامح في هذا المستوى، على أنه تغيير شخصي اجتماعي ايجابي يحدث للفرد تجاه الإساءة المدركة، يتناسب مع السياق الشخصي النوعي الذي حدثت فيه الإساءة^٨. يتسم التسامح بهذا المعنى بخاصية مزدوجة، فيكون متبادلا بين الأشخاص، ويكون داخل الفرد (التسامح مع الذات). فيحدث التسامح كاستجابة لإساءة شخصية، فيتسامح الفرد بالضرورة مع شخص آخر، ويكون التسامح بهذا المعنى ظاهرة نفسية واجتماعية^٩.

^٦ نقلا عن: - ميشيل إ. ماكلوا، وكينث آ. بارجمنت، وكارل إ. ثورسين، التسامح، النظرية والبحث والممارسة، ترجمة عبير محمد أنور، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى ٢٠١٥، ص ٤١.

^٧ نفس المرجع، ص ٤٢.

^٨ نفس المرجع، ص ٤٢.

^٩ نفس المرجع، ص ٤٥.

ويقترن معنى التسامح بالقبول بمعتقدات أو تصورات أو ممارسات يؤمن المرء في قرار نفسه ببطلاؤها أو بفسادها، غير أنه يتحمل وجودها، ويصبر عليها في حين أنه باستطاعه منعها والتصدي لها^{١٠}. وقد أبرز نيكسون خمس سمات ملازمة لمفهوم التسامح وهي: ١- الانحراف، حيث أن ما يتم التسامح معه منحرف عما يعتقد المتسامح أو يفعله أو يظن أنه يجب فعله، ٢- الأهمية، فصاحب الانحراف ليس تافها، ٤- عدم الموافقة، فالتسامح لا يوافق أخلاقيا على الانحراف، ٤- السلطة، باعتبار أن المتسامح يملك السلطة، لكي يحاول كبح أو منع ما يتسامح معه، ٥- عدم الرفض، حيث يتيح المتسامح للانحراف أن يستمر^{١١}.

ولكي يتحقق التسامح بشكل فعلي، هناك من ربطه بالتعليل والتسوية، فحتى يقتنع المرء بالتسامح مع من يختلف عنه، لابد من الاقتناع النابع من حجج معقولة يقبل بها طوعا أو لئلا الذين يرفضون الفكرة^{١٢}. وفي المقابل لا يعني التسامح التسبب الكامل، أي التسامح بأي شيء ولو كان سلبيا، حيث لا يمكن التسامح إلا في الأشياء الايجابية، فهناك تخوم للتسامح في كل مجتمع لا يمكن تعديلها^{١٣}. وهو ما أكد عليه جون جاك روسو حينما دعى إلى عدم التسامح مع كل من يخرق مبادئ الدين المدني.

وقد حدد فولتير مفهوم التسامح بتأكيدده على أن الانسان ميال بطبعه إلى الخطأ، لذلك من الواجب أن يسامح بعضنا البعض، إذا عبر كل واحد عن هذه الفكرة بقناعة، فيمكن الوصول إلى التسامح المتبادل وإلى الديمقراطية المنشودة والعقلانية المبتغاة، وبالتالي إمكانية تصحيح الأخطاء^{١٤}.

١٠ منير كشو، مفهوم التسامح، صعوبة التعريف وتحولات الواقع، ضمن مؤلف: "التسامح في القافة العربية، دراسة نقدية" اشراف ناجية الوري، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، ٢٠١٨

١١ بيتر نيكسون: "التسامح كمثال اخلاقي، ضمن كتاب "التسامح بين الشرق والغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر، نصوص من اختيار وترجمة ابراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٢، ص ٣٠.

١٢ Forst R, Toleration, in Conflict, past and present, cam, Cambridge University Press, 2013, pp 451.

١٣ صالح هشام: اللاتسامح والحرية الدينية^{١٣}، ضمن مجلة يتفكرون، العدد ١، ربيع ٢٠١٣م، ص ٨.

١٤ فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة هنرييت عبودي، دار بتر للنشر والتوزيع، ط ٢٠٠٩، سوريا دمشق.

فما دامت أفكار الانسان نسبية، وأن إمكانية الوقوع في الخطأ واردة، فيجب أن يسود التسامح بيننا ولو اختلفنا في المعتقدات والرأى. فالتسامح يقتضي أن نقبل بوصفهم سواء لنا، أولئك الذين يختلفون عنا، والمساواة بيننا في امتلاك الحقوق رغم اختلافنا في القناعات والمعتقدات والآراء^{١٥}.

ورغم أن مفهوم التسامح يحتل مركزا أساسيا في الفكر السياسي والأخلاقي الحديث والمعاصر، فإن فضيلة التسامح تبقى عضية على التحديد، فيصعب العثور على حالة واحدة يتفق عامة على أنها تشكل نموذجا يسترشد به لحل الخلافات في حالات مماثلة^{١٦}. لكن تبقى فكرة التسامح المثمرة والمتماشية مع قيم الحداثة، حسب بول بوبارد، هي التعايش السلمي والحوار المتبادل، الذي يقتضي مبدأ جوهريا هو نسبية الحقيقة التي يمتلكها كل واحد^{١٧}.

كما أن التسامح قد يكون في العديد من الحالات كنتيجة للصراع والحروب المنهكة. فكلما كانت هناك مجموعات اجتماعية لها قيم أخلاقية وسياسية ودينية متعارضة، كلما احتاجت إلى الإدراك أن استمرارها في العيش سوية، وتجنب الصراع والحرب، يقتضيان التسامح بعضها مع البعض^{١٨}. وهذا هو مفهوم التسامح الديني الذي ساد في أوروبا بعد الحروب الدينية التي كانت بين الكاثوليك والبروتستانت، حيث اقترن مفهوم التسامح باللامبالاة وبالرغبة في تحقيق السلام.

في أوروبا القرون الوسطى، كان اللاتسامح الديني هو الصفة الغالبة. فقد انتزعت ممتلكات العديد من الأشخاص بسبب انتماءهم الدينية، و في ظل هذا السياق، سببرز فكر كل من جون لوك و جون جاك روسو لإيجاد الحل لهذا التعصب، والتأسيس للتسامح الديني.

Scanlon, TH, The difficulty of tolerance, Cambridge University Press, 2003, p 191 ١٥

.Heyd, D, Toleration, A Elusive Virtue, Princeton University Press, 1996 pp 3-17 ١٦

.Paul Poupard, Dictionnaire des religions, Presses Universitaire de France, p 1709 ١٧

Williams, B, "Toleration: an impossible virtue?" in "Toleration, A illusive virtue" Op Cit, P 18. ١٨

لقد نتج عن التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحدثنا عنها سالفاً، بروز فئة اجتماعية تقوى نفوذها الاقتصادي، واستفادت من مخرجات الحداثة السياسية، حيث هيمنت على الاقتصاد والسياسة باسم الحرية والديمقراطية، لكنها قبل أن تصل إلى ذلك، عانت من المضايقات من طرف الملكيات المطلقة التي كانت سائدة، لذلك فهي كانت بحاجة إلى سند فكري يحمي حقوقها وحرّياتها، فظهر جون لوك ليقوم بهذه الوظيفة^{١٩}.

وفي المقابل، بقيت فئات اجتماعية أخرى عريضة، لم تستفد بعد من مجمل هذه التحولات، وظلت غارقة في الفقر والبؤس، وظلت تتقاذفها الحركتان الكاثوليكية والبروتستانتية، وكانت وقود الحرب المشتعلة بينهما، وهي بحاجة إلى فكر يؤسس لها الحق في الاعتقاد وفي السلطة السياسية،

^{١٩} لقد نشأ جون لوك في إنجلترا التي عرفت بمهد الفكر الديمقراطي الحديث. فقد ظهرت الثورة الأهلية في القرن السابع عشر، حيث كان الملك تشارلز الأول يحكم بالحديد والنار. وحاول التحكم من جديد في البرلمان والعودة للسلطة المطلقة، فحل البرلمان -الذي تمت الهيمنة عليه من طرف البورجوازية الصاعدة- في العديد من الحالات، واعتبر نفسه السيد المطلق، وأنه صاحب حق ألهي مقدس، وليس لأفراد رعيته حق محاسبته على تصرفاته. وما وحد الثوار ضده أنه انحاز للكنيسة الكاثوليكية، مما أثار حفيظة البيوريتان الذي أسسه كالفن رجل الطوائف البروتستانتية. وهنا تلاقت مصلحة الحركة الدينية مع الحركة السياسية الديمقراطية في الإطاحة بالملك الجديد وإعدامه سنة ١٦٤٩. بعد ذلك تم تأسيس نظام كرومويل الجمهوري، حيث جريت عدة نظم سياسية كلها باءت بالفشل، وكانت تعتمد على انتخاب رئيس الدولة يسمى الحارس، على أن تكون مدة حكمه مدى الحياة. ومع فشل هذه التجربة سيظهر مجلس اللوردات من جديد وتسلم الستورتيون زمام الملك من جديد في شخص الملك تشارلز الثاني.

في ظل هذه الظروف ظهر جون لوك الذي ولد عام ١٦٣٢. بعد دراسته في الأكسفورد توجه نحو التخصص في الطب. وعاد سنة ١٦٨٩ إلى إنجلترا كمستشار لغيوم دورانج، الملك الجديد الذي وصل إلى الحكم سنة ١٦٨٩ بدل الملك جاك الثاني. وفي هذه الفترة ظهرت مؤلفاته الثلاث التي تدور كلها حول الحرية:

١. رسالة في التسامح (١٦٨٩): الحرية الدينية

٢. مقالتان في الحكم المدني (١٦٩٠): الحرية السياسية

٣. Quelques considérations sur les conséquences de l'abaissement de l'intérêt et le relèvement de

(691) valeur de l'argent: الحرية الاقتصادية.

وهنا سيظهر جون جاك روسو ليلعب هذا الدور. وسينطلق في مشروعه من رفض حجج الطرفين، بعد أن عاش محطات من حياته لدى رجال دين من الحركتين. باعتبار أن هناك استغلال واستثمار في الدين من طرف الكنيسة، وليدعو إلى ما سماه دين الفطرة، كمعتقدات حقيقية يؤمن بها الانسان فطريا، ويرفع شعار التسامح لحماية معتقدات البسطاء الفطرية^{٢٠}.

٢٠ لقد ولد جون جاك روسو سنة ١٧١٢ في مدينة جنيف، عاصمة المذهب البروتستانتي الكلفيني لأسرة من الصناع. نشأ في محيط متواضع متشبث بمثله الجمهورية، بعقيدته الاصلاحية وبأخلاقياته الصارمة. في سنة ١٧٢٨ غادر وطنه قاصدا منطقة السافوا المجاورة، بعد أن تخلى عنه أبوه، احتضنته سيدة كانت مكلفة بتشجيع البروتستانت على الرجوع إلى حظيرة الكنيسة الكاثوليكية. قبل روسو الشباب الفقير اليتيم أن يتخلى عن عقيدة أجداده في ظروف أوضحها بإسهاب في كتابه الشهير الاعترافات. تبين له فيما بعد أن الكاثوليكية النظرية التي لقنها آنذاك ليست عقيدة الجمهور. وقد ساعدته هذه التجربة في دراسة الدين المسيحي من زاويتي نظر مختلفتين ككاثوليكي وبروتستانتي، لكنها تجربة أدت إلى حرمانه من الحقوق المدنية بسبب تغيير عقيدته. بعد اعوام من التردد والتشردم في إيطاليا ثم في فرنسا، التحق سنة ١٧٤٢ بالعاصمة باريس، حيث تعرف على جماعة من الفلاسفة، ككوندياك وديدرو ودولباخ، تأثر بأفكارهم، شارك في مشروعهم التنويري الرامي إلى دحض الأوهام وهدم الأصنام، كما اشتغل في هذه الفترة بالموسيقى وعرف بروسو الموسيقي. بعد ذلك سيعود إلى جنيف وسيعود إلى حظيرة الكنيسة الكلفينية، فاسترجع حقوقه المدنية وعرف في هذه الفترة بمواطن جنيف. قضى روسو سنواته الأخيرة لاجئا وحيدا مشردا في كوخ، نادما على تخليه عن صناعة أبيه وتعاطيه مهنة الكتابة، وهكذا توفي في كوخ فقيرا منعزلا.

- ترك روسو أعمال نقدية مهمة في الفكر السياسي الحديث، كان أهمها، "خطاب حول العلوم والفنون سنة ١٧٥١، نقد فيه الثقافة، وكتاب "خطاب حول أصل التفاوت بين البشر سنة ١٧٥٥، نقد فيه السياسة، وكتابي "أميل أو التربية" سنة ١٧٦٢، نقد فيه الدين خصوصا الجزء الرابع الخاص بعقيدة القس، و"العقد الاجتماعي" سنة ١٧٦٢، نقد فيه الفلسفة السائدة.

- في مرحلة شيخوخته، ظن أن هناك مؤامرة عامة غايتها النيل من سمعته وتشويه أفكاره، وحاول توضيح أفكاره حتى لا يتلاعب بها الزنادقة والمتعصبين فكتب رسائل كثيرة، ثم ألف مؤلفه الشهير "الاعترافات" سنة ١٧٧٠ وكتاب "حوارات أو جان جاك يحاكم روسو" سنة ١٧٧٦، خصصهما لمحاسبة نفسه. لقد تبنى روسو رسالة الدفاع عن البسطاء، واعتبر أن أصل كل الشرور هو الانسان وادعاؤه للعلم والتقدم. يقول جون جاك روسو: "أيها الانسان لا تبحث عن أصل الشر، فاعله أنت لا أحد سواك. لا شر في الكون إلا مما تفعله أو ما تتحمل، هذا وذلك صادر عنك. شر عام ينشأ حتما عن فوضى شاملة، ولا أرى في

وبناء على ذلك نود طرح الإشكالية التالية:

كيف أثرت الظروف السائدة والسير الذاتية في تصورات المفكرين حول التسامح؟ ما هي نقاط الاتفاق ونقط الاختلاف بين المفكرين حول مفهوم التسامح؟ وما هي الأصول الاجتماعية والسياسية والفكرية لهذه التصورات؟

وقبل رصد الجدل الدائرة بين الفيلسوفين حول التسامح، نطرح إشكالية المنهج، فبأي طريقة يجب أن ندرس أفكار هذين المفكرين، حتى نحيط بالإشكالية المطروحة من أبعادها المختلفة.

إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الفكر السياسي هو جدل سياسي إيديولوجي بين مفكرين حاملين لقناعات سياسية دينية، ومتأثرين بسياقات عامة وخاصة، فيجب أن ندرس النصوص الفكرية في إطار المجتمعات التي أنتجت فيها. فالحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية هي التي تمنح للمفكرين مجالات وإشكاليات الجدل. فتحديد طبيعة المفردات المعيارية في أي زمن تساعد على تحديد الطرق التي بها تناقش المسائل، وهذا هو ما تقوم به المقاربة الحديثة، مقابل المقاربة التقليدية التي تركز فقط على النصوص.

وقد تبنكوينتن سكينر هذه المقاربة، في دراسته للفكر السياسي الحديث، حيث اعتبر أن تاريخ الفكر هو تاريخ للأيديولوجيات، وهذا يتطلب دراسة النصوص في سياقها الأيديولوجية^{٢١}. وهو ما يمكن الدارس من بناء صورة أكثر واقعية عن كيفية بناء الفكر السياسي، كتاريخ حقيقي

الكون سوى النظام. شر خاص هو الذي يشعر به كائن يتألم، وهذا شعور لم يتسلمه الإنسان من الطبيعة، بل جره الإنسان على نفسه. قليل لتفكير لا يستشعر الألم إذ لا يتذكر الماضي ولا يرتقب المستقبل. لنغفل ما ابتدعه الإنسان، ظنا منه أنه تقدم وراقي، لنغفل أخطائه ورذائله وكل مبادراته الخادعة، عندها لن نرى في الكون كله سوى الخير”

- جون جاك روسو، دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا، نقله إلى العربية عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، ص ٩-١١

٢١ كوينتن سكينر: “أسس الفكر السياسي الحديث” ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ٢٠١٢، صص ٢٠-٢١.

وواقعي بدل المنهج النصي التقليدي، الذي يركز على النصوص دون السياق. فإذا أردنا أن نفهم المجتمعات السابقة، علينا أن نستعيد عقليتها في سياقها، مع الاحاطة بمعاني المفردات السياسية المتداولة في كل فترة تاريخية. كما يجب علينا أن نعرف حياة المفكر، وما كان يفعله حين كان يكتب، ويجب أن نتعامل مع النصوص كأجوبة لمسائل واقعية.

لذلك سنحاول في تحليلنا لمواقف كل من جون لوك وجون جاك روسو، البحث عن أصول أفكارهما، وسنجدها في حياة المفكر التي سنعود لها من حين لآخر، وفي الحياة السياسية والاجتماعية، حيث أن كل مفكر هو يحمل رسالة الدفاع عن تصور فئات ما حول السلطة والحرية والدين. وقد نجد أصل الفكر في دراسة مختلف الاتجاهات الفكرية السائدة التي يؤيدها أو ينتقدها المفكر.

وبناء على هذه المقاربة سنحاول أن نبرز من خلال هذه الدراسة أوجه الجدل والتوافق بين المفكرين حول القضايا المرتبطة بالتسامح الديني، وفق الخطة التالية:

١ . مفهوم التسامح وضرورة الفصل بين السلطتين السياسية والزمنية.

٢ . حرية العقيدة أساس التسامح الديني.

١ . مفهوم التسامح وضرورة الفصل بين السلطتين السياسية والدينية.

يبدو من خلال تتبع أفكار كل من جون لوك وجون جاك روسو، أن هناك توافقاً بينهما حول ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والزمنية، لكنه توافق في ظل الاختلاف حول الدواعي والمبررات.

أ. الفصل بين الدين والسياسة كضمانة لتكريس التسامح لدى جون لوك

ينطلق جون لوك من الديانة المسيحية، للرد على الذين يدافعون عن فكرة ضرورة استخدام السيف لإجبار الناس على اعتناق عقائد معينة، بدعوى أن عقيدتهم كاذبة، وأن طقوسهم لا يسمح بها عهد المسيح. يقول جون لوك " ... ولهذا ليس من المستغرب على هؤلاء الذين لا يدافعون عن انتشار الدين الحق، وعن كنيسة الله، أن يستخدموا الأسلحة التي لا تنتسب إلى النضال المسيحي. فإذا كانوا يريدون بحق الخير لنفوس الناس مقتدين في ذلك بأمر السلام، كان

لزاما عليهم اقتفاء أثر خطواته واتخاذها مثالا لهم، عندما أرسل جنوده لإخضاع الأمم وضمهم إلى كنيسته. ولم يكن ذلك بالسيوف أو بأية أدوات أخرى من أدوات العنف، ولكنه كان مسلحا بسلام العهد الجديد والأسوة الحسنة، ذلك منهجه^{٢٢}. إذن فلا علاقة للمتعبين بالدين المسيحي الحقيقي، وليس الدين كما صنعه رجال الكنيسة المريرين لكل أنواع العنف باسم الدين.

بهذا المنهج يكون جون لوك قد سلك نفس المنهج الذي اتخذته حركة الإصلاح البروتستانتية، لإبطال العديد من الطقوس والممارسات التي أسستها الكنيسة الكاثوليكية. كما لجأ العديد من المفكرين لهذا المنهج، من ضمنهم ميكيايلي، الذي بحث هو الآخر عن المسيحية الحقيقية قبل أن تخضع لتأويلات رجال الكنيسة.

لكن ومن أجل ضمان التسامح مع كل من يؤمن بمعتقدات أخرى مغايرة، يضع جون لوك شرطا أساسيا، هو الفصل بين المجال الديني والمجال المدني، حتى لا تتخذ قوانين تهم المصلحة العامة باسم الدين، ترغم الناس باتخاذ معتقدات معينة^{٢٣}. فدور الحاكم هو تدير المسائل المدنية

٢٢ يضيف جون لوك: "وإذا اقتضى الأمر استخدام العنف في تحويل غير المؤمنين أو استخدام الجنود المسلحين لإرغام فاقد البصيرة والمعاندين بتحويلهم عن أخطائهم بقوة الجند المسلحين، فنحن نعرف أنه كان من السهل على المسيح أن يستخدم في إنجاز هذه المهمة، ككاتب من جنود السماء، عددها يفوق ما يكون ميسورا لكنيسة واحدة مهما تبلغ من القوة ومهما يكن لديهم من فيالق"
- جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مكتبة الاسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ٢٢.

٢٣ -يقول جون لوك: "إن التسامح بين أولئك الذين يعتقدون عقائد مختلفة في أمور الدين، يتسق تماما مع العهد الجديد الذي أتى به السيد المسيح، كما يتماشى مع مقتضيات العقل الانساني الحق... لكن من أجل ألا يدعى هؤلاء الذين يمارسون الاضطهاد والقسوة، والذين لا ينتمون إلى المسيحية في شيء، أنهم يقومون بهذه الأفعال من أجل الصالح العام، وتنفيذ القانون... ومن أجل ألا يفرض أحد على نفسه أو على غيره أي شيء تحت دعاوى الولاء والطاعة للأمر، أو الاخلاص والوفاء في عبادة الله، أقول أنه من أجل هذا كله ينبغي التمييز بدقة ووضوح بين مهام الحكم المدني وبين الدين، وتأسيس الحدود الفاصلة والعدالة بينهما. وإذا لم نفعل هذا فلن تكون هناك نهاية للخلافات التي ستنشأ على الدوام بين من يملكون الاهتمام بصالح نفوس البشر من جهة، ومن يهتمون بصالح الدولة من جهة أخرى
-نفس المرجع، ص ٢٣.

ولا يجب عليه المس بالحياة المستقبلية وبخلاص النفوس (الحرية الدينية). ويجب عدم إخضاع الفرد لأي قوة دينية أو دنيوية. وهو بذلك يقود هجوما عنيفا على الكنيسة الكاثوليكية، التي تبرز سلطة البعض على البعض باسم الدين. إذن فالتسامح يجب أن يمارس في الدولة المدنية، ويجب على الدولة أن تضمن هذا التسامح الديني.

ولم يكتفي جون لوك بالتعبير عن موقفه من الجدل، بل وضع المبررات العقلانية لدحض أطروحات خصومه. فالدولة مجتمع من البشر يتشكل بهدف توفير الخيرات المدنية والحفاظ عليها، وتميبتها، من حرية، وصحة، وراحة الجسم، بالإضافة إلى امتلاك الأشياء مثل المال والأرض والبيوت والأثاث وما شابه ذلك. وعلى السلطة المدنية الاهتمام بالشؤون المدنية، وأن لا تتدخل فيما يخص خلاص النفوس وذلك لعدة اعتبارات من أهمها:

١. خلاص النفوس ليس من شأن الحاكم المدني، أو أي إنسان آخر، لأن الحاكم ليس مفوضا من الله فيما يتعلق بخلاص النفوس، لأنه ليس في إمكان أي إنسان أن يكيف إيمانه وفق رغبات وتصورات أي إنسان آخر، لأن جوهر الدين الحق وقوته يكمنان في القدرة على اقتناع العقل جوانيا شاملا، كما أن الإيمان لا يصبح إيمانا دون اعتقاد. فمهما يكن الاعتقاد، ومهما تكن العبادة البرانية، فإنك إن لم تكن على قناعة تامة بصدق العقيدة، فإن ذلك لن يفضي إلى خلاص النفس.

٢. الاعتبار الثاني: يملك الحاكم المدني سلطة برانية على سلوكات الناس، وبواسطتها يفرض العقوبات اللازمة للقوانين التي يجب احترامها، ولا يملك السلطة التي تخول له تغيير قناعات الناس الدينية التي تبقى شأنها خاصا بكل إنسان. وكل ما يملكه الحاكم في هذا المجال الجواني هو النصائح مثله مثل أي إنسان آخر، لكنها نصائح لا يؤدي عدم الالتزام بها إلى عقوبات دنيوية.

٣. الاعتبار الثالث: أنه حتى لو أقررنا بقدرة الحاكم المدني على الزام الناس بعقيدة ما، بفعل تطبيق القوانين وإنزال العقوبات، فإن ذلك لا يؤدي إلى خلاص النفوس. فحتى لو استسلم الناس لتصور حاكم ما للدين، فإن ذلك فيه تناقض مع مبدأ الألوهية التي

تتجاوز الأوطان، فلكل حاكم قناعة بدين معين يفرضه على الناس، ولكل وطن دين، وهو ما سيتناقض مع فكرة الألوهية^{٢٤}.

إنها مبررات يحاول جون لوك من خلال إرساء فكرته الجوهرية القائمة على ضرورة الفصل بين السلطتين السياسية والدينية، وهي نفس الفكرة التي سيدافع عنها جون جاك روسو لكن بمبررات مغايرة.

ب. الجذور الطبيعية للفصل بين السلطتين الزمنية والدينية لدى جون جاك روسو

في كتاب "العقد الاجتماعي"، يعود جون جاك روسو إلى زمن ما قبل المسيحية، زمن الوثنية الذي لم يكن فيه التعصب كما كان في عصره. "ففي القدم لم يكن للناس في البداية ملوك غير الآلهة وحكومة غير الحكومة الإلهية، وقد أصابوا في تعقلهم بذلك. وكان لابد من تغيير طويل في المشاعر والأفكار، حتى يمكن للناس أن يتخذوا أمثالهم سادة لهم، راجين أن يلاقوا خيرا من صنعهم ذلك. ولذلك وحده وضع الرب على رأس كل مجتمع سياسي، ومن ثم كان يوجد من الآلهة من هم بعدد الشعوب، وما كان الشعبان الغريب أحدهما عن الآخر، المتعاديان دائما تقريبا، ليستطيعا أن يسلما بسيد واحد زنا طويلا، وما كان الجيشان المتقاتلان ليستطيعا أن يطيعا رئيسا واحدا، وهكذا تؤدي التقسيمات القومية إلى تعدد الآلهة، ومن هنا نشأ عدم التسامح اللاهوتي والمدني الذي هو بحكم الطبيعة^{٢٥}."

وسيحاول روسو البحث عن الأسباب التي منعت قيام حروب دينية في الماضي، رغم اختلاف الديانات وتعددتها بقوله: "إذ كان لكل دولة عبادتها الخاصة، وحكومتها أيضا، فإنه لم يفرق بين آلهتها وقوانينها قط، وكانت الحرب السياسية لا هوتية أيضا، ولذلك كانت ولايات الآلهة معينة بحدود الأمم، ولم يكن لإله شعب أي حق على الشعوب الأخرى"^{٢٦}.. ولذلك،

^{٢٤} نفس المرجع، ص ٢٧-٢٨.

^{٢٥} جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، أو مبادئ الحقوق السياسية، نقله إلى العربية، عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥، ص ١٩٩.

^{٢٦} نفس المرجع، ص ٢٠٠.

وبما أن كل دين مرتبط بقوانين الدولة التي أمرت به، فإنه لم يكن قط وجه آخر لهداية شعب غير استعباده، ولم يكن قط مبشرون آخرون غير الفاتحين...^{٢٧} وتبعاً لذلك فظهور التعصب تزامناً مع التوسع، ومحاولة كل دولة الهيمنة على دولة أخرى وفرض ديانتها عليها، قبل ذلك، كانت حدود الديانة هي حدود الدولة.

إنها دعوة صريحة إلى الفصل بين القوانين المنبثقة من المؤسسات البشرية، والواجبات الدينية التي يؤمن بها الإنسان. إذن فالحل لمواجهة هذا التعصب هو الفصل بين قوانين الدولة والمعتقدات، بحيث يجب أن تهتم الدولة بما يجمع الناس وليس ما يفرقهم وهي المصالح المدنية، وترك كل شخص يعتقد فيما يقتنع به. ولم يكتف جون جاك روسو بذلك، بل بحث عن العقيدة الصحيحة في ظل الصراع بين الرأيين الكاثوليكي والبروتستانتي الذي خبرهما كثيراً في مرحلة شبابه، فهو كان بروتستانتيًا في جنيف، وتحول إلى كاثوليكي وتعرف على الكنيسة الكاثولية بسبب الفقر، ثم عاد بعد ذلك إلى البروتستانتية، لكنه في الأخير سخط على الجميع، واتخذ له عقيدة مختلفة.

من خلال قرائتنا للمتن الذي تركه كل من جون لوك وجون جاك روسو يبقى أن الفكرة الجوهرية التي كانت محل توافق بين الطرفين هي فكرة ضرورة عدم التداخل بين السلطتين السياسية والدينية، وهي فكرة ظلت محل جدل فكري وسياسي بين المفكرين في الفكر الأوروبي الحديث.

ج. الجذور الفكرية لعلاقة الدين بالسياسة في الفكر السياسي الحديث:

لقد طور كل من جون لوك وجون جاك روسو ف فكرة بدأت تنتشر في السياق الفكري الأوروبي في هذه الفترة، وحتى داخل الفكر الكنسي. فأوغسطين مثلاً دعا إلى التمييز بين السلطة الروحية ممثلة في الكنيسة، والسلطة الزمنية، وباستقلالهما المتبادل وتعاونهما الوثيق، لكن مع الاعتراف بالتفوق المعنوي للسلطة الروحية. لقد أسندت الأجساد للملك والنفوس للكهنة (الأول له السلطة المادية والثاني له السلطة الروحية)، إن إمارة الكاهن أكبر من إمارة الملك، لذلك ينبغي

الملك رأسه تحت يد الكاهن. وهكذا كان رجال الدين منذ العهد القديم يمسحون الملوك. إنه نظام الكنيسة الأسمى الذي يتجه نحو النظام المغلق للمدينة السماوية^{٢٨}.

وبعد ذلك سيظهر القديس توماس الأكويني، الذي سيمتحن بعدا جديدا لهذه العملية، ولكن مع الاستمرار على قاعدة خضوع الزماني للديني، وعلى وجوب طاعة سلطة الملك. حسب توماس الأكويني، فالسلطة طبيعية للغاية، وأنها تضرب جذورها في الطبيعة الإنسانية نفسها. فالإنسان يحتاج للسلطة من أجل أن يحقق بشكل تام غاياته الأرضية، إنها ضرورة طبيعية، ودراستها من اختصاص العقل الطبيعي، وليس علم اللاهوت. وهو ما يؤكد انفصال توماس الأكويني عن تقاليد آباء الكنيسة. أما قضية اختيار أو تعيين من يمارس السلطة، فتوماس يتحدث عن حق بشري بحث: أناس يختارون من يتولى قيادتهم. فرغم أن السلطة هي من الله، ولكن هناك اختيار بشري وفق النص الشهير للقديس بولس "إن كل سلطة من الله، ولكن بواسطة الشعب أو الجماعة"^{٢٩}. لكن ورغم ذلك ظل الأكويني يرفض فكرة التسامح مع المعارضين على الإيمان بالمسيح: "علينا أن لا ندفع الوثنيين إلى الإيمان دفعا، لأن الإيمان فعل إرادي. إنما يمكن إرغامهم بواسطة المؤمنين على عدم اعتراض الإيمان بشتائمهم ومحاجاتهم الفاسدة أو اضطهاداتهم العلنية. لذا كان المؤمنون غالبا ما يشنون الحرب على الكفار، لا من أجل إكراههم على الإيمان... بل من أجل إرغامهم على عدم اعتراض الإيمان بالمسيح"^{٣٠}.

^{٢٨} جون جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٥٦. ص ١٥٧.

^{٢٩} ورغم أن توماس الأكويني حاول أن يوفق بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، فإنه في النهاية لم يحد من التدخل الشرعي للبابا في السلطة الزمنية في دائرة سبب الخطيئة، لقد خص رئيس الكنيسة بعبء الغاية النهائية، واعترف له بسبب سلطته الروحية العليا، بسلطة زمنية على الأمراء (خضوع الأمراء للكهان). إن للبابا وحده أن يقرر ما يجب أن يفعله أو يفعله، تبعا لمهمته فوق الطبيعية، ومتى وكيف يمكن التدخل في شؤون السلطة الزمنية.

- جون جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ١٨٥.

^{٣٠} نقلا عن: -لو كيرز، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩م، ص ١١٥.

كما أن مارسيل البادوني كان السباق إلى الدعوة لعدم تدخل الكنيسة في الشؤون الدنيوية، “فليس لخدام الكنيسة أي سلطة إجرائية على المؤمنين ولا الهراطقة، أما الرعاة فما عليهم إلا الاكتفاء بالوعظ والتعليم، وترهيب الخطاة المتمادين في الاثم بالعذابات الأبدية عند الاقتضاء.”^{٣١}

وسيطهر تطور آخر على هذه الفكرة مع كالفن، فالحكم المدني يعني الفصل بين النظام ما فوق الطبيعي الذي ينظمه قانون الله، والنظام الطبيعي الذي يتطلب قوانين بشرية. إن الحرية الروحية لا يجب أن تتعارض مع الشرطة الأراضية. ويميز كالفن في كتابه “مؤسسة الدين المسيحي” بين ثلاث مؤسسات في إطار الحكم المدني: الحاكم حارس القوانين والمحافظ عليها، والقانون الذي يسيطر الحاكم بمقتضاه، والشعب الذي يجب أن يحكم بواسطة القوانين. إن الرئيس المدني (ملكا أو أميراً أو حاكماً) يتلقى سلطته من الله، ويمثل شخصه بشكل كامل، ويعتبر بشكل ما نائبه، إنه وزير العدالة الإلهية وصورة العناية والحماية والطيبة والعذرية الإلهية، وهو أيضاً صورة العدالة القاسية التي يجب أن تكون كذلك.^{٣٢}

كما عرفت الفترة التي عاشها كل من جون لوك وجون جاك روسو، عودة الأطروحات الدينية بقوة، من خلال محاولة إعادة إحياء نظريات الحق الإلهي بمنطلقات جديدة. ومن ضمن هؤلاء ظهر روبرت فيلمر-الذي خصص له جون لوك المقالة الأولى في كتابه مقالتان في الحكم المدني-والذي أصدر كتاباً تحت عنوان “نظام الأبوة أو السلطة الطبيعية للملوك” سنة ١٦٨٠، وحاول من خلاله الدفاع عن الحق الإلهي للملك، باعتباره سلطة طبيعية مؤسسة على السلطة الطبيعية للوالدين، والتي تعود لآدم الأب الأول، والذي تلقى سلطة من الله على أولاده، ونقلها

^{٣١} لأوكير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، مرجع سابق، ص ١٣٢.

^{٣٢} هناك نظام مزدوج في الإنسان: النظام الروحي والنظام السياسي أو المدني أو الزمني الذي يهتم بالواجبات الإنسانية والمدنية، التي يجب على الناس الحفاظ عليها. وعلى هذه الدولة المدنية أن تهتم بالأمر المدنية والإنصاف والعدالة، وأيضاً بالأمر الدينية. فالدولة عليها الاعتناء بالخدمة الخارجية لله، بالمذهب النقي والديني ضد عبادة الإنسان. نحن هنا أمام أسس الكاثوليكية المحافظة على الكنيسة: إدارة الدين من طرف المجتمع المدني.

- جون جاك شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق ٢٦٣-٢٦٤.

إلى الملك وراثياً^{٣٣}. إذن فسلطة الملوك وفق فيلمر بناء على نظرية القانون الطبيعي، نابعة من الأبوة.

وقد حاول فيلمر في كتابه أن يقاوم وينتقد الأفكار الحداثية التي تعتبر أن السيادة للشعب، وأن السلطة مصدرها التعاقد وإرادة الأفراد^{٣٤}. وهنا سيعود فيلمر إلى المبررات الكلاسيكية التي قدمها أفلاطون لانتقاد الحكم الديمقراطي الغوغائي، للهجوم على الديمقراطية الحديثة التي بدأت في النشوء في هذه الفترة. فالسيادة مطلقة لا يمكن تفويضها ولا تجزئتها ولا المشاركة فيها، ولا يمكن إيجاد مصدرها في الشعب، بل إن أصلها السلطة الطبيعية الممنوحة لآدم والتي منحها للملوك.

٣٣ جون جاك شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق ص ٣٧٩

٣٤ وقد بنى فيلمر أطروحته على ثلاث دعائم:

الحرية غير موجودة: الرغبة في الحرية هي التي جعلت آدم يطرد من الجنة، أصل الأمم هو العائلات الأولى التي نشأت عن آدم، والله قسم العالم إلى مملكات وحافظ على السلطة الأبوية الممنوحة لآدم ليوزعها على الملوك. إذن فكل سلطة سياسية تنشأ من الوراثة الطبيعية لسلطة آدم الأب الأول على عائلته وأولاده.

“إنه ضد الطبيعة أن يحكم الشعب أو يختار من يحكمه”، مع استناده على الفلسفة الأفلاطونية للتأكيد على أن الحكم الديمقراطي ليس الأصل، إنه نتيجة طبيعية للطغيان، إن فكرة التعاقد بين الشعب والملك هي فكرة غير واقعية، إنها مجرد حلم غير قابل للتحقيق.

٣. أي قانون لا يجب أن يقيد سلطة الملوك: فالقانون لا يجب أن تكون له سلطة تقييدية أو توجيهية للملوك، هجومه على كل الوثائق الإنجليزية التي حاولت تقييد سلطة الملوك، لأن الملكية الإنجليزية قائمة منذ قرون خلت، وكل المؤسسات التي يخلقها القانون تبقى تابعة للملك. فالسلطة القضائية هي سلطة مفوضة من الملك، والبرلمان لا يجب أن يكون سلطة مضادة للملك، والبرلمانيون دورهم هو تسهيل حكم الملك وجعل القوانين مقدسة وغير قابلة للنقد.

كما دافع سبينوزا عن نفس الطرح الذي بلوره جون لوك، فالدين بالنسبة له مسألة شخصية، فكل مواطن بوصفه عضوا من المجموعة السياسية، يحق له ممارسة الديانة التي يختار، إذ التدين شأن شخصي، فلا ديانة الملك تلزم المواطنين، ولا ديان المواطنين تلزم الملك^{٣٥}.

وهكذا يكون كل من جون لوك وجون جاك روسو، قد أبديا موقفهما من الجدل المثار حول العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر السياسي الحديث. وهو موقف وإن كان يوحى للوهلة الأولى أن هناك توافقا بين المفكرين حول الفكرة، فإن الجدل والاختلاف يبقى حول الدواعي والأسباب، فجون لوك يريد تعبيد الطريق لطبقة جديدة بدأت تنمو اقتصاديا للهيمنة على السلطة السياسية بعد إزاحة الكنيسة، في حين أن جون جاك روسو يريد العودة إلى مرحلة ما قبل ظهور السلطتين معا، ليحرر الانسان منهما في نفس الوقت، وليعيد السلطة للانسان موظفا مفهوم السيادة الشعبية. وقد استمر الجدل بين المفكرين حول مفهوم الحرية الدينية.

٢. حرية العقيدة أساس التسامح الديني.

في ظل التعصب الديني الذي كان سائدا في أوروبا بين الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانية، سيرفع كل من جون لوك وجون جاك روسو شعار حرية المعتقد.

أ. مفهوم الحرية كأساس لحرية العقيدة لدى جون لوك.

لم يكتف جون لوك بالدفاع عن الحرية في إطار الدولة، بل هو يؤسس لحرية تأسيس والانتماء للكنيسة، فلا يجب معاقبة شخص لأنه انتمى إلى كنيسة معينة. فالكنيسة "عبارة عن جماعة حرة من البشر، الذين يجتمعون بمحض إرادتهم بهدف عبادة الله، وبأسلوب يتصورون أنه مقبول من الله وكفيل بخلاص نفوسهم، فالكنيسة مجتمع حر ذو إرادة، فلا أحد يولد عضوا في أي كنيسة، وإلا فإن الدين في هذه الحالة ينقل بالوراثة من الآباء إلى الأبناء"^{٣٦}...

^{٣٥} حداد الشامخ، الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، ترجمة المركز الوطني للترجمة، دار

سيناترا، توسن، ٢٠٠٨م، ص ٣٣٢

^{٣٦} ليس ثمة إنسان ملتزم بطبيعته بكنيسة معينة أو بطائفة معينة، ولكنه ينضم طواعية إلى كنيسة ما، يعتقد أنه يمارس فيها العقيدة والعبادة المقبولة من الله... فإذا اكتشف في معتقدات الكنيسة التي انضم إليها أو أي

ومادامت الحرية هي الأساس للانضمام والخروج من الكنيسة، ومادام أن أي تنظيم لا يمكن أن يستمر إلا بوضع قانون منظم، فإن هذا القانون يضعه الأفراد المنضون تحت لواء هذه الكنيسة، أو الجسم الذي فوضه ذلك الأمر. فالقانون المنظم هنا للاجتماعات والتداولات هو قانون وضعي وليس قانون إلهي. وليس هناك نص في المسيحية حسب جون لوك يفرض أن يكون هناك رجال دين ينظمون عمل الكنيسة، بمقتضى قانون إلهي. فليس من حق أي كنيسة فرض تأويلاتها للقانون المسيحي على الآخرين، وليس من حق كنيسة اضطهاد كنيسة أخرى. فغاية الكنيسة كمجتمع ديني هي عبادة الله، لذلك لا يحق لهذا المجتمع امتلاك الخيرات المدنية لأنها لا توصل إلى الغاية، ولا امتلاك الاكراه والقوة التي يمتلكها الحاكم المدني وحده^{٣٧}.

ما هي إذن السلطة التي تمتلكها الكنيسة؟ إنها سلطة تقدم النصائح والدعوة لبلوغ الغاية، وهي الخلاص، لكن إذا رفض أي عضو في هذا المجتمع الكنسي، قبول النصائح، والالتزام بقيم الكنيسة، فما على الكنيسة إلا طرد هذا العضو، وبتره من الجسم^{٣٨}. وليس من حق الكنيسة المس بممتلكات وبدن الشخص المطرود، مادام أن سلطة الاكراه يختص بها الحاكم المدني وليس الكنيسة. ولا يجب أن يؤدي ذلك إلى المس بالحقوق والامتيازات التي يتمتع بها الناس كمواطنين حاملين للحقوق والخيرات. ويجب أن يكون هناك تسامح بين الأشخاص المتباينين دينياً، وهو تسامح يجب أن يكون أيضاً بين الكنائس المختلفة الاتجاهات والتأويلات^{٣٩}.

تناقضات في أساليب العباد، فلماذا لا تترك له حرية الخروج من هذه الكنيسة، مثلما كانت له حرية الانضمام إليها” نفس المرجع، ص ٢٧-٢٨.

٣٧ نفس المرجع، ص ٣٠.

٣٨ يقول جون لوك: “إن سلطة رجال الدين، بغض النظر عن أصلها، يجب أن لا تتجاوز حدود الكنيسة، فمن حقهم كما رأينا طرد العضو الفاسد، لكن ليس من حق رجال الدين امتلاك القوة والاكراه في الحياة المدنية وسلب الناس اموالهم وممتلكاتهم باعتبارهم فاسدين. لكن في المقابل هناك سلطة نافعة يمكن ان يمارسها رجال الدين خارج الكنيسة هي الوعظ والارشاد، وبالحصوص نشر وبث قيم التسامح والسلام” نفس المرجع، ص ٣٨.

٣٩ حسب جون لوك، “فكل كنيسة لها تأويل معين للدين، وتدعي الايمان الصحيح، وتتهم الكنائس الأخرى بالهرطقة، من القادر على التمييز بين الايمان الحقيقي والهرطقة، إنه الله الذي سيكافؤ المؤمن ويعاقب الكافر،

وحسب جون لوك دائما، فإذا كانت غاية الانسان هي الوصول إلى الخلاص الأبدي، فإن كل شخص هو حر في تحديد الطريق الذي يجب أن يسلكه لتحقيق هذه الغاية. فليس من حق الحاكم المدني أن يحدد لمواطنيه الطريق الحق أو الصحيح للنجاة، لأنه إن كان هذا الطريق خاطئا، فهل يستطيع الحاكم المدني تعويض الانسان عن الخطأ الذي وقع فيه بإرشاد من الحاكم. كل انسان يحدد طريقه وهو سيحاسب أمام الله في اختياره.

لذلك ليس من حق الحاكم المدني إرغام الناس على اتباع شكل تدين ظاهري معين، لأن كل شخص يختار الشكل الذي يعبر عن إيمانه، وإذا فرضنا على أي شخص شكلا مخالفا لقناعته، فهذا يعني أن نرغمه على عصيان قناعاته الدينية وعصيان الله، لذلك فإن غاية كل ديانة هي عبادة الله، وأن هذه العبادة هي حرية يمتلكها كل شخص ويحددها حسب إيمانه، وليس حسب ما يريده الحاكم المدني أو الكنيسة^{٤٠}.

وحسب جون لوك دائما، لا يمكن حرمان أي شخص من ممتلكاته المدنية، حتى ولو كان وثنيا في بلد مسيحي، ولا يمكن تغيير الحقوق المدنية أو انتهاكها لأسباب دينية كيفما كانت، بدعوى أن الأمير يجب أن يحافظ على الدين الصحيح، فهو صحيح بالنسبة له، وبالنسبة للكنيسة التي ينتمي إليها. كما أن هناك قيم اخلاقية مرفوضة في المجتمع كالكذب والغش والشراسة والفسق، لكنها أمور خاصة لا تتدخل فيها الدولة المدنية، إلا حينما تمس حقوق وحرريات الآخرين^{٤١}.

وليس القاضي المدني الذي لا يملك تلك السلطة. إذا انضم الحاكم المدني للكنيسة ما فهو عضو كباقي الأعضاء، ولا يحق له منح سيفه الزمني كأمر للكنيسة، التي ينتمي إليها لاضطهاد الذي ينتمون إلى الكنائس الأخرى، بل هو عضو كباقي الأعضاء يقبل ويتردد حسب اتباعه لقانون الكنيسة^{٣٥} نفس المرجع، ص ٤٤.

٤١ نفس المرجع، ص ٤٨.

إن المسيح -حسب جون لوك - يعلم الناس كيف ينالون الحياة الأبدية بالأعمال الصالحة والأفعال الخيرة، لكنه لم يحدد شكل الدولة، ولم يسلم سيفاً لأمر لكي يمنع ديناً معيناً، أو أن ينشر ديناً معيناً، لذلك هناك أشكال متعددة من الدول في المناطق التي انتشرت فيها المسيحية.

وبخصوص التجمعات التي تضم الناس الهاربين من الكنيسة، ألا تشكل خطراً على المجتمع المدني؟ إن سبب خطورتهم حسب جون لوك - يكمن في الارهاب الذي يمارس عليهم باسم الدين، فالأمير يعامل معاملة حسنة شعبه المنتمي لكنيسته، ويهرب الآخريين المنتمين لكنائس أخرى. إذن فسبب خطورتهم يكمن في الارهاب الذي يمارسه عليهم الحاكم، لأن الإنسان بطبعه يرفض ويقاوم الطغيان، فما يوحدهم أكثر ليس المبادئ الدينية، بل الارهاب الذي يمارس عليهم، لذلك يبقى الحل هو الحرية والتسامح معهم^{٤٢}. ما دامت هذه التجمعات لا تمس السلام العام، وإلا عوقبت كما تعاقب كل التجمعات في الأسواق والأماكن العامة المهدة للسلم والأمان.

يختتم جون لوك وصفته، بالتأكيد على أنه ما دام أن كل طرف يلتزم بمجال تخصص، رجال الدين التوعية والنصح، والحاكم المدني المهتم بالشؤون البرانية للإنسان، فسيسود السلام والخير، إنها الفائدة المدنية للتسامح الديني.

إذا تمعنا بعمق في الوصفة التي يقدمها جون لوك للتعصب السائد في زمانه، نجد حقيقتة يخدم مصلحة معينة، إنه يكرر دائماً فكرة أن على الحاكم المدني أن لا يمس بملكات وأجسام الأشخاص بسبب معتقداتهم أو انتماءاتهم الكنسية، والهدف من ذلك هو وقف الحملات التي تتعرض لها الطبقة البورجوازية، التي تحالفت مع الحركة البروتستانتية للقضاء على الاقطاع والأكليروس وعلى الملكية المطلقة، والتي تضطهد في المناطق التي تسود فيها الكنيسة الكاثوليكية. إن الحرية التي يركز عليها دائماً جون لوك في مشروعه هي الحرية في التملك التي يجب حمايتها من تدخلات الدولة والكنيسة معا.

لقد اعتبر جون لوك أن رسالته هي مقاومة هذه الأفكار القديمة الجديدة، لذلك تصدى لها بقوة سواء في مشروعه الفكري، الذي لا يخلو مع ذلك من مصلحة يخدمها كما قلنا سابقا. إنه الفكر المؤسسة لمشروعية طبقة بورجوازية جديدة في امتلاك السلطة بناء على مفاهيم الحرية والتسامح، وهو ما جعل جون جاك روسو يأخذ على عاتقه رسالة مضادة لمواجهة هذا الفكر، لأنه فكر لا يهتم بالإنسان البسيط.

ب. دين الفطرة كعلاج للتعصب الديني لدى جون جاك روسو.

في كتاب “عقيدة القس” و هو خطاب يلقيه قس من جبال السافوا على مسامع شاب فقد الإيمان، وكاد يتحول إلى صلحوك زنديق بسبب المآسي التي عاشها بسبب الصراع بين الكنيستين، يسجل الشاب الخطاب ليتأمل على مهل، ثم يبعث نسخة منه لمواطن كان مكلفا بتربية تلميذ يدعى أميل. وضع روسو هذه الشخصيات محاولا ربما التهرب من المسؤولية، في حين يبدو أن تجربة التلميذ والقس هي تجربة روسو كما سردها في مؤلف “الاعترافات”. لكن لربما يبقى السبب في وضع هذه الشخصيات، هو وضع حد فاصل بين ما يقوله القس وما يدافع عنه روسو، بل ربما أن روسو يختلف عن كلا المتجادلين القس والشاب^{٤٣}.

يعبر روسو عن رسالة كتابه بالقول: “نسخت هذا الخطاب لا ليكون ضابطا لما يجب أن نستشعره في مجال الدين، بل كمثال على الأسلوب الذي يخاطب به الأستاذ تلميذه، إن ظل وفيما للمنهج المقترح في مؤلفي هذا. بما أننا نرفض الخضوع لأية سلطة بشرية، لا نصادق على أية عقيدة متوارثة في بلد مولدنا، كل ما يمكن أن يهدينا إليه نور العقل في حدود الطبيعة هو دين الفطرة. لذا أقف عنده في مخاطبة الشاب أميل. إن قدر له أن يعتنق ديانة أخرى، فليس من حقي أن أرشدها إليه، عليه أن يختارها هو لنفسه.”^{٤٤}

^{٤٣} نفس المرجع، ص ١٢.

^{٤٤} في هذا الخطاب، يوصي جون جاك روسو الشاب أميل قائلا: “تذكر، فوق هذا ومهما يكن الرأي الذي تنحاز إليه في النهاية، أن الواجبات الصحيحة التي يفرضها الدين مستقلة عن المؤسسات البشرية، إن القلب الصادق هو معبد الرب الحقيقي، إن عصارة الشريعة، في كل بلد وفي كل ملة، هي أن تحب الخالق

يدافع جون جاك روسو عن عقيدة فطرية بسيطة سمحة، خالية من كل لغز منافية لكل تعصب، لا تترسخ إلا في فؤاد من ذهب لهذا الغرض بالذات^{٤٥}. إن رسالة جون جاك روسو مزدوجة، هي من جهة تحرير العقل الانساني من تأويلات السلف في ما يتعلق بالوجود والدين والآخرة، و تأويلات رجال الكنيسة، ولكن في نفس الوقت تحرير الانسان من خلاصات الفلاسفة الماديون، ليبقى المعيار الوحيد بالنسبة للإنسان هو الفطرة وتجربة الحياة، وجدان الفرد الحر المستقل^{٤٦}. فالإنسان فاعل حر، فعله إذن منه، وما يفعله بإرادته الحرة لا يدخل في النظام الذي اختاره الخالق بتدبيره وحكمته، فلا يجب إضافته إليه^{٤٧}.

فوق كل مخلوق، وأن تحب أخاك كما تحب نفسك، وأن الدين لا يعني في أي حال من واجبات الأخلاق...” (جون جاك روسو: “دين الفطرة” مرجع سابق، ص ١٢٨).

٤٥ نفس المرجع، ص ١٠

٤٦ يقول روسو: “أدركت كذلك أن الفلاسفة لم ينفوا عني الرب بقدر ما يزيدونه قوة وإيذاء. لا يحلون أيا من العضلات التي تقلقني. فأعرضت عنهم وأقبلت على دليل آخر. قلت: لأستشر الوجدان، الذي لا يمكن أن يضلني أكثر مما يفعلون (رجال الدين والفلاسفة على السواء عند روسو)، إن اخطأت فعلى الأقل سيكون الخطأ مني، والضرر سيكون أخف إن اتبعت أوهامي انا بدل أن أنصاع إلى تمويهاتهم” (جون جاك روسو: “دين الفطرة” مرجع سابق، ص ٣٠).

٤٧ فالرب -حسب روسو-المدير للكون والساهر عليه، لا يريد الشر الذي يقترفه الإنسان بالإسراف في استغلال حريته المخولة إليه، إلا لأنه بلا تأثير نظرا لتفاهة فاعله، وإما لأن منع الشر لا يتم إلا بنفي حرية البشر وهو شر أكبر، إذ يطعن في قيمة الإنسان الذي أوجده الرب لا ليفعل الشر بل ليقبل على الخير مختاراً. ولكي يختار وفر له القوى الضرورية لذلك، مع وضع حد لها حتى لا يجث الإفرط في الحرية بتوازن الكون. فالشر الذي يفعله الإنسان، يعود عليه بالضرر بدون أن يؤثر سلبا على النظام العام، وبدون أن يمنع الجنس البشري من أن يواصل، مهما فعل، مسيرته. من يتدمر من أن الرب لا يثني الإنسان عن فعل الشر، يعترض في الواقع على أنه حاباه بطبيعة ممتازة، وأضفى على أفعاله صفة الأخلاق التي تزيدها شرفاً وتكرهماً، إذ بما ندب إلى التحلي بالفضيلة” (نفس المرجع، ص ٥٧).

إن الحل عند جون جاك روسو يكمن في الضمير بدل العقل^{٤٨}. إلهدين الفطرة، الذي يجعل الانسان قادرا على الاستغناء عن الحاجة إلى دين آخر. فعلى الانسان أن يعبد الله حسب التعاليم التي بثها في ذهنه، والمشاعر التي أفعم بها قلبه. وحسب جون جاك روسو دائما، فلينظر الإنسان إلى الكون، ولينصت إلى صوت الوجدان. إن التعاليم الخاصة بالشرائع لا توضح أسرار الكائن الأعظم بقدر ما تزيد غموضا، إنها تضيف إلى أسرار الكون العvisية على الفهم تناقضات سخيفة، فقد تعلم الناس الغرور والتعصب والقسوة. ويفعل ذلك ساد الخراب والضمار باسم دين الكنيسة، وهو ما أدى إلى شقاء الجنس البشري^{٤٩}.

إن السبب في لجوء جون جاك روسو إلى ما سماه دين الفطرة هو تعدد الفرق الموجودة فوق الأرض، والتي تتهم بعضها بعضا بالكذب والغي. وكل فرقة تقول إن الرب قال ذلك. لكن من تحدث باسم الله؟ إنه القس الذي يرشد الناس، والذي يدعي معرفة كل شيء “يأمرنا بأن نعتقد ذلك فاعتقدناه. هل نبحت بصدق عن الحقيقة؟ لنهمل بالمرّة عندئذ دور المنشأ وتأثير الآباء والقسوس، ولنعرض على محكمة الوجدان والعقل، كل كما لقن منذ الصغر.”^{٥٠}

^{٤٨} يقول جون جاك روسو: “أما أنا رجل سادح يتوخى الصدق، لا يتحيز لأية نخلة، لا يتعصب لأية فرقة، لا يطمح لرئاسة أي حزب، راض بالمكان الذي وضعني فيه الرب فلا أرى غير النوع الذي أنتمي إليه كائنا أشرف منه”^{٤٨} يضيف “ لن أستنبط تلك الضوابط من فلسفة متعالية، بل سأكتشفها في سر قلبي كما كتبتها الطبيعة بحروف راسخة. أستشير قلبي في كل نازلة... أصدق دليل هو الضمير. عند التردد والمعاندة فقط نلجأ إلى تمويهات العقل... الضمير صوت الروح والشهوة صوت الجسد. أي عجب أن يتعارض الاثنان؟ إلى أيهما يجب أن نصغي؟ كثيرا ما يخدعنا العقل، فوجب الاحتراز منه، أما الضمير فلا يخدع أبدا هو الدليل الأمين”^{٤٨}. فالمقياس إذن هو الطبيعة والوجدان والضمير، وسنعرف كم حكمها لين متسامح، لنستمع لنصائحها وسنرى كم حلو الرضى على النفس والإقرار أنها على صواب الظالم دائما خائف مترقب، لا لا ينيست إلا إذا تغافل عن نفسه” (فس المرجع، ص ٧٣).

^{٤٩} - نفس المرجع، ص ٩٠.

^{٥٠} يقول جون جاك روسو: “تتقاسم أوروبا ثلاث ديانات رئيسية. إحداها تؤمن برسالة واحدة، والثانية برسالتين، الثالثة بثلاث رسالات. ك واحدة تمقت وتلعن الاخرين، ترميهما بالتعامي والعناد والتعنن والكذب. اين افنسان المنصف الذي يتجرأ ويفضل بينها إن لم يبدا... كتب الرسالات الثلاث محررة

إن رسالة جون جاك روسو في نهاية المطاف هي التبشير بهذا الدين، الذي ليس فيه إلحاد ولا كفر بالله. ليس بالدعوة إلى اعتناق معتقدات معينة بعينها يراها هي الصحيحة كما تفعل الكنيسة، بل جعل الناس يؤمنون بمعتقداتهم الفطرية. لقد بحث جون جاك روسو عن معتقدان إنسانية بسيطة في إطار ما سمان بدين الفطرة، وهي فكرة سبق أن اهتم بها المذهب الإنساني في بدايات عصر النهضة، حيث قام المذهب بإعادة قراءة الكتاب المقدس من أجل فهم النص في سياقه والعمل على أنسنة الدين المسيحي^{٥١}. وسيأتي توماس مور ليكمل الرسالة التي بدأها الإنسانيون في إيطاليا، مور الذي عاش جزءاً من حياته في الرهبة والزهد، والذي سيقول في آخر كلمة له قبل إعدامه: ”ها أنذا أموت في سبيل الكنيسة، خادم الملك الأمين ولكن خادم الله أولاً“. وهو الذي سيبحث عن الحياة الفاضلة التي لا تكمن بالضرورة في الإيمان بالمسيحية، بل إن في الجزيرة أناس وثنون يعيشون الحياة الفاضلة، بالرغم من عدم معرفتهم بالديانة المسيحية. إن من الممكن حسب مور أن يصير الإنسان مسيحياً دون أي معرفة بالكنيسة وبعقائدها^{٥٢}.

كما دفاع مونتيسكيو في كتابه روح القوانين، الصادر سنة ١٧٤٨، عن التسامح بين مختلف الديانات للحفاظ على الاستقرار السياسي، مع أنه ظل يؤكد على وجود حدود تحول دون قبول أديان جديدة، أو تغيير في وضع الديانة الغالبة اعتباراً للارتباط القائم بين دستور شعب ما والعبادات الخلقية والتقاليد الخاصة به^{٥٣}.

بلغات يجهلها الأتباع. اليهود لم يعودوا يفهمون العبرية، المسيحيون لا يفهمون العبرية ولا اليونانية، الأتراك والفرس لا يفهمون العبرية وعرب اليوم أنفسهم لا يتكلمون لغة محمد ما أغربها طريقة لتهديب الناس ان تخاطبهم دائما بلغة لا يفهمونها بل هذه الكتب مترجمة... من يضمن أنها ترجمت بامانة...” (نفس المرجع، ص ١٠٨).

^{٥١} كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق، صص ١٢٩-٢٠٨.

^{٥٢} نفس المرجع، ص ٤١٥.

^{٥٣} مونتيسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، مصر، ١٩٥٤، الجزء ٢، الباب ٢٥، الفصلان

إن رسالة جون جاك روسو، هي الدعوة إلى التسامح، لذلك بحث عن معتقدات بسيطة يقتنع بها الانسان من وجدانه، دون الحاجة لرفضها عليه، لا من طرف الكنيسة ولا من طرف الدولة التي ينتمي إليها. لكنها دعوة لم تجد آذانا صاغية، بل كانت لها ردود فعل متعصبة. فحسب المفكر المغربي عبد الله العروي، غضب الفلاسفة ورجال الدين ورجال العلم من روسو، ولم يتسامحوا مع ما عبر عنه من أفكار، فغضب عليه الفلاسفة لإيمانه الديني، وانتقم منه أنصار السلطتين الدينية والمدنية لثورته. أذانه الفلاسفة على لسان فولتير، والكاثوليك على لسان رئيس كنيسة جنيف^{٥٤}.

لقد قدم المفكران، الوصفة والحل لتجاوز التعصب الذي كان سائدا بين مختلف النحل والملل، إنه التسامح الديني، فلكل فرد حرية الاعتقاد، وعلى المؤسسات البشرية أن لا تتدخل في ذلك، لكن تبقى الغاية مختلفة بين المفكرين، فجون لوك يريد بذلك تحرير الطبقة البورجوازية من وصاية الكنيسة حتى تنمو اقتصاديا وتهيمن سياسيا. في حين يريد جون جاك روسو تحرير الانسان البسيط من جبروت الكنيسة، ومن هيمنة أخيه الانسان عليه باسم الحرية والعقلانية والديمقراطية.

خاتمة:

في ظل التعصب الذي أنهك المجتمعات الأوروبية منذ القرون الوسطى، برز للوجود مبدأ التسامح الديني، كمفهوم جوهرى في الفكر السياسي الحديث. وإذا كان السياق السياسي والشخصي قد فرض على كل مفكر قراءة المفهوم وفق مصالحه وهمومه، فإن هناك توافقا يبدو ظاهرا بين جون لوك وجون جاك روسو حول ضرورة التسامح الديني. لكنه توافق لا يخلو من اختلاف جوهرى بين المفكرين، باعتبار أن جون لوك ينتمي إلى صنف الفلاسفة الذي ادعو معرفة الحقيقة، مع توظيف مفهوم الانسان العاقل الحر القادر. وهو ما جعل جون جاك روسو يحمل على عاتقه رسالة نقض أسس هذه الفلسفة وإبطال منطلقاتها وخلصاتها. وهو ما أثر على غاية كل واحد منهما من توظيف مفهوم التسامح، فجون لوك يريد تحرير الفرد من هيمنة

^{٥٤} جون جاك روسو: "دين الفطرة" مرجع سابق، ص ١٠

الكنيسة، في حين يريد جون جاك روسو تحرير الانسان البسيط من الكنيسة ورجالها ومعتقداتها، ومن العلم والعلماء الذي يدعون امتلاك الحقيقة، وباسمها يريدون الهيمنة على الآخرين.

وقد استنتجت من الدراسة ثلاث خلاصات أساسية، وهي:

١. إن السياق العام الذي ظهر فيه كل مفكر، كان وراء التوافق في ظل الاختلاف الذي اتسم به مفهوم التسامح في السياق الغربي. فالتسامح المطلق في الآراء والتصورات والمعتقدات مدمر للمجتمع، وهذا ما وقع بالفعل، حيث انتشرت الفوضى والدمار في كل مكان بمجرد انخيار الكنيسة. أما التعصب في المعتقدات الدينية، فكان هو الآخر سبب هلاك المجتمعات الأوروبية في هذه الفترة، حيث هلكت الشعوب والعمران البشري بسبب الحروب الدينية.
٢. لقد حولت الوصفة السالفة الذكر كلا من جون لوك وجون جاك روسو إلى أنبياء جدد، الأول ألهم بأفكاره الثوار في ابريطانيا وأمريكا، والثاني حرك الثورة الفرنسية، التي ألقى بظلالها بعد ذلك على كل المجتمعات الأوروبية الأخرى.
٣. ما حوجنا اليوم للتدبر في مفهوم التسامح في السياق الذي ظهر فيه، لعله يساعدنا في العالم الاسلامي لتجاوز التعصب الديني الذي انتشر منذ عقد الثمانينات من القرن الماضي، والذي يقف اليوم وراء اشتعال العديد من الفتن والحروب، في عالم أكرمه الله بدين إسلامي عماده وركيزته التسامح.

المراجع

١. باللغة العربية:

أ. المؤلفات

ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، القاهرة الهيئة العامة لشؤون المطالع الأميرية، جمهورية مصر، ١٩٧٣م، مجمع اللغة.

بارينجتون مور، الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية، ترجمة أحمد محمود، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨.

حداد الشامخ، الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا، ترجمة المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، ٢٠٠٨م.

جون جاك شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣.

جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، أو مبادئ الحقوق السياسية، نقله إلى العربية، عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥.

جون جاك روسو، دين الفطرة أو عقيدة القس من جبل السافوا، نقله إلى العربية عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠١٢.

جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مكتبة الاسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.

كوينتن سكينر، أسس الفكر السياسي الحديث، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، المنظمة العربية للترجمة بيروت، ٢٠١٢.

لالاند أندريه، الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط٢، ٢٠٠١م.

لوكيرز، تاريخ التسامح في عصر الاصلاح، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩م.

مونتيسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، مصر، ١٩٥٤، الجزء٢، الباب ٢٥، الفصلان ٩ و ١١.

ميشيل إ. ماكلوا، وكينث آ. بارجمت، وكارل إ. ثورسين، التسامح، النظرية والبحث والممارسة، ترجمة عبير محمد أنور، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى ٢٠١٥.

فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، ط١ ٢٠٠٩، سوريا دمشق.

ب. المقالات:

بيتر نيكسون، "التسامح كمثال اخلاقي، ضمن كتاب "التسامح بين الرشق والغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر، نصوص من اختيار وترجمة ابراهيم العريس، دار الساسي، بيروت، ١٩٩٢.

منير كشو، مفهوم التسامح، صعوبة التعريف وتحولات الواقع، ضمن مؤلف: "التسامح في القافة العربية، دراسة نقدية" اشرف ناجية الزرمي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، ٢٠١٨.

صالح هشام، "التسامح والحرية الدينية"، ضمن مجلة يتفكرون، العدد ١، ربيع ٢٠١٣م.

٢. مراجع باللغات الأجنبية

Forst R, Toleration, in Conflict, past and present, cam, Cambridge University Press, 2013.

Geffroy (A)/Robert filmer, Patriarcha ou du pouvoir naturel des rois/In Mots, mars 1993, N°34.

Heyd. D, Toleration, A Elusive Virtue, Princeton University Press, 1996.

Paul Poupard, Dictionnaire des religions, Presses Universitaire de France.

Scanlon, TH, The difficulty of tolerance, Cambridge University Press, 2003.

Williams, B, "Toleration: an impossible virtue?" in Heyd. D, Toleration, A Elusive Virtue, Princeton University Press, 1996.

Le petit/Larousse/Juillet 2007.

SAHABENİN ELEŞTİRİ ANLAYIŞI

Mehmet AKBAŞ*

GİRİŞ

Hz. Peygamber (s.a.v) 'in son seferi olan Tebuk Gazvesi ise Rumların müslümanlara karşı büyük bir ordu hazırladıkları haberi üzerine yapıldı. 9/630 yılında gerçekleşen ve ashâbın büyük fedakarlıklar gösterdiği bu sefer, Kur'an'a konu olmuştur.¹ Resûlullah (s.a.v) (s.a.v.) 30 bin kişilik ordusuyla Tebuk'e geldi. Fakat Bizans'ın büyük bir ordu hazırladığı haberi asılsız çıktı. Hz. Peygamber (s.a.v) bölgede on gün kadar bekledi. Bu esnada her hangi bir savaş veya çarpışma olmadı. Ardından Bizans'a bağlı bazı Arap kabilleriyle anlaşmalar yaptı ve bir müddet sonra Medine'ye döndü.² Hiçbir mazeret olmaksızın bu savaştan geri kalan bazı sahâbiler hakkında ayetler inmiş ve cihaddan geri kalmaları şiddetle eleştirilmişti. Fakat samimi bir şekilde yaptıkları tevbelerin Allâh kabul etmişti.³

Sûriye topraklarında ashâbın sahavet ve cömertliğine dair rivayetlere de sahip bulunmaktayız. Kendileri cömert davrandıkları gibi buna insanları da teşvik ediyorlardı. Amvâs taûnunda şehid olan Fazl b. Abbas'ın insanların en cömertlerinden olduğu rivayet edilmiştir. Sûriye'ye gelen orduda yer almış, bu sefer esnasında yemek yedirmiş ve tasaddukta bulunmuştu. Rivayete göre bu sefer sırasında arkadaşlarını geçer, namaz için bir yerde durur ve namazını bitirdikten sonra hızlıca yürüyüp kendisini geçen arkadaşlarına ulaşırdı. Her namaz için yeni bir abdest alırdı. Gecenin ilk saatlerinde uyur ve sonra kalkar, ordunun hareket vakti gelinceye kadar namaz kılardı. Yolculuk esnasında yanından geçtiği her müslümana selam verirdi. Bineğini bir köleye bağışladığı için eleştirilmiş fakat o, kendisini eleştirenlere Kur'an'da Allâh'ın, başkalarını kendilerine tercih edenden başkasını övmediğini söylemiştir. Sûriye'de bulunduğu sırada sözleriyle insanları cömertliğe teşvik ediyordu. Hıms'da valilik yapan ve zühd yaşantısıyla tanınmış olan Umeyr b. Sa'd el-Ensârî de cömertliğiyle meşhur olmuştu. Hz. Ömer (r.a) onun hakkında, "Müslümanların işleri hususunda kendisinden yardım almak için Umeyr gibi adamlarımın olmasını ne kadar isterdim" demiştir. Umeyr, kıt kanaat geçindiği halde, Hz. Ömer (r.a) 'in, harcaması için gönderdiği paraları elinde tutmuyor, onları çevresinde bulunanlara dağıtıyordu. Halife Ömer neden böyle yaptığını sorunca, bunu sırf Allâh

* Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, makbas72@hotmail.com

¹ Tevbe 9/117.

² Tebuk seferi için bk. Vâkıdî, **Kıtabu'l-megâzî**, III, 989-1022; İbn Sa'd, **et-Tabakât**, II, 166, Belâzurî, **Fütûh**, s. 66; Taberî, **Tarih**, II, (1987) s. 281-6.

³ Tevbe 9/38-39, 117. Tebuk seferinden geride kalan sahâbiler için bk. İbn Hişâm, IV, 531-5.

rızası için yaptığını ve kimsenin de bilmesini istemediğini söylüyordu. Hz. Ömer (r.a) bir deve yükü hurma vermek isteyince bunu geri çevirmiş ve ona ihtiyacının olmadığını belirtmişti. Hz. Osman zamanında Küfe valiliğiyle meşhur olan ve daha sonra Rakka'ya yerleşen Velid b. Ukbe'nin de cömert biri olduğu rivayet edilmiştir. İlk Emevî halifesi Muâviye de cömertliği ve insanların ihtiyaçlarını gidermesiyle nam salmıştı. Kendisine bir yardım veya ihtiyaç için başvurulduğunda geri çevirmezdi. Onun Medine'de oturan Hz. Âişe'ye para yardımında bulunduğu bilinmektedir.

Ebu'd-Derdâ, konuşmalarında ilme ve onu öğrenmeye teşvikte bulunuyor, halkla bu yönde azami derecede ilgileniyor, hem öğrenenlerin hem de öğretmenlerin ecirde eşit olduklarını vurguluyordu.⁴ İnsanların Allâh'ın emirleri karşısında ağır davranmamalarını ve Allâh'ın rızık konusunda kendilerine kefil olduğu halde bu konuda hırslı olduklarını zaman zaman hatırlatıp böyle davranmalarının doğru olmadığına dikkat çekiyordu.⁵ İlmin yok olmasının alimlerin yok olmasıyla gerçekleşeceğini söylüyor, ilme önem vermemelerinden dolayı onları eleştiriyordu.⁶ İnsanları ilim öğrenmeye teşvik edip onlara, "Alimlerinizin ölüp gittiğini, cahil olanlarınızın da ilmi öğrenmediğini görüyorum" diyordu.⁷ Bununla tüm zamanlarını tamamen dünya işlerine ayırmamalarına işaret ediyor, Allah'ın emirlerini öğrenme ve yaşama hususunda ağır davranmamalarını söylüyordu.

Ubâde b. Sâmî de bölgede eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütmek üzere görevlendirilen sahâbiler arasında yer alıyordu. Ubâde bölgedeki faaliyetleri sırasında toplumda gördüğü olumsuzlukları eleştirir, hatta insanları azarlamaktan çekinmezdi. Onun İslâm'a muhalif gördüğü konularda insanları Dımaşk Mescidi'nde ikaz ettiği rivayet edilmiştir. Hatta bir defasında yaptığı eleştiri ve ikazlardan dolayı o sırada Şam'da bulunan meşhur sahâbi Ebû Hureyre'ye şikayet edilmiştir.⁸

Ashâbın ileri gelenleri gerekli gördükleri durumlarda idarecileri ikaz ve eleştiren geri durmadılar. Zaman zaman onlara nasihatler de ettiler. Kaynaklarımızda bu konuda tespit edebildiğimiz rivayetleri vermeye çalışacağız.

⁴ İbnü'l-Cevzî, **Sıfâtu's-safve**, I, 629.

⁵ İbn Asâkir, XLVII, 132.

⁶ İbn Asâkir, XLVII, 132.

⁷ Ahmed b. Hanbel, **Kitabu'z-zühd**, s. 64; Zehebi, **A'lamü'n-nübelâ**, II, 348; Ebû Nuaym, **Hilye**, I, 213.

⁸ Zehebi, **A'lamü'n-nübelâ**, II, 10.

Sahabilerin Yaptıkları İkaz ve Eleştiriler

a. Hz. Ömer (r.a) 'in Bu Husustaki Faaliyetleri

Hz. Ömer (r.a) zamanında insanların idaresine tayin edilenlerin hepsi sahâbe neslindeydi. Hz. Ömer (r.a) onların denetimine önem verirdi. Ehil kişilerin başa getirilmesi ve takibi hususunda azami gayret gösterirdi. Onun bölgedeki bazı icraatları bunu açıkça göstermektedir.

Halife Hz. Ömer (r.a), bütün İslâm topraklarından haberdar olmaya ve gördüğü olumsuzlukları düzeltmeye çalışıyordu. Halifelîği süresince bölgenin denetimi hususuna önem vermiş, karşılaştığı problemleri halletmede büyük çaba sarf etmiş ve halktan gelen şikâyetleri dinleme hususunda hassas davranmıştır.

Hz. Ömer (r.a) atadığı valileri denetliyor, onların halka iyi davranması hususunda gerekli tedbirleri alıyordu. Hatta bu konuda, "...Onları size dininizi öğretsinler, sünneti tanıtsınlar, aranızda adaletle hükmetsinler diye gönderiyorum. Şayet valiler bunları bırakıp da kötülük yapacak olurlarsa bunu bize bildirin. Yemin olsun ki şikâyette bulunan kimsenin sıkıntısını gidereceğim..." diyordu.⁹ Birini memur tayin ettiği zaman ondan, ince ve zarif elbiseler giymeyeceğine, saf undan yapılmış ekmeğe yemeyeceğine, kapılarında kapıcı bulundurmayacağına, Türk atına binmeyeceğine ve muhtaç olanlara kapılarını her zaman açık tutacağına dair söz alırdı. Memurlar bu hususlara riayet edeceklerine dair söz verirdi. Bu şartlar çoğunlukla tayin mektubuna kaydedilir ve halka ilan edilirdi.¹⁰ Valilerine yazdığı mektuplarda insanları yargılama sırasında fakir ve yabancı kimselere yumuşak davranılmasını ve onlarla iyi münasebetler kurulmasını isterdi.¹¹

Hz. Ömer (r.a) 'in bir devlet başkanı olarak yaptığı ikinci Süriye ziyaretinde bölgede görev yapan vali ve komutanları teftiş ettiğini görmekteyiz. Onun teftiş ettikleri arasında Ebû Ubeyde b. Cerrah, Yezid b. Ebû Süfyan, Amr b. Âs, Ebû Musâ el-Eş'arî ve Ebu'd-Derdâ gibi isimler vardı. Hz. Ömer (r.a) evlerini dahi görüp haklarında doğrudan bilgi edinmişti.

Süriye valisi Ebû Ubeyde'nin evini teftiş ettiğinde onun son derece mutevazi bir hayat yaşadığını görmüştü.¹² Bir akşam vaktinde de sırayla Yezid b. Ebû Süfyan'ı, Amr b. Âs'ı, Ebû Musâ el-Eş'arî'yi ve Ebu'd-Derdâ'yı evlerinde ziyaret etti. İlk üç sahâbinin, kapıları kapalı ipek ve yün minderler üstünde, kandillerin ışığı altında oturduklarını gördü. Rivayete göre her üçünü de kırbaçlamış ve müslümanların feylerinden alınmış olduğunu belirttiği eşyaları toplatmıştı. Ebu'd-Derdâ'nın evine gittiğinde diğerlerinin aksine, kapısının açık olduğunu, yün ve ipek minderler de bulunmayan evinde karanlıkta oturduğunu gördü. Beklediğinden de

⁹ İbn Sa'd, **et-Tabakât**, III, 281. Taberî, **Tarih**, IV, 294.

¹⁰ Taberî, **Tarih**, IV, 301; İbnü'l-Cevzi, **Siretu Ömer**, 102.

¹¹ Fayda, "Hulefâ-yı Râşidîn", **DİA**, XVIII, 332.

¹² İbn Asâkir, XXV, 281.

mutevazi bir durumla karşılaşan Hz. Ömer (r.a), Ebu'd-Derdâ'ya rahat bir şekilde geçimini temin etmesi için gerekli maaşı tayin ettiğini söyleyince Ebu'd-Derdâ, Resûl-i Ekrem'den duyduğunu belirttiği, bir müslümanın dünyalık olarak elde edeceği şeyin bir yolcunun azığı kadar olması gerektiğini anlatan hadisi aktardı. Hz. Ömer (r.a), hadiste işaret edilen hakikati tasdik edince Ebu'd-Derdâ, "Ondan sonra biz ne yaptık ey Ömer!" diyerek insanların dünyaya ve israfa daldıklarını belirtmiş ve daha sonra sabaha kadar ağlaşıp sohbet etmişlerdi.¹³

Hz. Ömer (r.a) 'in ikinci Sûriye ziyareti esnasında Dımaşk valisi Muâviye b. Ebû Süfyan'ı da teftiş ettiği bilinmektedir. Dımaşk'a yaklaştığı esnada Muâviye onu karşılamış ve bir müddet beraber yürümüşlerdi. Bu sırada Hz. Ömer (r.a), Muâviye'ye ihtiyaçları için gelen insanları kapısında uzun süre beklettiği haberinin kendisine ulaştığını haber verince Muâviye bunu doğruladı. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a) ona kızdı ve bunun nedenini sordu. Muâviye, düşman casuslarının bulunduğu bir bölgede yaşadıklarını, düşmanların kendisinden korkması için böyle yapmak zorunda olduğunu belirtti. Bu açıklamalar karşısında Hz. Ömer (r.a) söylediklerinin doğru olması halinde böyle bir tedbirin güzel olduğunu, aksi takdirde bunun bir hile olacağını belirtti ve kendisini bu hususta serbest bıraktığını söyledi.¹⁴

Hz. Ömer (r.a) bir defasında da Muâviye'nin Bizans valileri gibi yaşadığını görünce onu eleştirmişti. Muâviye bunun sebebini izah ederken kendisinin zengin ve varlıklı insanların bulunduğu bir muhitte oturduklarını, bunu yapmadan halkın nazarında devletin itibarını korumanın mümkün olmayacağını belirtmek söylemişti.¹⁵

Hz. Ömer (r.a), Sûriye'ye geldiğinde teftişler dışında başka icraatlarda da bulundu. Şürahbil b. Hasene'yi, başında bulunduğu ordunun komutanlığından azledince Şürahbil, bunun kendisinden kaynaklanan bir acziyetten mi kaynaklandığını sorunca Hz. Ömer (r.a), böyle bir şeyin olmadığını, bu işe daha uygun biri olduğu halde kendisini tayin edemeyeceğini belirtmişti.¹⁶

Cezire bölgesi fatihi İyaz b. Ganm, sorumlu olduğu Cezire bölgesinin haracını göndermekte gecikince Hz. Ömer (r.a), bir mektupla meselenin önemine işaret etmiş, müslümanların bununla geçindiklerini ve bu konuda gevşek davranmamasını belirtmişti. Bu mektubu alan İyaz, bundan sonra haracı toplamada sıkı davranmış ve topladığı haracı geciktirmeden Hz. Ömer (r.a) 'e göndermişti.¹⁷

¹³ İbn Asâkir, XLVII, 135-6.

¹⁴ İbn Asâkir, LIX, 112.

¹⁵ İbn Asâkir, LIX, 114.

¹⁶ Taberî, **Tarih**, IV, 240; İbn Asâkir, XXII, 475.

¹⁷ İbn Asâkir, XLVIII, 280.

Bilindiği gibi Hz. Ömer (r.a) 'in, bölgedeki bazı memurları teftiş maksadıyla Medine'ye çağırıldığı da oluyordu. Hıms'a âmil olarak gönderdiği Umeyr b. Sa'd'ı da haraç meselesinden dolayı denetlemek istemiş bu hususu görüşmek için onu Medine'ye çağırmişti. Umeyr, bir yıl geçmesine rağmen Medine'ye topladığı gelirlerden her hangi bir şey göndermemişti. Hz. Ömer (r.a) neden göndermediğini öğrenmek için ona bir mektup gönderdi. Mektubu alan Umeyr, heybesini, içinde yemek yemek için bir tabak, su içmek ve abdest almak için bir matara ve esasını alıp yola koyulmuştu. Medine'ye ulaştığında rengi solmuş, üstü başı tozlanmış ve saç-sakalı uzamış vaziyetteydi. Umeyr, Hz. Ömer (r.a) 'in bulunduğu yere gitti. Selam verip huzuruna durdu. Hz. Ömer (r.a) durumunu sorunca, sağlığının yerinde olduğunu, dünyalık olarak bir probleminin olmadığını ve dünyayı bir boynuzlu hayvan misali boynuzlarından çekip sürüklediğini söyledi. Hz. Ömer (r.a), toplamış olduğu gelirleri getirmiştir düşüncesiyle yanında ne olduğunu sorunca Umeyr, yanında içine azığını koymak için bir heybesinin, içinde yemek yemek ve onunla başına su dökmek için bir tabağının, abdest almak ve su içmek için matarasının, kendisini savunmak ve üzerine yaslanmak için bir esasının bulunduğunu söyledi. Ardından da dünyanın bu saydıklarından değersiz olduğunu belirtti. Hz. Ömer (r.a) onun yaya olarak geldiğini öğrenince müslümanların, binmesi için kendisine bir binek bağışlamaları gerektiğini söyleyip yanından geldiği müslümanların ne de kötü kimseler olduğunu ifade edince Umeyr, ne onların böyle bir teklifte bulunduğunu ne de kendisinin bunu talep ettiğini belirtti. Hz. Ömer (r.a) 'e, Allâh'tan korkmasını ve Allâh'ın kendisini giybetten nehyettiğini söyledi. Hz. Ömer (r.a) göreviyle ilgili sorular sorunca Umeyr, vergileri toplamak için müslümanların salih olanlarını bu işle görevlendirdiğini, elde edilen geliri de gerekli yere harcadığını ve artmış olsaydı kendisine getirmiş olacağını söyledi. Hz. Ömer (r.a), mal olarak bir şey getirip getirmediğini sorunca Umeyr, getirmediğini söyledi. Umeyr, evine gitmek için izin isteyince Hz. Ömer (r.a) izin verdi. Yanında bir şey getirip getirmediğini araştırmak ve söylediklerinde samimi olup olmadığını öğrenmek için peşinden adam gönderdi. Neticede Umeyr'in zâhidâne bir hayat yaşadığı tespit edilmiş ve hatta kendisine yardım edilmiştir.¹⁸

Hz. Ömer (r.a), valilerinin durumunu araştırırken onları bölge halkına sorar, haklarında bilgi edinirdi. Hıms halkından bir grubun kendisine uğradığı bir esnada Hz. Ömer (r.a), valileri Abdullah b. Kurt el-Ezdi hakkında soru sordu. Bu arada onun iki katlı bir ev yaptığını öğrendi. Valilerinin lüks bir hayat sürmelerine izin vermeyen Hz. Ömer (r.a) valisine, bahsedilen bu evin yakılması için haber gönderdi. Mektup kendisine ulaşınca Abdullah odun toplayıp evini ateşe verdi ve durumu halifeye bildirdi. O, valisini toplumdaki miskinlere, yetimlere ve dullara rağmen böyle bir ev yapmasından dolayı eleştirmişti. Hatta bu yaptığından dolayı onu valilikten azledip yerine Ubâde b. Sâmî'ti valiliğe getirdi ve Ubâde'ye, onu kendisine göndermesini emretti. Abdullah b. Kurt Medine'ye gelince, onu kabilesi Sümâl'e'nin

¹⁸ Ebû Nuaym, **Hilye**, I, 247; İbn Asâkir, XLVI, 490.

yurduna¹⁹ çoban olarak gönderdi. Hz. Ömer (r.a) bir yıl sonra onu yanına çağırdı. Durumundan hoşnut oldu ve ona Hims'a dönmesi için izin verdi.²⁰

b. Bazı Sahâbilerin İdarecileri İkaz ve Eleştirileri

Sûriye'de sahâbenin önde gelenlerinden bazılarının valileri eleştirdiklerini görmekteyiz. Bunların başında Ebu'd-Derdâ, Ubâde b. Sâmî, Ebû Zer el-Gıfârî, Yezid b. Esed, Abdurrahman b. Sehl, İrbâd b. Sâriye, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ma'n b. Yezid gelmektedir. Onların Emevî valileri Muâviye b. Ebû Süfyan, oğlu Yezid, Abdulmelik b. Mervân'ı ve bazı Emevî valilerini eleştirdikleri görülmektedir. Muâviye hem Şam'daki valiliği sırasında hem de halifeliği esnasında eleştiriye maruz kalmıştır.

Onlardan bazıları Muâviye'yi bazı tasarrufları yüzünden zaman zaman eleştirdiler. Mesela Dımaşk'ta bir müddet kalan Ebû Zer, bazı icraatlarından dolayı Muâviye'yi en sert şekilde eleştirenler arasında yer almaktadır. Rivayetlere göre İbn Sevdâ (Abdullah ibn Sebe) Ebû Zer'in yanına gelerek Muâviye'nin mülkün Allah'ın mülkü olduğunu ve onun bu mülkü müslümanları bir tarafa bırakarak kendi kuvvetiyle ele geçirdiğini ve bu işten müslümanların adını silmek istediğini anlattı. Bunun üzerine Ebû Zer, Muâviye'ye gidip "Neden bunu, müslümanların malı Allah'ın malıdır" şeklinde isimlendirmedikten hesap sordu. Muâviye buna, "Biz Allah'ın kulları değil miyiz ve mal da O'nun değil midir?" şeklinde karşılık verdi. Ebû Zer böyle dememesini söyleyince Muâviye de "Müslümanların malı" diyeceğini belirtti.²¹

Ebû Zer, müslümanların dünyalık olarak ellerinde bulunduracakları malın bir günlük yiyeceklerinden fazla olmaması gerektiğini savunuyordu. Burada bulunduğu sırada zenginlere seslenerek onların mallarını fakirlerle paylaşmalarını ve onlara destek olmalarını söylüyordu. Ellerinde tutup biriktirdikleri mallarla kıyamette onların yüzlerinin dağlanacağını söyleyerek onları mal biriktirdiklerinden dolayı tehdit ediyordu.²² Ebû Zer ve Muâviye arasında Tevbe sûresi 34. ayette yer alan "...Altın ve gümüşü yığıp da onları Allâh yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara elem verici bir azabı müjdele!" ifadeleri üzerine ihtilaf çıktı. Muâviye bu ayetin Ehl-i Kitap, Ebû Zer ise hem Ehl-i Kitap hem de kendileri hakkında indiğini söylüyordu.²³

Ebû Zer'in bu şekildeki çıkışları sebebiyle fakirler, zenginlerin kapısına dayanıp kendilerine yardım etmeye mecbur olduklarını söylemeye başladılar. Zenginler ise fakirlerin bu tutumlarından şikayet etmeye başladılar. Bunun üzerine Muâviye,

¹⁹ Sümâle, Sakif kabilesinin bir kolu olup Taif'te ikamet etmekteydi. Bk. Ömer Rıza Kehhale, **Mu'cemu kabâilî'l-Arab**, I, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1982, s. 152.

²⁰ İbn Asâkir, XXXII, 10.

²¹ İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, III, 114.

²² İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, III, 114.

²³ Belâzurî, **Ensâb**, VI, 167; İbn Asâkir, LXVI, 174, 197; İbnü'l-Cevzî, **Sifâtü's-safve**, I, 596.

Ebû Zer'e bin dinar gönderip tutumunu denemek istedi. Muâviye ertesi sabah elçisini çağırdı ve Ebû Zer'e gidip önceki gün verdiği dinarları alıp gelmesini söyledi. Fakat Ebû Zer eline geçen parayı o gece infak ettiğini, Muâviye'nin kendisine üç gün mühlet vermesi durumunda dağıttığı dinarları toplayacağını söyledi.²⁴

Ebû Zer'in bir eleştirisi de Muâviye'nin Dımaşk'ta yaptırdığı Hadra Sarayı hakkındadır. Ebû Zer bu eleştirisini, "Eğer bunları Allâh'ın malından yaptıysan bu hiyanettir. Kendi malından yaptıysan bu bir israftır." sözleriyle yaptı. Onun bu sözleri karşısında Muâviye ses çıkarmadı.²⁵

Muâviye, bu olanlardan sonra Halife Hz. Osman'a mektup yazıp Ebû Zer'in kendisini zor durumda bıraktığını belirterek şikayette bulundu. Bunun üzerine Hz. Osman, ondan Ebû Zer'i kendisine göndermesini istedi. Muâviye emredilene yaptı. Netice olarak Ebû Zer, Muâviye'nin icraatlarını eleştirmesinden dolayı Süriye'den ayrılmak zorunda kaldı.²⁶

Ebû Zer, İslâm devletinde her hangi bir idari görevde yer almamış olmakla beraber Süriye'deyken İslâm'ın yaşanmasındaki hassasiyeti ve bu yöndeki tavizsizliğiyle tanınmıştı. Ebû Zer'in Süriye'de bulunduğu sıralarda Muâviye'nin, onunla görüşmemeleri hususunda halkı uyardığı da rivayet edilmiştir.²⁷

Ebu'd-Derdâ da Muâviye'yi eleştirenler arasında yer almıştır. Örneğin Muâviye'nin bir su tasını değerinden aşağı bir fiyata veya daha yüksek değerinde aldığını gören Ebu'd-Derdâ, bu davranışından dolayı onu Hz. Peygamber (s.a.v) 'den aktardığı bir hadisle uyarmıştı.²⁸

Bu dönemde Muâviye'yle zaman zaman karşı karşıya gelen bir sahâbi de Ubâde b. Samit'tir. Hak bildiği hususta taviz vermeyen bir kişiliğe sahip olan Ubâde b. Sâmit'in Allâh'ın dininin korunması ve emr-i bi'l-ma'ruf konusundaki gayreti büyüktü. Muâviye'ye karşı sert çıkışları ve itirazları bulunmaktadır. Kimi zaman Muâviye ona hak vermiş, kimi zaman da onu Hz. Osman'a şikayet etmiştir.²⁹ Bir defasında minberde bir hatibin Muâviye b. Ebû Süfyan'ı övdüğünü görünce bir avuç toprak alarak hatibin yüzüne serpmişti. Muâviye kendisine kızınca, "Meddahları görünce ağızlarına toprak saçın!" mealindeki hadisi okudu ve bu olaydan sonra Medine'ye döndü. Fakat Hz. Ömer (r.a), "Senin ve senin gibilerinin olmadığı yeri Allâh kötü duruma sokar, Muâviye'nin senin üstünde âmîrliği yoktur" deyip onu tekrar Süriye'ye gönderdi.³⁰ İnandıklarından asla taviz vermeyen bir yapısı vardı.

²⁴ İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, III, 114.

²⁵ Belâzurî, **Ensâb**, VI, 167; İbn Asâkir, LXVI, 174, 197; İbnü'l-Cevzî, **Sifâtü's-safve**, I, 596.

²⁶ Belâzurî, **Ensâb**, VI, 167; İbn Asâkir, LXVI, 174, 197; İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, III, 115.

²⁷ Buhârî, **Kitabu'z-zekat**, 4; İbn Asâkir, LXVI, 194.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, VI, 448.

²⁹ Zehebî, **A'lamü'n-nübelâ**, II, 9.

³⁰ Zehebî, **A'lamü'n-nübelâ**, II, 8.

Onun ölçüsü her sahâbide olduğu gibi Kur’ân ve sünnet olup onların “evet” dediğine destek vermek, “hayır” dediğine karşı çıkmaktı.³¹

Başka bir rivayette de şu bilgiler aktarılmıştır: Bir savaş sonrasında Muâviye, ganimetler arasında bulunan gümüş kapların satılmasını emretmişti. Halk da bunları altın veya gümüş para ile satın aldı. Ubâde, Resûlullah (s.a.v) ‘in hadisine dayanarak gümüş ile gümüşün farklı miktarlarda değişilemeyeceğini ileri sürmüş ve böyle bir alış-verişe itiraz etmişti. Bu haberin Muâviye’ye ulaşması üzerine Ubâde’yi yanına çağırıp kendisinin de Hz. Peygamber (s.a.v) ‘le beraber olduğunu ve ondan hadis işittiğini söyledi. Daha sonra Ubâde’nin rivayet ettiği hadisi sordu. Ubâde, hadisi söyleyince Muâviye bunu söylememesini istedi. Fakat Ubâde, zoruna da gitse bunu söyleceğini belirtti.³²

Muâviye halifelîği sırasında Yezid b. Esed tarafından da eleştirilmişti. Hz. Ali taraftarı olan Hucr b. Adî’yi öldürmek istediği sırada Yezid b. Esed onu bundan vaz geçirmeye çalıştı. Bu hususta, “Allâh sana onu cezalandırman karşılığında bir şey vermez fakat cezadan daha hayırlı olan af sayesinde sana karşılığımı verecektir.” sözleriyle Muâviye’yi uyarmıştı.³³

Muâviye’yi tenkid etmekten çekinmeyen bir sahâbî de Abdurrahman b. Sehl’dir. Fetihler sırasında Abdurrahman b. Sehl’in bulunduğu bir yerden, şarap taşıyan bir kervan geçiyordu. Bunu gören Abdurrahman mızrağıyla şarap tulumlarını delmeye başlamıştı. Orada bulunanlar ona engel olmaya çalışmışsa da bunda başarılı olamamıştı. Bu durum Muâviye’ye haber verilince, “Bırakın onu, o akli gitmiş bir ihtiyardır” dedi. Bunu duyan Abdurrahman, “Allâh’a yemin olsun ki aklım asla gitmiş değil, ancak Resûlullah (s.a.v), şarab içmekten bizi men etti” diyerek bu davranışının sebebini açıkladı.³⁴

Muâviye’yi yaptığı bir davranıştan dolayı eleştirenlerden biri de İrbâd b. Sâriye’dir. Bir defasında Muâviye, sahâbeden Mikdâm b. Ma’dikerb’e ganimetten bir merkep verince İrbâd b. Sâriye’nin tepkisiyle karşı karşıya kaldı. İrbâd o esnada Mikdâm’a, “Senin onu almaman ve Muâviye’nin de onu sana vermemesi gerekirdi, senin yerine ateşte yanıyor gibiyim ve sen sanki onu tümüyle boynunda taşıyorsun” deyip eleştirince Mikdâm merkebi iâde etmişti.³⁵

³¹ Muhammed Hamid Halife, **el-Ensâr**, s. 145.

³² İbn Asâkir, XXVI, 199.

³³ İbn Asâkir, LXV, 106.

³⁴ İbn Asâkir, XXXIV, 420.

³⁵ İbn Asâkir, XL, 190.

Dımaşk'a geldiğini bildiğimiz Ebû Saïd el-Hudrî de Muâviye'yi eleştirenler arasındadır. Dımaşk'a geldiğinde Muâviye'nin yanına çıkarak beğenmediği tavırlarını tenkid etmiş, Hz. Peygamber (s.a.v) 'in, doğruyu bilenin bunu her ortamda söylemesi hususundaki buyruğundan hareketle ona uyarılarda bulunmuştur.³⁶

Ma'n b. Yezid'in veliahtlık sistemini ihdas etmesinden dolayı Muâviye'yi eleştirdiği bilinmektedir. Muâviye'nin yanında bulunduğu bir esnada Muâviye, "Kureyşli bir kadın, Kureyşli bir erkekten, dinleri açısından Hz. Muhammed (s.a.v.) 'den, dünyaları açısından ise benden daha hayırlı birini doğurmamıştır" demişti. Bunun üzerine Ma'n, "Kureyşli bir kadın, Kureyşli bir erkekten, dinleri açısından Hz. Muhammed (s.a.v.) 'den daha hayırlısını, dünyaları açısından ise senden daha şerli birini doğurmamıştır" diyerek onu yalanlamaktan çekinmedi. Muâviye bunun sebebini sorunca, saltanat gibi bir geleneği ihdas ettiğini ve bu yüzden insanların daha şimdiden iktidar mücadelesine girişmiş olduklarını söyleyerek eleştirisine devam etti.³⁷

Ma'n, bir hastalığı sırasında Muâviye'nin yanına girdiğinde iki cariyenin onu üşümesin diye bir örtüyle örttüklerini görünce ağlamıştı. Muâviye'nin bunun üzerine, "Seni ağlatan nedir? Benim için istediğiniz buydu" dediği belirtilmektedir.³⁸ Müellif, Muâviye'nin, "Benim için istediğiniz buydu." sözüyle saltanatta kalmayı arzuladığını belirtmektedir.³⁹

Muâviye'nin vefatından sonra Emevî Devleti'nin başına geçen oğlu Yezid'in de bazı davranışlarından dolayı bölgedeki bazı sahâbiler tarafından eleştirildiği bilinmektedir. Ebû Berze Nadle b. Ubeyd, Yezid'i eleştirenler arasındadır. Hz. Hüseyin'in şehid edilip de başının Dımaşk'a, Yezid b. Muâviye'nin yanına getirildiği esnada Yezid'in, mızrağının ucuyla Hz. Hüseyin'in dudaklarına dokunmasından dolayı ona, mızrağını kaldırmasını söylemiş ve "Ben Resûlullah (s.a.v) 'in o dudakları öptüğünü gördüm" dediği rivayet edilmiştir. Ebû Berze, bu sözleri söyledikten sonra kalkıp gitmişti.⁴⁰

Yezid'in, Abdullah b. Hanzale tarafından da eleştirildiği bilinmektedir. Abdullah, Medinelilerin Yezid b. Muâviye'ye itaat ve bağlılıklarını sağlamak amacıyla Emevîlerin Medine valisi Osman b. Muhammed'in Sûriye'ye gönderdiği heyette Dımaşk'a gelmişti.⁴¹ Yezid burada kendisine ikramda bulunup iyi davrandı. Hatta yüzbin dirhem bağışta bulundu. Abdullah Medine'ye döndüğünde, Yezid'in içki içtiğini, namaz kılmadığını ve günlerini işret alemlerinde geçirdiğini belirterek

³⁶ Bk. Raşid Küçük, "Ebû Saïd el-Hudrî", *DİA*, X, 223.

³⁷ İbn Asâkir, LXIX, 443.

³⁸ İbn Asâkir, LXIX, 444.

³⁹ İbn Asâkir, LXIX, 444.

⁴⁰ İbn Asâkir, LXII, 85, LXVIII, 95; İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, IV, 85.

⁴¹ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, III, 216. Abdullah b. Hanzala hakkında bk. Önkal, "Abdullah b. Hanzale", *DİA*, I, 104-5.

hilâfet makamına layık olmadığını söyledi. Yaptığı bağış da sırf ondan sakınmak için kabul ettiğini belirtti. Görüldüğü üzere Abdullah b. Hanzale de diğer sahâbilerin yaptığı gibi İslâmî hayat tarzına muhalif gördüğü davranışlara tepkisini göstermişti.⁴²

Ashâb tarafından eleştiriye maruz kalan idarecilerden biri de meşhur Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'dır. Gudayf b. Hâris, Abdülmelik b. Mervân'ın kendisinden hikayeler anlatmasını isteyen teklifini reddederek tepkisini ortaya koydu.⁴³ Abdülmelik bir defasında ona, insanları iki şey üzerinde bir araya getirdiklerini haber verince, Gudayf bunların neler olduklarını sordu. Abdülmelik bunların, minberde ellerin kaldırılması, sabah ve ikinci vaktinden sonra kıssalar anlatmak olduğunu söyledi. Bunun üzerine Gudayf, bunların kendilerinin bid'atlerinden başka bir şey olmadığını söyledi ve kesinlikle bunlara uymayacağını belirtti. Abdülmelik bunun sebebini öğrenmek isteyince Gudayf'ın, Hz. Peygamber (s.a.v) 'den, "Bir kavmin ortaya çıkardığı hiçbir bid'at yoktur ki, bununla onun benzeri bir sünnet ortadan kalkmış olmasın." hadisini aktarıp sünnete sarılmanın bid'at çıkarmaktan daha hayırlı olduğunu söylediği rivayet edilmiştir.⁴⁴

Yukarıda adı geçen halifeler dışında bazı komutan ve valilerin de sahâbiler tarafından eleştirildikleri bilinmektedir. Hâlid b. Velid'in oğlu Abdurrahman'ın Hims valisiyken bir sefer esnasında dört savaş esirini aç-susuz bırakarak öldürdüğü haberi Ebû Eyyüb el-Ensârî'ye ulaşınca dehşet içerisinde ayağa kalkmış ve Hz. Peygamber (s.a.v) 'in bu şekilde öldürmeyi yasakladığını rivayet etmişti. Bu hadisi duyan Abdurrahman b. Hâlid'in dört köle âzâd ettiği rivayet edilmiştir.⁴⁵

Hims'a yerleşen sahâbilerden Heddâr es-Sekûnî'nin, Emevî halifelerinden Velid b. Abdülmelik'in oğlu Abbâs'⁴⁶ Hims valisiyken eleştirdiği bilinmektedir. Rivayete göre onu saf buğday unundan yapılmış ekmeğe yemesinden dolayı tenkid etmiş ve Hz. Peygamber (s.a.v) zamanında buğday ekmeğinin henüz insanlar arasında yayılmadığını hatırlatmıştır.⁴⁷

Ashâbtan Ebû Ümâme el-Bâhili'nin, Hims valisi Hâlid b. Yezid'i⁴⁸ ziyaret ettiği bir sırada giydiği elbiseler dolayısıyla eleştirdiği rivayet edilmiştir. İpek bir elbise giyen Hâlid bunun hakkında bir şey duyup duymadığını sorunca Ebû Ümâme,

⁴² İbnü'l-Esir, **el-Kamil**, IV, 102.

⁴³ İbn Asâkir, XLVIII, 76.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, IV, 105; Ebû Zur'a, s. 307; İbn Asâkir, XLVIII, 82.

⁴⁵ İbn Asâkir, XXXIV, 330-1.

⁴⁶ Babası Halife Velid zamanında (86-96/705-715) Hims'ta valilik yapmış ve bu dönemde Bizans'a karşı yapılan seferlere komutan olarak katılmıştır. Bk. Hakkın Dursun Yıldız, "Abbas b. Velid b. Abdülmelik", **DİA**, I, 29.

⁴⁷ İbn Asâkir, XXVI, 43-48.

⁴⁸ Meşhur Emevî halifesi Yezib b. Muâviye'nin oğludur. Hims'ta uzun süre valilik yaptığı ve 86 (705) yılında burada öldüğü bilinmektedir. Hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Abdülkadir Harisât, "Hâlid b. Yezid," **DİA**, XV, 293.

“Evet, duydum. İpeği ahiretten nasibi olmayan kimse giyer” dedi. Hâlid bunu Resûlullah (s.a.v) ‘den mı duyduğunu sorunca Ebû Ümâme cevap vermedi. Hâlid bunu üç defa tekrarlamışsa da ona cevap vermeyen Ebû Ümâme sonunda, “Allâh’ım affet, biz hadis rivayet edip yalan söylemeyen ve yalanlanmayan bir toplumdaydık.” karşılığını verdi.⁴⁹

İdarecileri ve diğer müslümanları dinin çizmiş olduğu sınırları gözetme, onları çiğnememe ve zahidâne bir hayat yaşamaları hususunda uyarın ve gereken durumlarda onları eleştirmekten çekinmeyen sahâbiler, gerektiği yerde va’z ve nasihatte bulunmaktan da geri durmadılar.

Çeşitli meclislerde gerek sahâbiler, gerekse sahâbe ve tabiîn arasında geçen konuşmalardan Hz. Peygamber (s.a.v) ‘i görmemiş olan nesiller oldukça istifade ediyordu. Ebu’d-Derdâ bir defasında işlediği bir günah sebebiyle ağır eleştirilere ma’ruz kalan bir adama rastladı. Ona bağırıp çağırnlara hitap ederek, “Bu adamı bir kuyuya düşmüş bulsanız çıkarmaz mısınız?” diye sorunca onlar, “Evet” dediler. Ebu’d-Derdâ, “O halde kardeşinize sövmeyiniz, sizi afiyete erdirmiş olan Allâh’a hamd ediniz!” dedi. Oradakiler, “Sen ona buğzetmiyor musun?” dediklerinde Ebu’d-Derdâ, “Ben onun işlediği davranışa buğzediyorum, onu terk ettiğinde benim kardeşimdir” şeklinde karşılık verdi.⁵⁰ O, hataları en güzel şekilde ortadan kaldırmayı gayet iyi biliyordu.

Sahâbilerin kutlamalara, çeşitli tören ve toplantılara iştirak ettiklerine dair rivayetler de bulunmaktadır. Velid b. Abdulmelik, Hıms’ta inşa edilen bir mescidin süsleme işleri bittikten sonra Mü’minlerin Emiri’ne dua edip hayır temennilerinde bulunmaları için toplumun ileri gelenlerini ve salih kimseleri açılış merasimine çağırmişti. Bu törene iştirak edenlerden biri de sahâbeden Abdullah b. Büsr’dü. Mescidin tezyinât ustası olan Müslim b. Süleym, bu esnada ona mescidi nasıl bulduğunu sorunca Abdullah b. Büsr, “İnsanı meşgul edecek kadar güzel” deyip bu kadar süsün insanı namaz esnasında huşudan alıkoyacağına işaret ederek eleştiride bulunmuştu.⁵¹

SONUÇ

Sahabe-i kiram hak adına eleştiride bulundu. Onların eleştirileri nefisleri adına olmadı. Yaptıkları ikaz ve eleştiriler, gerek idareci olsun gerekse halk olsun, çeşitli vakitlerde sadır olan fiil ve davranışların İslâm’a muhalif olmasını engellemek içindi. Bu idareciler arasında halifeler de yer almış ve onlar da davranışlarından dolayı eleştirilmişlerdir. Eleştirilen kimse, bizzat davranışı yapan şahıs olmamış, davranışın kendisi eleştirilmiştir. Onlar eleştirilerini yaptıktan sonra doğru olan davranışın vaz ve nasihat yoluyla da muhataba ulaştırılmasını ihmal etmemişlerdir. Onlar sadece eleştiride bulunup da geri çekilmediler. İnsanları ikaz etmenin

⁴⁹ İbn Asâkir, XXIV, 71.

⁵⁰ İbn Asâkir, XLVII, 177; İbnü’l-Cevzi, **Sifâtu’s-safve**, I, 640; Mahmud Samî, **Ashâb**, s. 267.

⁵¹ İbn Asâkir, XXVII, 158.

ardından irşad etmekten de geri durmadılar. Sahabenin yaptığı eleştiri dini bir hususta olabildiği gibi bir cami tezyininde aşırı gitme şeklinde hususlar da olabilmıştır. Bu dönemde bazı valiler mali tasarrufları yüzünden eleştirildiler. Sahabe döneminde insanları davranışlarından dolayı eleştirip de doğrusunu gösteren halife Hz. Ömer olmuştur. Sahabe arasında daha fazla eleştiriye uğrayan kimseler arasında valiliği sırasında Muaviye b. Ebu Süfyan olmuştur.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel (241/855), *Müsned*, I-VI, İstanbul: Çağrı Yayınları 1992.
- , *Kitabu'z-zühd*, nşr. Muhammed Celâl Şeref, İskenderiye: Daru'l-Fikri'l-Câmiî 1984.
- Belâzuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), *Ensâbu'l-eşraf*, I-XIII, nşr. Süheyl Zekkar-Riyaz Zirikli, Beyrut: Daru'l-Fikr 1996.
- , *Fütühü'l-büldan*, neşr: Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2000, trc. Prof. Dr. Mustafa Fayda, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2002.
- Buhârî, İsmail b. İbrahim (256/870), *Sahih*, I-VIII, İstanbul: Çağrı yay. 1992.
- Ebü Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehanî (430/1038), *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, I-X, Beyrut ts.
- Ebü Zur'â ed-Dimaşki, Abdurrahman b. Amr b. Abdullah (281/894), *Tarih*, Beyrut 1996
- Fayda, Mustafa, "Hulefâ-yı Râsidîn", *DİA*, XVIII, 332.
- Halife, Hamid Muhammed, el-Ensâr fi'l-asri'r-Râsidi, *İmârât: Mektebetü'-Sahâbe* 2003.
- Hakkın Dursun Yıldız, "Abbas b. Velid b. Abdülmelik", *DİA*, I, 29.
- Harisât, Muhammed Abdulkadir, *Tarihu'l-Ürdün*, Ürdün: Menşuratu Lecnetü Tarihi'l-Ürdün 1992.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan (571/1170), *Tarihu medineti Dimaşk*, I-LXXX, nşr. Muhibbuddin Ebû Saïd Ömer b. Garame el-Amravî, Beyrut: Daru'l-Fikr 1995-1998.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Siretü'n-nebevîyye*, nşr. Mustafâ es-Sekkâ v.dğr., I-IV, Beyrut: Daru'l-Fikr 1999.
- İbn Sa'd, Muhammed (230/844), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I-IX, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: 1968.
- İbnü'l-Cevzi, Cemaluddin Ebu'l-Ferec, (579/1201) *Sifâtü's-safve*, I-IV, nşr. Mahmud Fahûri, Beyrut: Daru'l-Maarif 1979.
- , *Tarihu Ömer b. el-Hattâb*, Beyrut 1985.
- İbnü'l-Esir, İzzüddin (630/1236), *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, I-VII, y.y. 1970
- , *el-Kâmil fi't-tarih*, I-XIII, nşr. C. J. Tonberg, Beyrut: 1979.
- Ömer Ruza Kehhale, Mu'cemu kabâili'l-Arab, I, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1982, s. 152.
- Önkâl, "Abdullah b. Hanzale", *DİA*, I, 104-5.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sâmî, *Ashâb-ı kiram*, İzmir: Ts.
- Raşid Küçük, "Ebû Saïd el-Hudri", *DİA*, X, 223.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir (310/923), *Tarihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, I-V, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1987.
- Vâkıdî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ömer (207/823), *Kitabu'l-megâzi*, I-III, nşr. Marsden Cons, Beyrût: Alemü'l-Kütüb 1984.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXV, nşr. Beşşar Avvâd Ma'ruf, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1996.

İSLAM TARİHİNDE MUHALEFET VE FİTNE KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

*Mustafa SARIBIYIK**

GİRİŞ

İnsanların kendi aralarında yaşadıkları görüş ayrılıkları için ihtilâf, bu durumdan beslenen katı ayrışmalar için tefrika, giderek derinleşen ve toplumsal birlik ve beraberliği, ahenk ve huzuru yıkan ve ortadan kaldıran eksen kaymaları için de fitne kavramı kullanılmaktadır.

Aralarında temel farklılıklar olmakla beraber birbirine benzeyen bu kavramların kendi aralarındaki ilişkiye, birbiriyle irtibatlı boyutlarının önemli olduğu durumlar bulunmaktadır. Günümüzde, Müslümanlar arasında vuku bulan tefrika ve fitne faaliyetlerinin temelinde, mevcut ihtilafların büyütülmesi ve görüş ayrılıklarının derinleştirilerek yeni bir gerilim hattına taşınmasının yanında, İslam toplulukları üzerinde gerçekleştirilmek istenen siyasal mühendisliklerin payını da önemli yer tutmaktadır.

Toplumsal yapı içinde bir takım görüş farklılıklarının tezahürü doğal kabul edilmelidir. İslami gelenek de makul düzeyde ortaya çıkan görüş, düşünce ve uygulama farklılıklarını, farklılığın kaynak noktalarını hakikat arayışı için güçlü birer hareket noktası olarak değerlendirmekte herhangi bir beis görmemektedir. Vahiy, mutlak iman ve itaat yani ilahi vahiy kapsamı dışında kalan dünyevi hususlar, yönetim ve idare konularında istişare ve müzakere, farklı görüş ve düşünceler İslam tarihi boyunca birer güç kaynağı ve gelişme vesilesi olarak işlev görmüştür. Bu anlamda İslam'ın temel zemini olan birlik ve beraberlik ruh ve anlayışına aykırı olmak üzere çeşitliliği ve farklılıkları önemseyen yaklaşımlar ciddi bir anlayış ve hakikat arayışı üzerine inşa edilmiş tasavvurlar olarak değerlendirilmelidir.

Esasen insani yeterlilikler, insan fıtratı, insanın beslenme kaynakları, kültürel farklılıklar ve hiç kuşkusuz düşünme ve idrak etme biçimleri, insanlar nezdinde düşüncelerin farklı şekillerde tezahür etmesinin ve kanaatlerin farklı şekillerde ifade edilmesinin başlıca nedenleridir. Nitekim toplumun hemen her bir üyesini aynı minvalde düşünmek, aynı karakter ya da düşünce yapısı içinde kabul etmek, her şeyden önce tek tek her insanın irade hürriyetine yönelik bir baskı mekanizması tasarlamak anlamına gelir. Oysa farklı düşünmenin, farklı karar vermenin ya da

* Doç. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Dini İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ABD., aribiyik@hotmail.com

toplumsal yönelimlerde, dünyevi ya da belirli dini konularda kendine özgü değerlendirmeler yapmanın sakıncası bulunmamaktadır. Bu konuda her bir müminin düşünce ve davranışlarında, tercih ve yönelimlerinde sağlam bir usûle, sağlam bir yönetime ve doğru bir amaca bağlı olmak hususunda kendi içinde bir yeterliliğe sahip olması asgari ortalama bir ölçü olarak değerlendirilebilir. Temel hedef ve yönelimlerini İslami gaye ve gayret içinde şekillendiren bir Müslümanın İslam'ın temel prensiplerini göz ardı etmesi, çığnemesi ya da yok sayması düşünülemez. Bu itibarla esasa ilişkin olmamak üzere insani düzeydeki farklılıklar ve zıtlıklar bir ölçü dahilinde hakikatlerin hareket noktaları olarak kabul edilmelidir.

Öncelikle ihtilaf, tefrika ve fitne gibi ayrılma, bölünme, çatışma anlamları ile ilişkili kavramların anlamsal bir analizini yapmak gerekmektedir. Arapça bir kelime olan "ihtilaf", "h-l-f" kökünden türemiştir. "h-l-f" ise zaman ve mekan itibarıyla "ard", "arka" anlamı içermektedir. Bundan türeyen fiiller de bu anlam etrafında şekillenmektedir.¹ Fiil olarak "tehâlefe" ve "ihtelefe" farklı olma, aynı olmama halini ifade eder. "İhtelefe"nin mastarı olan "ihtilâf", birlik ve aynı olma hali anlamına gelen "ittifâk"ın zıttıdır.² "Muhâlefet" kelimesi de bu kökten "mufâale" babının mastarıdır. "Tefrika" ise "f-r-k" kökünden türemiş olup kök anlamı "cem olma"nın zıttıdır. Birlik ve bütünlük olmama hali, yani ayrışma, grup, kısım ve öbek olma hali, birbirinden ayırma anlamı içerir.³ "Fitne" kelimesi ise Arapça "f-t-n" kökünden türemiştir. Bu kök "ibtîlâ", "imtihân" ve "ihtibâr" yani denemek, sınamak ve yoklamak anlamı içerir. Kelimenin tespit edilebilen kökü altın ve gümüşü bileşenlerinden ayırtmak ve değerli olanını değersiz olanından ayırmak için ateşte eritme eylemini ifade etmek için kullanılır.⁴

Buna göre farklılık olarak tarif edilebilecek olan ihtilafı ayrılığa yani tefrikaya dönüştürmeyecek şekilde dikkatli davranmak Müslüman için önemli bir görev olarak telakki edilmelidir. İhtilaflar dikkatle yönetildiğinde yer yer besleyici ve geliştirici birer kaynaktır. Aynı zamanda ihtilaflar, tefrika unsurlarının ve başka bileşenlerin de katkısıyla hızla fitneye dönüşebilecek kaotik bir mecranın habercisidir. Tefrika, kötülük etmeye kadar varan ve artık süreklilik kazanmış bir anlaşmazlık ve ayrılık halidir. Toplumun iliklerine kadar nüfuz eden ayrılık ve gayrılık karşısında insanı bu tehlikeli mecranın koruyacak yegâne rehber Kur'an ve Sünnet'in aydınlığıdır. İstiklal şairimiz Mehmet Akif'in de belirttiği gibi "Girmeden tefrika bir millete, düşman giremez/Toplu vurdukça yürekler, onu top sindiremez."

Tefrika karşısında İslam toplumunun ve her bir mensubunun son derece duyarlı ve dikkatli olmasını gerektiren birtakım kaygılardan söz etmek gerekir. Tefrika, toplumun akıl ve ruh sağlığıyla yakından ilgilidir. Birbirine gönüllerini, kalple-

¹ Bkz. Ebu'l-Fadl Cemâleddin İbn Manzûr, "h-l-f", *Lisânu'l-Arab*, 3.bs., 15 cilt, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 9:82.

² Bkz. İbn Manzûr, "h-l-f" *Lisânu'l-Arab*, 9:91.

³ Bkz. İbn Manzûr, "f-r-k", *Lisânu'l-Arab*, 10:299.

⁴ Bkz. İbn Manzûr, "f-t-n", *Lisânu'l-Arab*, 13:317.

rini kapamış bir toplumda digergamlıktan, empatiden, karşılıklı müsamahadan ve anlayışlı olmaktan söz etmek imkânsızdır. Herkesin kendi bildiğine yegâne hakikat gözüyle baktığı bir dünyada, ne karşılıklı görüş alışverişinden, ne uyumdan ne de rahmeti tecelli ettirecek bir müzakere ve etkili bir iletişimden söz edilebilir.

Bu bağlamda asıl tehlikeli olan hiç kuşkusuz fitnedir. Fitnenin tahrif edici etkilerle ortaya çıkması riski her zaman çok yüksektir. Hemen her bir müminin hatta her bir insanın en büyük sınavı fitnedir. Semantik açıdan değerlendirildiğinde, henüz kendi ıstılahına kavuşmadan önceki anlam silsileleri takip edildiğinde fitnenin kelime anlamının bizatihi imtihan olduğu görülür. Kelime üzerinde anlamsal bir analiz yapıldığında görüleceği gibi fitne, bir altın arıtma hatta damıtma faaliyeti olarak karşımıza çıkar. Altını kendi içindeki yabancı materyallerden ayırıştırıp gerçek ve sahtesini, değerli ve değersizini birbirinden ayırma faaliyeti ise ancak yüksek bir ateşte gerçekleşir.⁵ Bu nedenle Mekke'nin ağır ve baskıcı şartlarında ilk Müslümanların maruz kaldıkları hemen her türden işkence, gerçek Müslümanlık sınavının verildiği birer fitne olarak İslam tarihinde yer tutmuştur.

Müslümanların gerçek bir hâkimiyet ortaya koyduğu Medine döneminde ise birlik ve beraberliği yok etmeye, huzur ve asayiş ortadan kaldırmaya yönelik her tutum ve eylem fitne olarak değerlendirilmiştir. Tevhid ve nübüvvet etrafında şekillenen ilk İslam toplumunun varlık tasavvurunu bozmaya yönelik her siyaset de hile ve desise olarak değerlendirilmiş, böylece hemen her mümin, fitnenin ortadan kaldırılması ve dinin sadece Allah'a has kılınması için adeta seferberliğe davet edilmiştir.⁶ Fitneyi katleden, öldürmeden daha şiddetli bulan Kur'an-ı Kerim,⁷ Müslüman birliği için kardeşlik ahlak ve hukukunun yerleşik hale getirilerek korunmasını esas saymıştır.⁸

Bugün İslam dünyasında fitne kavramıyla ilişkili olarak ortaya çıkan olaylar, iç kanatıcı sonuçlar doğurmaktadır. Etnik, kültürel ya da mezhebi gerekçelerle yaratılmış gayesini ve hikmetini hiçe sayan bir şuursuzlukla ortaya çıkan çekişmeler, Müslümanları farklı gerekçelere sığınan fitne hareketleriyle karşı karşıya getirmektedir. Birbirinin canına kıymayı sözde gerçek bir dindarlık olarak yansıtmaya çalışan, birbirinin varlığını kin ve hasetle perdeleyen bir ihanet çabası yaygın olarak gözlemlenebilmektedir.

İslam'ın yüksek aydınlığında, kardeşlik bilinciyle İslam toplumlarında kanayan yaraları sarmanın hayati olduğu günümüzde, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin (sav) sünnetini yegane rehber tutup onlara her an bağlı kalarak, birer akıl tutulması olarak görülmesi gereken tefrikaya ve bir kalp ve gönül katılaşması olarak nitelenmesi gereken fitneye karşı her zaman müteyakkız olma zarureti bulunmaktadır.

⁵ Bkz. İbn Manzûr, "f-t-n", *Lisânu'l-Arab*, 13:317.

⁶ Bkz. Bakara, 2/193; Enfal, 8/39.

⁷ Bkz. Bakara, 2/191.

⁸ Bkz. Hucurât, 49/10.

Müslümanın fitneye karşı takınması gereken tutumu Kur'an-ı Kerim'de şöyle açıklanmaktadır:

*"Hep birlikte Allah'ın ipine sınıksız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de o, kalplerinizi birleştirmişti. İşte onun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de o sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size ayetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz. Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır. Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte onlar için büyük bir azap vardır."*⁹

Bu ayetlerde görüldüğü üzere parçalama, bölünme, ayrılığa düşme ve çatışma gibi toplum için tahrip edici farklılaşmaların derinleşme riski tarif edilmektedir. Toplumsal açıdan ayrıştırıcı kronik bölünme ve parçalanma riski karşısında Kur'an-ı Kerim, İslam toplumuna bir davranış yöntemi ortaya koymaktadır. Parçalanma ve bölünme toplum için ateş çukurunun kenarında olmakla eşdeğer bir tehlike ve o ateşe düşme riskine benzer bir risk taşımaktadır. Öyleyse farklılıklar doğru değerlendirilmediği takdirde küçümsenmeyecek derecede tehlike kaynağıdır. Bu tehlike her an çatışma ve çarpışmaya dönüşme riskini de içermektedir.

Kur'an'da farklılıkların içerdiği bu tehlike ve risklerine karşı bir yöntem ortaya konulmaktadır. Buna göre farklılıkların doğru idare edilmesi ve değerlendirilmesi durumunda toplumsal birliğe hizmet edeceği de ortaya konulmaktadır. Kur'an, bu tür durumlarda Allah'ın koyduğu yasaya müracaat edip ona bağlı kalmanın esas olduğunu ortaya koymaktadır. Birlik ve beraberliğin insani avantajlarının sağlayacağı yararlıklar bunların Allah'ın nimeti ve lütfu olarak kabul edilmesiyle mümkündür. Bu yararlıklar ise farklılıkların ayrılıklara dönüşme riski karşısında süreçleri iyi yöneten ve iyiliğe kanalize eden toplumsal akl-ı selim ile sağlanabilir. Toplum ise bu akl-ı selime sadakat göstermeye davet edilmektedir. Kur'an metni anlatımı örnekler üzerinde somutlaştırmıştır. İslam öncesi dönemlerde amaçsal ve tutumsal farklılıklardan kaynaklanan düşmanlıkların ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sürekli çatışma halinin ancak İslam etrafında sağlanan birlik ve bütünleşme ile bertaraf edildiğine dikkat çekilmektedir. Buna göre olayların seyrinin insanların zihinsel kabullerine bağlı olarak zıt istikametlerde değişebildiği de ortaya çıkmaktadır.

Toplumsal ayrılma ve parçalanma riski karşısında toplumsal akl-ı selimin tutum tarifi de yine Kur'an'da karşılık bulmuştur. Yüce Allah'ın Resulüne yönelik "Rasulüm sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et"¹⁰ şeklindeki hitabı kıyamete kadar geçerliliğini koruyacak olan bir yöntem tarifidir. Bu yöntem aynı zamanda insan için huzur kaynağı olacak insan fıtratında yerleşik insani bir duruma da işaret etmektedir.

⁹ Âlu imran, 3/103-105.

¹⁰ Nahl, 16/125.

Yüce Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de işaret ettiği bu yöntemin uygulaması, O'nun resulü (sav) tarafından gerçekleştirilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) cahiliye dönemi toplumuna hitap ederek İslam dönemi toplumunu onun içinden dönüştürerek çıkarmıştır. Yani insan kaynağı, coğrafya, kültür, gelenek ve çevre olarak İslam dönemi toplumu cahiliye dönemi toplumundan farklı değildir. İslam aynı kaynağa farklı bir zemin, farklı bir ruh ve farklı bir anlayış ile yaklaşarak ondan yepyeni bir toplum ortaya çıkarmıştır. İslam dönemi toplumu Allah'ın ortaya koyduğu istikametini şuuru varmış bir toplum olmakla onun bu şuura varmamış olan sürecine cahiliye denilmiştir. Kur'an'ın ortaya koyduğu yöntem İslam kardeşliği anlayışı, toplumsal birlik ve bütünlük hatta insani istikamet için bunlara zarar verici ve tahrip edici etkiye yol açacak unsurlara karşı bu şuurun önemini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber (sav) risalet süreci boyunca İslam toplumunun istikameti ve selameti için gerekli olan şuuru inşa etme ve ona zarar verici etkilere karşı davranma biçimi ve tedbir geliştirme şeklini de fiili olarak uygulamıştır. Hz. Peygamber (sav) ve onun uygulamasının en sağlam müdavimi olan dört halifenin yönetimleri sözü edilen hususların örnekleri ile doludur.

BİRLİKTELİK AHLAKI

Esasen Kur'an-ı Kerim görüş ve eylem birliği ve ayrılığı konusunda iki yönlü temel bir ölçü koymaktadır. Birincisi Allah ve resulüne koşulsuz iman ve teslimiyettir. İman ve itaat ve bu ikisi ile ilgili olan hususların tamamında insan seçimi kabul veya red olarak değerlendirilir. Bunda detay seçimi konusunda insani irade kabul edilmez. İkinci husus da bu temel ilkeye bağlı olarak söz konusu olabilir. Mutlak iman ve itaat kabul edildikten sonra bu ikisi dışında kalan dünyevi ve detay hususlara ilişkin insan iradesi ve bireysel bilgi, tecrübe, düşünce, görüş ve eylem farklılıklarını insani fitrat ve hayat sürecine taalluku itibariyle birinci esasın kapsamında dışında değerlendirilmiştir.

Dini esasları açıklamak ve ahlaki yücelikleri tamamlamak için gönderilen Hz. Muhammed (sav),¹¹ Birinci Akabe Biatı'nda Allah'a ve resulüne itaat etmek ve iyilikte isyan ya da muhalefet etmemek üzere biat almıştır.¹² İtaatin sınırları daima

¹¹ Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim en-Neysâbüri, *el-Mustedrek ala's-Sahihayn*, thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ, 4 cilt, (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, 1990), 2:670, no: 4221; Ebû Abdillâh İsmâil b. İbrâhîm Buhârî, *el-Edebu'l-mufred*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (Beirut: Dâru'l-beşâir'ül-İslâmiyye, 1998), 104, no: 273; Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed*, thk. Şuayb el-Arnâût ve diğeri, 45 cilt, (b.y.:Muessesetu'r-risâle, 2001), 14:513, no: 8952; Ebû Abdullâh Muhammed b. Selâme el-Kudâi, *Musnedu's-Şihâb el-Kudâi*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi, 2 cilt, (Beirut: Muessesetu'r-risâle, 1986), 2:192; Ebu'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târk b. Avdullâh, Abdulmuhsin b. Abrâhîm, 10 cilt (Kahire: Dâru'l-haremeyn, t.y.), 7:74, no: 6895; Ebu'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, nşr. Ahmed Şemseddîn, (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, 1989), 356, no: 119.

¹² Bkz. Ebû Muhammed Cemâleddin Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Şretu'n-nebeviyye*, thk. Tâhâ Abdurreûf Sa'd, 2 cilt (Mısır: Şeriketu't-tibâati'l-fenniyyeti'l-muttehide, 1955), 2:56-61; Ebu'l-Hasen İzzeddîn İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmuri, 10 cilt (Beirut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1997), 1:689-691; Ebu'l-Fidâ İmâdeddîn İsmâil b. Ali, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, 4 cilt (Mısır: el-Matbaatu'l-Huseyniyyetu'l-Mısriyye, t.y.) 1:121-122.

Allah'ın emrettiği iyiliklerdir. Allah'a isyanın olduğu yerde mahluka itaat yoktur. İtaat ancak maruf olan hususlardadır.¹³ İyilik ve maruf esas olduğu sürece itaat asıldır. Bu açıdan ittifakın İslam esasları üzere olması ve muhalefetin de buna hizmet edecek şekilde icrası yani kötülüğe karşı iyiliğe ve marufa yöneltme faaliyeti olması itibarıyla makbul olana dönüştürülmesi tavsiyesi söz konusudur. Zulüm ile malul olanı hakka yönlendirme girişimi¹⁴ buna örnek oluşturur.

Hız. Peygamber'in (sav) hayatını konu edinen eserlerde, özellikle dünya işleriyle alakalı meselelerde ve siyasi konulardaki müzakere ve danışma faaliyetlerinde Hız. Peygamber'in (sav) tasarruflarında, sahabenin temel bir hususu tereddütsüz bir şekilde gündeme getirebildiklerine dikkat çekilmektedir. Bu da konu ile ilgili bir vahiy olup olmadığı hususudur. Vahiy olması halinde konu tarif edildiği üzere iman ve itaat hususuna taalluk edeceğinden mutlak itaat ve teslimiyet gerektirmektedir.¹⁵ Konu ile ilgili bir vahiy ve ilahi emir olmaması halinde yani konunun insan fıtratı ve insan görüşü kapsamında olması halinde ise meselenin şura, müzakere ve kişisel görüşe konu olabileceği hususu taayyün etmektedir. Konu istişare gerektiren bir mesele ise sahabe tereddüt olmaksızın kendi görüşünü veya itirazını ifade etmekten çekinmezdi. Bu bağlamda Hız. Peygamber'in (sav) hurma aşılama meselesinde aşı sonuçları kendisine sunulunca Hız. Peygamber (sav) "Ben bir tahminde bulundum. Zan ve tahmin sebebiyle beni sorumlu tutmayın. Size Allah'tan gelen bir şeyi anlattığımda onu alın. Zira ben Allah'a iftira etmem"¹⁶ şeklinde değerlendirerek vahiy kapsamı dahilinde ve haricinde olan hususlara ilişkin tutum sınırlarını açık bir şekilde ortaya koymuştur. Aynı şekilde Bedir Savaşı'nda karargah mahalli konusundaki tutumları da Hız. Peygamber'in (sav) vahiy kapsamı haricinde kalan hususlarda farklı görüş ve değerlendirmelerin ihtisas ve tecrübe ile ilişkilendirdiğinin somut örneklerindedir.¹⁷

¹³ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu'l-Musnedu's-Sahîh*, ahbârü'l-âhâd, 1, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir, 9 cilt (Dımaşk: Dâru Tavki'n-necât, 1422), 9:88, no: 7257; Muslim b. Haccâc, *el-Musnedu's-Sahîh*, imâret, 8; thk. Muhammed Fuâd Abdulkâkî 5 cilt, (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, t.y.), 3/1469, no: 1840.

¹⁴ "Zâlim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et." Buhârî, *el-mezâlim ve'l-gasb*, 5; 3/128, no: 2443.

¹⁵ Bkz. Alu imran, 3/32; Nisâ, 4/59; Enfâl, 8/20; Nûr, 24/54; Muhammed, 47/33.

¹⁶ Muslim, *Fezâil*, 38; 4/1835; no: 2361.

¹⁷ el-Hubâb b. Munzir b. el-Cemâh'un buna dair sorusu tam olarak "Yâ resulallâh bu mekan Yüce Allâh'ın karargah tayin edip ne öteye ne beriye geçemeyeceğimiz bir mekan mıdır yoksa bir görüş, bir savaş taktiği ve bir tedbir midir?" şeklindedir. Konunun detayları bütün İslam tarihi kitaplarında anlatılmaktadır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 1/620; Ebu'l-Fadl İyâd b. Mûsâ, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, 2.bs., 2 cilt (Amman, Dâru'l-feyhâ, 1407), 2:417; Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullâh es-Suheyli, *er-Ravdu'l-Unf*, thk. Ömer Abdusselâm es-Sulâmî, 7 cilt (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 2000), 5:77; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2.bs., 11 cilt (Beyrut: Dâru't-turâs, 1387), 2:440; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2:17; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, 14 cilt (y.y., Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1988), 3;326; Ebu'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahmân İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-umem ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafâ Abdulkâdir Atâ, 19 cilt (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1992), 3:103.

Hız. Peygamber'in (sav) 'muhalefet' yani vahiy kapsamı dışındaki hususlarda farklı görüş ve davranışlar karşısındaki tutumu şura ve hoşgörü çerçevesinde kaldığı müddetçe dinleme, değer verme ve teşvik etme şeklinde tezahür etmiştir. Ancak münafıkların itirazlarını veya haksız ve kaba karşı çıkışlarını tatlı sert ikaz etmiştir. Mâlik b. Enes bu konuda, Ravza-i Mutahhara'yı işaret ederek "Allah'ın kitabı ve Resulünün söyledikleri dışında her şey müzakereye açıktır" ifadesiyle konu hakkında en kapsamlı değerlendirmeyi yapmıştır.¹⁸

HZ. PEYGAMBER SONRASI BİRLİKTELİK İLKELERİ

Hız. Ebû Bekir'in (ra) hilafeti döneminde de çok sayıda somut durum müşahade edilmektedir. Bunlardan ilki kuşkusuz Hız. Peygamber'in (sav) defni meselesidir. Konuya dair Hız. Ebû Bekir'in (ra) işaret ettiği hadis¹⁹ karşısında tam teslimiyet ve itaat bütün toplum ikna edici olmuştur. Bu noktada Hız. Peygamber'in (sav) vefatı konusunda Hız. Ömer (ra) ile Hız. Ebû Bekir (ra) arasında gerçekleşen muhavereye de işaret edilebilir.²⁰ Aynı şekilde Usâme Ordusu ve komutanı konusunda Hız. Ebû Bekir'in (ra) konuları müzakereye açarak karar alması,²¹ ayrıca Kur'an'ın cemedilmesi ve ridde savaşlarında yine müzakereye ve farklı görüş ve düşünceleri şura kapsamında değerlendirmeye alarak karara bağlaması²² müşahhas örnekler olarak İslam tarihinde yer almıştır. Vahiy kapsamı haricinde olup devlet ve topluma taalluk eden hususlardaki farklı görüşlere ilişkin de şura ve müzakere sonrası varılan kararın devletin bütün mekanizmaları ve toplumun bütün bireyleri tarafından sahiplenmesi kaidesinin hayati olduğuna işaret edilmelidir. Aksi halde Hız. Osman (ra) ve Hız. Ali (ra) hilafetleri döneminde bu nitelikteki konularda birlik ve bütünlüğün sağlanmadığı şartların felakete dönüştüğü fiili durumlar da aynı şekilde İslam tarihinde yer almış bulunmaktadır.

Bedir Savaşı öncesinde karargah tespiti, akabinde Hubâb b. Münzir'in önerisi ve bu önerinin Hız. Peygamber (sav) tarafından kabulü,²³ Bedir esirlerine nasıl bir

¹⁸ Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 14:160.

¹⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 6 cilt (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî 1998), zekât 33, 2:329, no: 1018; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5:293.

²⁰ Bkz. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 2:655; es-Suheylî, *er-Ravdu'l-unf*, 7:582; et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3:200-201.

²¹ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 2.b.s., thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî, (Dimaşk-Beyrut, Dâru'l-kalem, Muessesetu'r-risâle, 1397), 1:100.

²² Bkz. et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3:207, 3:271-274; Ebu'l-Hasen Ali b. el-Huseyn el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, thk. Abdullâh İsmâil es-Sâvî, (Kahire: Dâru's-Sâvî, t.y.), 247-248; el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5 cilt, (Port Said: Mektebetu's-sakâfeti'd-diniyye, t.y.), 5:122-124; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-umem ve'l-mulûk*, 4:17-25; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2:196-233.

²³ Bkz. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 1:620; Ebu'l-Fadl İyâd b. Mûsâ, *eş-Şifâ bi't-târîfi hukûki'l-Mustafâ*, 2:417; es-Suheylî, *er-Ravdu'l-Unf*, 5:77; et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2:440; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2:17; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3:326; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-umem ve'l-mulûk*, 3:103.

muamele yapılacağı ile ilgili Hz. Peygamber'in (sav) sahabe ile istişareleri,²⁴ Hendek Savaşı öncesi Selmân-ı Fârisî'nin önerisinin kabulü²⁵ gibi konular Hz Peygamber'in sahabeden gelen görüş ve önerilere daima açık olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber (sav) tarafından İslamî tutum ve davranış üzere yetiştirilen sahabe, O'nun irtihalinden sonra ortaya çıkan problemlerin üstesinden vukufiyetle gelmişlerdir. Bu problemlerin en büyüğü hiç şüphesiz Allah Resulü'nün (sav) vefatından sonra Müslümanların işlerini yürütecek halifenin kim olacağı ve nasıl işbaşına geleceği idi. Halifenin kim olacağı ile ilgili tartışma önce bir dayanışma şeklinde Ensar arasında şekillenmiş, daha sonra Muhacirden bazı isimlerin devreye girmesiyle içinden geçilen sürecin hassasiyeti, liderlik özellikleri ve İslam'a yararlılıkların gündeme taşındığı bir tartışma ile beraber Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi ile sonuçlanmıştır.²⁶ Bu süreçler boyunca ortaya çıkan çeşitlilik sürecin sonunda birlik ve bütünlük olarak şekillenmiştir.

Hz. Ebû Bekir (ra) halife seçildikten sonra ilk hutbesinde halifeye yönelik "Sizin hakkınızda Allah'a itaat etğim sürece bana itaat edin. Şayet isyan edersem, bana itaat etmemeniz gerektir..."²⁷ diyerek itaat ve teslimiyetin sınırlarını ilan etmiştir. Böylece otoriteyi temsil eden halife farklı görüşlere, müzakereye ve şuraya atfedilen hayati değeri fiili olarak icra etmiş ve iki yıl gibi kısa sayılabilecek halifeliği döneminde Hz. Ebû Bekir (ra) önüne çıkan problemleri sahabe ile yaptığı gibi istişarelerle aşmayı prensip haline getirmiştir.

Hz. Peygamber'in (sav) dar-ı bekaya irtihali sonucunda Hz. Peygamber'in (sav) nereye defnedileceğine dair ortaya çıkan belirsizlik Hz. Ebû Bekir (ra) tarafından aktarılan bir hadis ile giderilmiş ve sorun bütün Müslümanları tatmin edici bir şekilde çözülmüştür.²⁸ Usame ordusunun gönderilip gönderilmemesi tartışılarak Hz. Ebû Bekir'in (ra) halifelik kararı ile Hz. Peygamber'in (sav) önceden tayin ettiği şekilde belirlenen hedefe doğru yola çıkarılmıştır.²⁹ Sonradan vuku bulan yalancı peygamberler, Ridde hareketleri³⁰ ve zekat vermek istemeyenlere karşı otoritenin tutumu³¹ yapılan müzakerelerle ve farklı fikirlerin değerlendirilmesi sonucunda karara bağlanmıştır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in toplanması, iki kapak arasında cem

²⁴ Ebû Abdullâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, 8 cilt (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990), 2:13.

²⁵ Bkz. et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2:564; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 4:109; Huseyn b. Muhammed b. El-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 2 cilt (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 1:481.

²⁶ Bkz. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 2:656-661.

²⁷ Bkz. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 2:661; es-Süheylî, *er-Ravdu'l-unf*, 7/592; ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 2:169.

²⁸ Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, zekât 33, 2:329, no: 1018; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5:293.

²⁹ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 1:100.

³⁰ Bkz. et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 3/207, 3/271-274; el-Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, 247-248; el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 5:122-124; İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-umem ve'l-mulûk*, 4:17-25; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2:196-233.

³¹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/209-214.

edilmesi, bir kitap haline getirilmesi yine farklı görüşlerin uzun süre değerlendirilmesi süreci sonunda karara bağlanmıştır. Hz. Ebû Bekir (ra) halife olarak başlangıçta “Allah Resulü’nün yapmadığı bir şeyi bana teklif etmeyin” görüşünde olmakla beraber özellikle Müseyleme’ye karşı mücadelede yetmişden fazla hafız sahabenin şehadeti bu tartışmayı kritik bir noktaya getirmiş ve neticede bir komisyon kurularak belli ilkeler çerçevesinde Kur’an’ın müteferrik duran sure ve ayetlerinin cem edilerek bir kitap haline getirilmesi hilafet kararıyla gerçekleştirilmiştir.³²

Hz. Ebû Bekir’in (ra) İslam toplumu ve istikameti lehine kazanımlarla dolu olan iki yıllık hilafet süreci³³ bütün Müslümanlar tarafından hayranlıkla takdir edilmiştir. Bu itibarla Müslümanlar kendisinden sonra görev yapacak halifenin seçimini ona havale etmişlerdir. Hz. Ebû Bekir (ra) büyük bir dirayet örneği göstererek İslami anlayışın kendisi adına son uygulama örneğini ortaya koymuş ve ümmet menfaati doğrultusunda Hz. Ömer’i (ra) Müslümanlara halife olarak tavsiye etmiştir. Bütün Müslümanlar da bu tavsiye doğrultusunda hür iradeleriyle Hz. Ömer’e (ra) biat ederek onu halife olarak vazifelendirmişlerdir.³⁴ Hz. Ebû Bekir “halifetu resülillâh” idi. Çünkü O, Müslümanların yönetiminde Hz. Peygamber’e (sav) halef olan kişiydi. Hz. Ömer halife olunca çeşitli teklifler ve unvanlar arasında “emîrül- müminîn” unvanını yeğlemiştir.³⁵ Bunun da bilinçli ve belli bir anlayışa dayalı bir seçim olduğu muhakkaktır.

Hz. Ömer (ra) hilafeti boyunca istişareye, müzakereye ve insanların tenkidine açık olduğunu göstermiştir. Hz. Ömer’in (ra) zaman zaman kendisi hakkında tutum yoklaması yaptığı bilinmektedir. Muhammed b. Mesleme ile bu çerçevede bir görüşmesinde Muhammed ona hak yoldan sapması halinde onu ok gibi düzeltmekten geri durmayacaklarını ifade etmiştir. Muhammed’in bu tutumu hiç kimse tarafından yadırganmamış olmakla İslam’ın ruhuyla uyuşan anlayışın Müslüman toplum nezdinde özümsemiş olması en çok Hz. Ömer’i (ra) memnun etmiş ve Hz. Ömer (ra) bu tutumu takdirle karşılamıştır.³⁶ Bu yaklaşım da farklı görüş ve düşüncelerin, istişare ve müzakere alanının ve sınırlarının bir yöntemle dayanarak şekillendirilmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Burada esasen bireysel ve vakaya has bir tutumdan öte, İslam’ın konu ile ilgili ilkelerinin, yerleştirmeye çalıştığı anlayışın toplum tarafından özümsemiş olmasının önemi ön planda olduğuna dikkat kesilmek gerekmektedir.

³² Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *Delâilu’n-nubuvve*, (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîye, 1405), 7:149; Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Târihu’l-hulefâ*, thk. Hamdî ed-Demirdâş, (y.y., Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 2004), 62; Sibî İbnu’l-Cevzî, *Mir’âtu’z-zemân fî tevârihi’l-â’yân*, thk. M.Berekât ve diğ.leri, 23 cilt (Dımaşk: Dâru’l-risâleti’l-âlemiyye, 2013), 5:82 vd.

³³ Bkz. et-Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 3/420.

³⁴ Bkz. et-Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 3:428-430.

³⁵ Bkz. et-Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 4:208-210.

³⁶ Bkz. Şemseddin b. Kaymaz ez-Zehabî, *Târihu’l-İslâm*, tah: Ömer Abdusselâm et-Tedmurî, 52 cilt (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1993), 4:114; Sibî İbnu’l-Cevzî, *Mir’âtu’z-zemân*, 7:52.

Hız. Ömer (ra) vahyin bütün süreçlerine ve uygulamalarına şahit olmuş olan sahabeyi halifelik süreci boyunca özel görevler dışında Medine dışına çıkmaktan alıkoyduğu belirtilmektedir.³⁷ Bunun temel nedenlerinden birisi onları yanında tutarak görüş ve gözlemlerinden tecrübe ve deneyimlerinden yararlanma düşüncesidir. Hız. Ömer (ra) halifeliği boyunca sürekli "Beni uyarın", "Bana nasihat edin" diyerek halife olarak hataya düşme risklerini azaltmak istemiştir. Ona göre hataya düşme riski farklı görüşlere, farklı tecrübelerle açık olmakla sağlanabilir. Hız. Ömer'in (ra) bu husustaki tutumunun teorik düzeyde kalmadığı, onun bunu bir yönetici düsturu olarak benimsediği, kendisinin verdiği fıkhi bir hükmün dini kaynağını soran kadının görüşünün daha isabetli olması üzerine verdiği hükmü kaldırarak doğru olana dönmüş olması istişare ve farklı görüş süreçlerinin fiili olarak hayat bulduğuna dair önemli göstergelerden biridir.

Asr-1 saadette yönetim ve siyaset konularında farklı görüşler, müzakere, tecrübeye dayalı muhtelif kanaatler şeklinde tezahür eden muhalefet ve istişareye dayalı çözüm yolları arama anlayışı vazgeçilmez görülmüş ve bu yönde uygulama esas alınmıştır. Doğru ve isabetli sonuca ulaşmak gayesine mebni bir davranış biçimi olarak toplum üyelerinin teşvik edildiği muhalefet, en geniş uygulama alanını ilk iki halife yani Hız. Ebû Bekir (ra) ve Hız. Ömer (ra) dönemlerinde bulmuştur. Üçüncü halife Hız. Osman'ın (ra) sert tenkitlere ve şiddetli muhalefete maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Hız. Osman da (ra) tenkitleri bizzat dinleyerek değerlendirmeye son derece önem vermiştir. Hız. Osman'ın en çok tenkit edilen uygulaması bazı makamlara kimi yakınlarını getirmesiydi. Bunun yanı sıra bir kısım sahabeye karşı davranışları ile mali meselelerle ilgili konularda ve vali atama kriterlerinde iki sefinden ayrı bir yol tutması da tenkite uğramıştır. Hız. Ali (ra) son derece sıkıntılı bir ortamda halife seçildi. Haricilerin ve diğer hilafete itaat ve teslimiyet konularında ana istikamete yerleşemeyen hareketliliklerin muhalefeti karşısında Hız. Ali (ra) açık beyan, delillendirme ve müzakere yöntemini uygulamış, ikna yolunu son merhaleye kadar kullanmaya özen göstermiştir.

Muhalefet, farklılık, farklı görüş ve kanaatler, gözlem ve tecrübeye dayalı farklı çıkarımlar, doğru yönlendirilmekle toplum için birer çıkış vesilesi ve refah kaynağı olma özelliğine sahiptir. Bu konuda doğru değerlendirme ve isabetli yönlendirme yapılamadığı zaman ya da bu sonuç sağlanamadığı zaman bu vesilelerin toplum için birer risk unsuruna dönüşmesi son derece olasıdır. Hız. Peygamber (sav) ve dört halife döneminde genel olarak vahiy ve ilahi emirler yani mutlak iman ve itaat kapsamı dışındaki hususlarda insani fitratın gerekleri olan farklılıkların mükemmel bir şekilde kontrol altında idare edildiği ve bunların toplum için birer güç vesilesine dönüştüğü müşahede edilmektedir. Yukarıda tespit edilen uygulama örnekleri ilgili dönemlerin genel özelliklerini yansıttıcı niteliktedir. Özellikle Hız. Osman'ın (ra) halifeliğinin ikinci dönemi ve Hız. Ali'nin halifeliğinin tamamı boyunca bir kısmı otorite itaati ve teslimiyeti ile ilgili olmak üzere meydana gelen olaylar ve ortaya

³⁷ Bkz. Mustafa Fayda, "Ömer", *DİA*, ss. 34/44-51, s.34/47.

çıkan gelişmeler farklılığın, farklı görüşlerin, muhalefet ve muarazanın yol açtığı felaket örneklerini barındırmaktadır. Bu süreçlerde kontrol dışı olarak ortaya çıkan ve gelişen muhalefet ve muarazanın toplumsal fitne riskini olağan hale dönüştürdüğü ve bunun da toplum için felaketleri beraberinde getirdiği tarihsel olarak ortadadır.

Dört halife devrinin kapanması ve otoritenin Emevi hanedanına geçmesiyle beraber hilafet ve bunun gerektirdiği şura ve istişare mekanizması dört halife dönemindeki uygulamalardan farklı eksnelere evrilmiş, önemli kırılmaları beraberinde getirmiştir. Nitekim Muaviye hilafete gelişinden sonraki ilk hutbesinde “istemediğiniz ve sevmediğiniz halde başımıza geçtim. Hakkınızın tamamını vermediğimi görürseniz bir kısmı ile yetinin. Sadece dilinizle söylediğinize pek aldırış etmem ancak işi eyleme dökerseniz kılıcımı çekmekten çekinmem” diyerek Hz. Ebû Bekir (ra), Hz. Ömer (ra), Hz. Osman (ra) ve Hz. Ali'nin (ra) ortaya koyduğu anlayıştan tamamen farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Muaviye böylece yönetsel bir farklılığı topluma ilan etmiştir. Nihayet Muaviye, Hz. Ali'ye (ra) taraftarlık gösteren Hucr b. Adiy'in katletmekten geri durmamış,³⁸ siyasi ve düşünsel muhalefeti tahammülü göstermeyeceğini fiili olarak ortaya koymuştur. Aynı şekilde Muaviye, rızaya dayalı otoritenin oluşturulması yerine sağlığında Yezid'e biat alma yoluna giderek bu amaçla vaat ve tehdit mekanizmasını da kullanmıştır.

SONUÇ

İslam'ın iki temel kaynağı Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in uygulamaları, şurayı, istişareyi ve kollektif aklı öne çıkarmaktadır. İyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma faaliyetlerinin icra edilmesi muhalefeti zorunlu hale getirmiştir. Mutlak olarak iman ve itaat yani vahiy ve ilahi emirlere taalluk eden hususlarda muhalefetin söz konusu olmayacağı açıktır. İslam tarihinde iman ve ibadet esasları dışında siyasete ve dünya işlerine taalluk eden hususlarda istişare ve muhalefetin varlığı toplumsal olarak bir zenginlik kaynağı ve gelişme vesilesi olarak değerlendirilmiş ve uygulanmıştır. Genel olarak dört halife döneminde - ifade ettiği görüşü ve makamı ne olursa olsun herhangi bir kişi karşısında fikir hürriyetinin bir ifadesi olarak- “muhalefet” raşit halifeler nezdinde himaye teşvik ve koruma altına alınan makbul bir davranış sayılmıştır. Bizzat halifeler yönetilenleri bu davranışa teşvik etmiştir. Görüş ve yaklaşım farklılığı olarak değerlendirilebilecek muhalefet kavramı ve olgusunun Toplumsal olarak zenginlik kaynağı ve gelişme vesilesi olarak işlev görmesinin doğru sevk ve idare şartına bağlıdır. İsaletli sevk ve idarenin gerçekleşmemesi halinde masum olan muhalefetin felaketlere yol açma riskini barındırdığına işaret edilmelidir.

³⁸ Bkz. İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 3/69; İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed, *Şezerâtu'z-zehab*, thk. Mahmûd el-Arnâût, (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986); 1:247.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed*, thk. Şuayb el-Arnâût ve diğerleri, 45 cilt, b.y.:Muessesetu'r-risâle, 2001.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Delâilu'n-nubuvve*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, 1405.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh İsmâil b. İbrâhîm, *el-Edebu'l-mufred*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1998.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu'l-Musnedu's-Sahîh*, ahbâru'l-âhâd, 1, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir, 9 cilt, Dimaşk: Dâru Tavki'n-necât, 1422.
- ed-Diyârbekrî, Huseyn b. Muhammed b. el-Hasen, *Târihu'l-hamis*, 2 cilt Beyrut: Dâru Sâdır, t.y..
- Ebu'l-Fadl İyâd b. Mûsâ, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, 2.bs., 2 cilt, Amman, Dâru'l-feyhâ, 1407.
- Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, ss. 34/44-51.
- Ebu'l-Fidâ İmâdeddîn İsmâil b. Ali, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, 4 cilt (Mısır: el-Matbaatu'l-Huseyniyyetu'l-Mısriyye, t.y.
- el-Hâkim en-Neysâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh, *el-Mustedrek ala's-Sahihayn*, thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ, 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, 1990.
- Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, 2.b.s., thk. Ekrem Diyâ el-Ömerî, Dimaşk-Beyrut, Dâru'l-kalem, Muessesetu'r-risâle, 1397.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdulmelik, *es-Siretu'n-nebeviyye*, thk. Tâhâ Abdurreûf Sa'd, 2 cilt Mısır: Şeriketu't-tibâati'l-fenniyyeti'l-muttehide, 1955.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şirî, 14 cilt, y.y., Dâru İhyâit-turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddin, "h-l-f", *Lisânu'l-Arab*, 3.bs., 15 cilt, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, 8 cilt, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990.
- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasen İzzeddîn, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmuri, 10 cilt, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed, *Şezerâtu'z-zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâût, Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.
- el-Kudâi, Ebû Abdullâh Muhammed b. Selâme, *Musnedu's-Şihâb el-Kudâi*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi, 2 cilt, Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1986.
- el-Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-târih*, 5 cilt, Port Said: Mektebetu's-sakâfeti'd-dîniyye, t.y.
- el-Mes'ûdi, Ebu'l-Hasen Ali b. el-Huseyn, *et-Tenbih ve'l-İşrâf*, thk. Abdullâh İsmâil es-Sâvî, Kahire: Dâru's-Sâvî, t.y.
- Muslim b. Haccâc, *el-Musnedu's-Sahîh*, imâret, 8; thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî 5 cilt, Beyrut: Dâru İhyâit-turâsi'l-Arabî, t.y.
- Sibt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zemân fi tevârihi'l-a'yân*, thk. M.Berekât ve diğerleri, 23 cilt, Dimaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2013.
- es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Târihu'l-hulefâ*, thk. Hamdî ed-Demirdâş, y.y., Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 2004.

- es-Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdullâh, *er-Ravdu'l-Unf*, thk. Ömer Abdusselâm es-Sulâmî, 7 cilt, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 2000.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. Avdullâh, Abdulmuhsin b. Abrâhim, 10 cilt Kahire: Dâru'l-haremeyn, t.y.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed, *Mekârimu'l-Ahlâk*, nşr. Ahmed Şemseddîn, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1989.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî*, 2.bs., 11 cilt, Beyrut: Dâru't-turâs, 1387.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 6 cilt, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî 1998.
- ez-Zehabî, Şemseddin b. Kaymaz, *Târihu'l-İslâm*, tah: Ömer Abdusselâm et-Tedmurî, 52 cilt, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1993.

HZ. ÖMER'İN KENDİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERE TAVRI

Zeynep BİLGİN EŞİT*

GİRİŞ

“Bana hatalarımı söyleyene Allah rahmet eylesin”¹

Hiz. Ömer gerek bir sahabe olarak gerekse de ikinci halife olarak İslâm medeniyetinde kalıcı bir iz bırakmıştır. Kendisinden sonra gelen her ilim ehli onun ictihâd ve devlet idaresindeki uygulamalarından etkilenmiştir. Söz konusu bu iz ve etkilenmelerde Hiz. Ömer'in şahsî yetenek ve tecrübelerinin yanında kendisinden öncede tesis edilen istişare kültürünü devam ettirip, kendisine yönelik eleştiri ve nasihatleri büyük bir ciddiyetle dikkate alması önemli faktörlerdendir. O sahabenin Medine dışına çıkıp başka şehirlere -görevli hariç- gitmesine yasak getirerek meydana çıkan problemleri anında istişare edebilme imkânını elde etmişti. Bu istişarelerde kimi zaman kendi doğru bildiğini uzun tartışmalar neticesinde kabul ettiriyor, kimi zaman ise kendi görüşünün hatalı olduğunu anlayarak yanlış bir karara imza atmaktan kurtuluyordu. Bunun yanında verdiği kararlar veya ictihâdlar kimi zaman bireylerce Kur'an ve Sünnete aykırılığı ispatlandığında o kendi verdiği karar ve içtihadattan aniden geri dönüyordu. Onun eleştirilere yönelik tavrını şu anektod güzel bir şekilde özetlemektedir:

“Adamın biri sahabenin içinde Hiz. Ömer'e 'Allah'tan kork' dedi. Buna sinirlenen sahabilerden kimileri onu susturmak isteyince Hiz. Ömer 'Yalnız yaptığımızda bizi uyarmazsanız sizde hayır yoktur. Uyardığımız halde sizi dinlemezsek bizde hayır yoktur' dedi.”

Bu çalışmada Hiz. Ömer'in idaresinin başarısında önemli etkiye sahip olan bu özelliğine dair örnekler sunulacaktır.

Tecessüs Olayı

Bir gece Hiz. Ömer, Medine sokaklarında dolaşırken evin birinde şarkı söyleyen bir adamın sesini duydu. Hiz. Ömer, duvarı aşır içeriye girdiğinde, erkeğin yanında yabancı bir kadın ve içki bulunduğunu görünce öfkeyle seslendi:

- Ey Allah'ın düşmanı! Senin bu isyanını Allah'ın gizleyeceğini mi sandın?

* zynp_0099@hotmail.com

¹ Şibli Numani, *Bütün Yönleriyle Hiz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev. Talip Yaşar Alp (İstanbul: Mahya Yayınları,2015), 361.

Adam cevaben: “Acele etme, ey Mü’minlerin emiri! Ben bir günah işledim, sen ise üç hususta günah işledin.

Birincisi: Allah: “*Başkalarının gizli ve ayıp hallerini merak edip araştırmayınız*” (Hucurât, 12) buyuruyor. Sen ise aksini yaptın;

İkincisi: Allah “*Evlere kapılardan giriniz*” (Bakara, 189) buyuruyor, sen ise duvardan aşırıp girdin;

Üçüncüsü: Allah: “*Ey iman edenler! Kendi evlerinizden başka evlere, izin almadan, seslenip sahiplerine selâm vermeden girmeyiniz*” (Nûr, 27) buyuruyor, oysaki sen, benim evime izinsiz girdin demıştır. Bu cevap üzerine

Hız. Ömer adama şöyle dedi:

- Seni affedersem, ne gibi iyilikte bulunursun?

- Beni bağışlarsan, bir daha bu işe dönmem, ey Müminlerin Emiri!²

Söz konusu bu rivayetin farklı varyantlarında Hız. Ömer'in kendisinin hatası dile getirildiğinde ağladığı ve “*Rabbi Ömer'i bağışlamazsa, Annesi, Ömer'i yitirsin*” dediği aktarılmaktadır.³ Bir kamu hukuku kavramı olarak kullanılan *tecessüs*ün işlendiği yerlerde söz konusu bu ve benzeri rivayetler sıklıkla aktarılmaktadır.⁴ Gazzâlî (ö. 505/1111), bu rivayeti naklettikten sonra Hız. Ömer'in bir kötülüğün soruşturma konusu edilebilmesi için *tecessüs* yoluyla ortaya çıkarılmadan apaçık görünmesi gerektiğini, bir kimsenin evinin kapısını kapaması halinde kötü bir iş yaptığı kuşkusuyla muhtesibin içeriği gözetlemesinin câiz olmadığını söylemektedir.⁵

Şâfiî fakihî Maverdî (ö. 450/1058) *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* adlı eserinde Hız. Ömer ile ilgili benzer konuda başka bir rivayet aktarır. Onun aktardığına göre Hız. Ömer sokakta dolaşırken bir evin içinde ateş yakıldığına ve içki içildiğine rast gelir. Hız. Ömer onlara sazlıkta ateş yakılmasına dair yasağı ile içkinin haramlığını kendilerine haber verir. Onlar da “*Allah sana araştırmayı, tecessüsü yasaklamasına rağmen sen neden tecessüs ediyor ve eve izinsiz giriyorsun*” şeklinde karşılık verirler. Hız. Ömer kendisine yöneltilen bu eleştiriyi haklı bulup oradakilere karışmadan ayrılır.⁶

² Ebû Bekr Muhammed b. Cafer b. Muhammed b. Sehl b. Şâkir el-Harâitî, *Mekârimü'l-Ahlâk ve Me'âlîhâ ve Mahmûdu Tarâikihâ*, thk. Eymen Abdullah el-Câbir (Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1999), 152; Ebû's-Senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meanî*, thk. Ali Abdü'l-Bârî 'Atiyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, h.1415), XIII, 308.

³ Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâlüddin es-Suyûtî, *Câmi'ü'l-ahâdis* (y.y: b.y, ts.), XXVII, 173.

⁴ Mustafa Çağrıçı, “*Tecessüs*”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: DİA, 2011), XL, 246-247.

⁵ Çağrıçı, “*Tecessüs*”, XL, 246-247; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmü'd-dîn*, (Beyrut: Dârrü'l-Ma'rife, ts.), III, 156

⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Kahire: Dârü'l-Hadis, ts.) s.366.

Kurtubî (ö. 671/1273) Abdurrahman bin Avf'tan naklen eserinde şöyle bir olay aktarıyor: “*Bir gece Hz. Ömer’le dolaşıyorduk. Kapısı biraz aralık bir evden kandil ışığı geliyordu. İçeride yüksek sesleri birbirine karışan kimseler vardı. Hz. Ömer ‘Bu Rabia b. Umeyye b. Halef’in evidir, şu anda içki içiyordur. Ne yapalım?’ diye sordu. Ben de, ‘Benim görüşüm, Allah bize “tecessüste bulunmayın” (Hucurât 12) buyurdu ama biz şu anda Allah’ın yasakladığı bir şeyi yapıyoruz’ dedim. Ömer beni haklı buldu, geri döndük.*”⁷

Tecessüs ile alakalı Hz. Ömer’den aktarılan rivayetlerin ortak noktası Hz. Ömer’in suçüstü yapmasına rağmen, suçu tespite yönelik yaklaşımının meşru olmamasının kendisine hatırlatılması ile onun eleştirilere kulak verip hatasından dönmesidir.

Deli ile Gebe Kadına Recm Cezası Uygulamaya kalkması

Hz. Ömer, zina ettiği sabit olan zihinsel engelli bir kadın ile kocaya varan ve altı ay sonra çocuk doğuran bir kadının taşlanmasını emretmişti. Bu iki olayda da Hz. Ali deliller ileri sürerek Hz. Ömer’in emrinin yerinde olmadığını kendisine izah eder. Hz. Ali deli kadın ile alakalı Allah’ın delilerden sorumluluğu kaldırdığına dair hadisi hatırlattı.

Diğer kadın hakkında da Ahkâf 15. Ayette “*Karnında taşıması ve süttten kesmesinin süresi otuz aydır*” ayetini hatırlattı.⁸ Bu iki olaydan dolayı Hz. Ömer, “*Ali olmasaydı Ömer helak olurdu elbette*” cümlesini sarf eder. Bir başka ifadesi ise “*Ebu’l-Hasan’ın (Hz. Ali’nin) bulunmadığı bir anda, müşkül bir işe düşmekten Allah’a sığınırım*” şeklindedir.⁹

Fıkıh kaynaklarında gebeliğin en alt limitinin altı ay olduğuna dair hükmün referanslarından biri olarak gösterilen bu olayda Halife olarak Hz. Ömer’in emri bir başka sahabi olan Hz. Ali tarafından düzeltilmektedir. Hz. Ömer’in kendisine deliller ileri sürülerek hatası gösterildiğinde hatasından hemen vazgeçmektedir.

Hz. Ali’nin Hz. Ömer ile alakalı fıkhi istişare ve görüş alışverişi başlı başına bir çalışmayı gerektirmektedir. Ancak bu konunun bizi ilgilendiren tarafı Hz. Ömer’in gerek istişare etmesi gerekse de kendi buyruklarının yanlışlığının kendisine iletilebilmesidir. Maverdî’nin aktardığına göre Hz. Ömer’in korkuttuğu bir kadının bebeğini düşürmesi sonucu Hz. Ömer meseleyi Hz. Ali’ye iletir. Hz. Ali de ceninin diye-

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk, Ahmed el-Berdûni-İbrahim Etfiş (Kahire: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1964), VI, 333.

⁸ Bu ayet ile Bakara 233 ayeti “*Emzirmeyi tamamlamak isteyen için analar çocuklarını tam iki yıl emzirirler.*” beraber ele alındığında 30 aydan 24 ay çıktığında geriye altı ay kaldığı ve ayetlerden açığa çıkan gebelik en alt limitinin altı ay olduğunu ve recmi emredilen kadının mezkur sürede gebeliğinin mümkün olduğundan recim kararının hatalı olduğunu ifade etmek istemiştir.

⁹ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilberr el-Kurtubî, *el-İsti’ab fi Ma’rifeti’l-Ashab*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1992), III, 1103.

tinin kadına verilmesi gerektiği görüşünü dillendirir.¹⁰ Bu ve benzeri rivayetlerde Hz. Ömer'in istişareye, eleştiriye açık bir devlet adamı olduğu hususu açık bir şekilde görülmektedir. İstişareye açık olmasının konumuz açısından önemi kendi kapasitesinin farkında olmasının yanında başkacada görüşlere açık olmasıdır.

Sevâd Arazisi/İrak Toprakları

İrak toprakları fethedilince onun savaşa katılanlar arasında paylaşılması meselesinde Hz. Ömer bu toprakların paylaşılmaması gerektiği görüşündedir. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) Hz. Ömer'in konuyla alakalı uygulaması hakkında detaylı aktarımlarda bulunmaktadır. Onun aktardığına göre Sa'd b. Ebî Vakkâs, Irak'ın fethine katılanların bu toprakların ganimet olarak kendilerine dağıtılmasına yönelik taleplerini Hz. Ömer'e ilettiğinde, Hz. Ömer konuyu sahabeyle etraflıca istişare eder. 'Abdurrahmân b. 'Avf'ın da içinde olduğu bir grup sahabe bu arazilerin savaşa iştirak edenlere dağıtılması, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin de içinde bulunduğu diğer bir grup sahabe ise dağıtılmaması gerektiği görüşündedir. İstişareler sonucunda Hz. Ömer, bu arazilerin dağıtılmamasına, *fey*¹¹ olarak işletenlerin elinde bırakılmasına karşılık araziye işletenlerden *haraç* ve *cizye* alınmasına karar verir. Hz. Ömer, bu toprakların gazilere bölüştürülmesinin onların arazilerle meşgul olmasına sebep olacağını; bunun sonucu olarak kalelerin savunmasız kalacağını; el-Haşr suresinin 6-10 ayetlerine dayanarak sonradan gelen neslin de bu arazilerde hak sahibi olduğunu sahabeye söyler. Sahabe de bu görüşe razı olur.¹²

İrak topraklarının dağıtımı fıkıh mezhepleri arasında tartışmalı bir konu olsa da¹³ konunun bizi ilgilendiren yönü Hz. Ömer'in yukarıda Ebû Yusuf'un aktardığı üzere kararına önemli sahabeden itirazlar yükselmesidir. Sahabeden bir kısmı kur'ân ayetinden delil getirerek Irak'ın ganimet olarak kendileri arasında bölüştürülmesini istiyor; Hz. Ömer'in kararını gözden geçirmesini talep ediyorlardı. Hz. Ömer de uzun istişareler sonucunda aksi görüşte olan sahabeyi ikna etti. Bu olayda Hz. Ömer kamu otoritesi yetkisini mutlak bir güç olarak görmediği ve verdiği kararın gönüllere sinmesi gerektiğini düşündüğünden sahabenin eleştirilerine cevap verme ihtiyacı hissetmektedir. Bu olayda Hz. Ömer'in haklı olduğuna inandığı kararına karşı yükselen eleştirilere ikna edici bir diyalogu tercih ettiği görülmektedir.

¹⁰ Mâverdi, el-Ahkâmü's-Sultâniyye, s.347.

¹¹ "İslâm devletinin gayri müslim tebaadan aldığı cizye, haraç ve ticaret malları vergilerinin ortak adıdır". Mustafa Fayda, "Fey", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1995), 12: 511.

¹² Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *el-Harâc*, thk. Tâhâ 'Abdurrauf Sa'd-Sa'd Hasan Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 35-39.

¹³ Tartışma için bk. Yusuf EŞİT, "Hz. Ömer Uygulamalarının Fıkhi Mezheplere Yansımaları", *Dini Araştırmalar* 21/54 (Aralık 2018): 111-115.

Mehire Üst Sınır Koyma

Hz. Ömer bir hutbesinde hamd ve senadan sonra kadınların mehirleri ile alakalı şu ifadeleri sarf etti.

“Dikkat edin, kadınların mehirlerini çoğaltmak hususunda aşırılığa kaçmayın. Eğer mehirleri arttırmak dünyada övülmeye, Allah katında takvaya sebep olsaydı Resulullah buna daha fazla layık idi. Oysa ne Resulullah kadınlara on iki ukiyyeden fazla mehir verdi, ne de kızlarından birine on iki ukiyyeden fazla mehir verildi.¹⁴ Her kim bundan (on iki ukiyye/400 dirhem) dirhemden fazla mehir tayini yaparsa fazlalığı beytülmale alacağım.”

Bu konuşmadan sonra Hz. Ömer’in yolunu Kureyş’li bir kadın kesti ve aralarında şu konuşma geçti:

- Ey Müminlerin emiri! Senin mi görüşün yoksa Allah’ın kitabı mı tabi olmaya daha layık dedi.

Hz. Ömer de *“Allah’ın kitabı tabiki. Ne oldu.”* dedi.

Kadın:

- Allah Tealâ’nın, “... yüklerle mehir vermiş olsanız dahi, ondan hiçbir şeyi geri almayın” (Nisa, 20) buyurduğunu duymadın mı?

Hz. Ömer de *“Allahım bağışla!.. Herkes Ömer’den daha fakih”* diyerek mescide geri döndü, tekrar minbere çıktı ve şunları söyledi:

“Ey insanlar! Kadınlara dört yüz dirhemden fazla mehir vermekten sizi sakındırmıştım. Şimdi bu görüşümden döndüm. Kim malından mehir olarak gönülden daha fazlasını vermek isterse versin”¹⁵

Söz konusu rivayetin¹⁶ konumuz açısından önemi Hz. Ömer’in toplumsal yaşama dair getirdiği kuralın ayete aykırılığının dile getirilmesi ve bunun akabinde Hz. Ömer’in kararından vazgeçmesidir. Mezkûr olayda bir kadın Hz. Ömer’in kararının yanlışlığını dile getirmekte ve Hz.Ömer camiye gidip insanlara hata ettiğini daha önceki verdiği kararın hükümsüz olduğunu söylemektedir. Ve Hz. Ömer’den aktarılan diğer rivayetlerdekine benzer bir şekilde Hz. Ömer burada da kendi tevazusunun göstergesi olan *“Allahım bağışla!.. Herkes Ömer’den daha fakih”* şeklinde bir cümle sarf etmektedir.

¹⁴ Ebu Davud, Nikah, 29; Nesai, Nikah, 66; Tirmizi Nikah, 23; İbn Mace, Nikah, 17.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003, VII, 380.

¹⁶ Beyhakî ahdisin munkatı olduğunu söylemektedir. *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 380.

SONUÇ

Hız. Ömer İslam medeniyetine derin izler bırakmış bir sahabidir. Özellikle hilafeti dönemindeki uygulamaları halen günümüz insanının problemleri çözmesine dair fener görevi görmektedir. Onun hilafeti döneminde ön plana çıkan özelliği istişareye önem vermesi ve eleştiriye açık olmasıdır. “*Bana hatalarımı söyleyene Allah rahmet eylesin*” sözü onun kaynaklarda zikredilen özlü sözlerindedir. Onun bu özeliğine dair rivayetler incelendiğinde kendi uygulama ve kararlarının sahabece sorgulandığı; görüş ve uygulamalarının Kur’an ile Sünnete aykırılığı deliller ile desteklendiğinde kendisinin hemen kararından vazgeçtiği görülmektedir. Diğer taraftan kendi kararının doğruluğundan emin olduğu zaman ise karşıt görüşte olan sahabileri deliller getirerek ikna etmeye çalışmaktadır. Halk ile diyalog kapıları açık olan Hız. Ömer bu özelliğini tamamlayıcı bir özellik olarak ashab ile daima istişare ederdi. Bu hem Kur’anda “Onların işleri de kendi aralarında bir istişare iledir.” (Şûrâ 38) ayetinin hem de nebevî sünnetin devlet idaresine yansıtılmasıdır.

KAYNAKLAR

- Âlûsî, Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu’l-Meânî*. Thk. Ali Abdül-Bârî ‘Atiyye. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, h.1415.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü’l-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003.
- Çağrıncı, Mustafa. “Tecessüs”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: DİA, 2011.
- Ebû Yûsuf, Ya’kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa’d el-Kûfî. *el-Harâc*. Thk. Tâhâ ‘Abdurrauf Sa’d-Sa’d Hasan Muhammed. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, ts..
- EŞİT, Yusuf, “Hız. Ömer Uygulamalarının Fikhi Mezheplere Yansıması”, *Dini Araştırmalar* 21/54 (Aralık 2018): 107-130. <https://10.15745/da.480121>.
- Fayda, Mustafa. “Fey”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları,1995.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmü’d-dîn*. Beyrut: Dârrü’l-Ma’rife, ts..
- Harâitî, Ebû Bekr Muhammed b. Cafer b. Muhammed b. Sehl b. Şâkir. *Mekârimü’l-Ahlâk ve Me’âlihâ ve Mahmûdu Tarâikihâ*. Thk. Eymen Abdullah el-Câbir. Kahire: Dârü’l-Âfâkî’l-Arabiyye, 1999.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî. *el-İst’ab fî Ma’rifeti’l-Ashab*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dârü’l-Cil, 1992.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfîş. Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1964.
- Mâverdi, Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*. Kahire: Dârü’l-Hadis, ts.
- Numani, Şibli. *Bütün Yönleriyle Hız. Ömer ve Devlet İdaresi*. Çev. Talip Yaşar Alp. İstanbul: Mahya Yayınları,2015.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekir Celâlüddin. *Câmi’ü’l-ahâdis*. y.y: b.y, ts..

MOLLA AHMED-İ CIZİRİ’NİN DİVANINDA SOSYAL ELEŞTİRİ

Nesim SÖNMEZ*

GİRİŞ

Molla Ahmed-i Cızirî (1567?-1640), Kürt toplumunun bağrından çıkan, İslam kültür ve medeniyeti ile yoğrulan büyük âlim, mutasavvıf ve edip bir şahsiyettir. Âlim, mutasavvıf ve şair kimliğine sahip olan Cızirî'nin divanı klasik Kürt edebiyatının şaheserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. O, divanında aşk ve estetik konuları başta olmak üzere İslam felsefe ve düşüncesini birçok açıdan yeniden yorumladığını söylemek mümkündür. Bu özellik Cızirî'yi, klasik Kürt edebiyatının temsilcilerinden birisi olmasının ötesine de taşımaktadır. Çünkü onun sahip olduğu bilgi birikimi, estetik duygusu, sembolik kişiliği ve şiirlerinde işlediği konular insanlık medeniyetinin sağlıklı bir şekilde gelişmesi açısından büyük bir katkısı olduğu tartışma götürmez bir gerçektir.

Cızirî'nin divanı incelendiğinde onun bu eseri İbnü'l-Fariz'in (ö. 632/1235), Hafız-ı Şirazi'nin (ö.792/1390?) Mevlana'nın ve Molla Cami'nin (ö. 898/1492) eserleriyle eş değer de olduğu görülecektir.

Bilgiyi, aşkı ve muhabbeti dünya görüşünün odağına yerleştiren Cızirî, bunları birbirinden ayrı düşünmemiştir. O'nun sevgiye ve topluma olan bakış açısından söz ederken bu hususu gözden ırak tutmamak gerekir. Cızirî'nin ifade ettiği aşk ve sevgi, mecazi değil hakikidir. Cızirî'ye göre mecazi aşk, insanı hakiki aşka götürdüğü oranda değerlidir.

Biz bu çalışmamızda sevgiyi ve aşkı ön plana çıkararak Cızirî'nin divanında bireye ve topluma karşı bakış açısı nasıldır, onun insanlara yönelik eleştirileri var mıdır, varsa bu nasıl bir eleştiridir, başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, Cızirî, aşk ve sevgiye bu denli vurgu yapmışken, bireyleri ve toplumu nasıl ve neden eleştirmektedir? vb. soruların cevabını, aramaya çalıştık.¹

* Dr. Öğr. Üyesi Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü e mail: nesimsonmez@gmail.com

¹ Melayê Cızirî'nin divanı birçok defa basılmıştır. Biz bu çalışmamızda T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından 2012 yılında Ankara'da basılan baskıyı esas aldık. Çalışmamızda örnek olarak verilen beyitler bu baskıda geçtiği şekildedir.

Melayê Cızirî'nin Divanında Sosyal Eleştiri

Melayê Cızirî, yaptığı eleştirilerle bireye ve topluma yol göstermeye, kötülükleri engellemeye ve iyilikleri yaygınlaştırmaya çaba göstermiştir. Onun kimlere ve veya hangi şahsî ve insanî özelliklere nasıl eleştiriler yönelttiğini kendi söylediklerinden tespit etmeye çalıştık.

Menfaatperestlik

Manevi anlamda İnsanoğlunun en önemli hastalıklardan birisi de menfaatperestliktir ve bencilliktir. Sözlüklerde menfaatperestlik “Yalnız kendini düşünen, kendi çıkarlarını herkesinkinden üstün tutan, haz ve mutluluklarını hayatın mutlak ilkesi olarak gören, hodbin, hodgâm ve egoist insan” demektir. Başka bir ifadeyle benmerkezci bir hayat tasavvur eden ve “ben tok olduktan sonra bütün insanlar açlıktan ölse bana ne!” zihniyetine sahip olan insana denir.

Menfaatperest insan, paylaşmayı sevmeyen, çıkarı olmadan ilişkide bulunmayan, karşılıksız vermeyen, imkân olduğu halde ihtiyacı olana yardım etmeyen insandır. Menfaatçi insan sahip olduklarıyla gururlanır ve kendi kendine yeteceğini zanneder. Esasında bu, fani olan bir şeye bel bağlamaktır. Çünkü her insanın önünde mutlaka ölüm vardır. İnsanoğlunun elinde bugün için var olan mal, mülk veya önemli makamların yarın elinden gitmeyeceğini kim garanti edebilir? Nice zenginler zamanla fakirliğe düşmediler mi? Nice sapaşğam insanlar zamanla sağlıklarını kaybetmediler mi? Veya birer engelli durumuna düşmediler mi? Zaman içinde nice ünlü devlet başkanları makamlarını kaybedip zavallı durumlara düşmediler mi? Bencil olan bir insan dünyadaki milyonlarca insan içinde hatta bütün canlılar içinde en önemli varlığın kendisi olduğunu düşünür ve öylece de inanır.

Melayê Cızirî, insanları menfaatperestlik ve bencillik hastalığının tuzağına düşmemeleri konusunda uyarmakta, dünya malına aşırı derecede tamah edip dostlarını ve arkadaşlarını unutmamaları gerektiğini vurgulamaktadır.

Beytin Kürtçesi

Bi dînarê dinê zînhar da yarê xwe tu nefroşî

Kesê Yûsuf firotî, wî di 'alem da xesaret kir (Cızirî, 2012, 88)

Beytin Türkçesi

Sakın satma yârini dünyalık bir dinar için

Çünkü büyük bir zarar içindedir Yusuf'u satanlar

Cızirî, bu beyitte uyarıda bulunarak insanların sevdiklerini ve dostlarını üç kurşluk dünya malına ve şahsî çıkarlarına feda etmemeleri gerektiğini, eğer böyle yaparlarsa yaptıkları bu iş neticesinde zarara uğrayacaklarını ifade etmektedir. Kendi fikrini desteklemek için ikinci mısradaki Yusuf (a.s.) 'ın kıssasını hatırlatarak kendisini, Mısır'ın köle pazarlarında şahsî menfaatleri uğruna satanların onu Mısır'da yönetici konumuna geldiğini gördüklerinde yaptıkları bu alışverişten utanç duyduklarını ve pişman olduklarını hatırlatmaktadır.

Melayê Cızirî adeta topluma seslenerek, hiçbir bireyin şahsi çıkarlarını toplumun çıkarlarının önüne koymamasını, toplumun kutsal değerlerini dünya malı uğruna satmamasını tavsiye etmektedir. Tarihte bir takım kişilerin bu hataya düşüklerini ve yaptıkları bu hataları çok ağır bir şekilde ödediklerini hatırlatmaktadır.

Haklının Tarafında Olmamak

Haksıza ve haksızlığa karşı hakkın ve haklının yanında yer almak insan olmanın olmazsa olmaz vasıflarındandır. Konusu ne olursa olsun zalime destek olmak, zulmüne ortaklık etmek vicdan ve insaf sahibi insanların yapacağı bir iş değildir. Zalimlerin gücü, etrafındaki yağcı ve yalaka gürûhundan, çıkar ortaklığı bulunanlardan ve kalabalıkların ürkeklik ve korkaklıklarından kaynaklanmaktadır. Zulme karşı yiğitçe direnenler, yıkılmaz sanılan zulüm kalelerini yıkmışlardır. Çünkü zalimlerin güçleri emanet güctür, menfaate dayalı destekler çekilince birden bire aciz ve zavallı duruma düşmeleri kaçınılmazdır.

Cızirî, aşağıdaki beyitte bir takım insanların haklıların tarafında değil de haksızların tarafında yer aldıklarını, çünkü zalimlerin şerrinden korktukları için onlardan yana saf tuttıklarını söylemektedir. Zalimlerin tarafında yer almanın yanlış bir yol olduğunu, sebep ne olursa olsun haklının yanında yer almak gerektiğini, sonunda muhakkak haklıların galip geleceğini, çünkü iyilik timsali olan Hz. Ali yani Haydar-ı Kerrar'ın doğruların yanında yer aldığını ifade ederek, Allah Teâlâ'nın haklı olanların yardımcısı, haksız olanların ise karşısında olduğu dolayısıyla Allah (c.c.) kimin yanında ise onun galip geleceğini söylemektedir.

Beytin Kürtçesi

Ehlê dunyayê seraser dijminên min bin Mela
Piştemêrê min Eli bit, Heyderê Kerrari bes (Cızirî, 2012, 100)

Beytin Türkçesi

Bütün dünya baştanbaşa bana düşman olsa da Mela
Arkamda Haydar-ı Kerrar bir Ali varsa bana yeter

Aydınları Beğenmemek

Aydın insan; kültürlü, okumuş, görgülü, ileri görüşlü münevver, içinde bulunduğu toplumun meşalesi, rehberi ve yol göstereni, kimseye minneti olmayan, kim-seden korkmayan, herkese eşit ve adil davranan, kendini bilen, nefesine yenilmeyen, araştıran, düşüncelerini özgürce dile getiren, sorgulayan, düşünce derinliği olan, bilimin yol göstericiliğini savunan, baskıcı otoriteler karşısında uyarca ve cesurca karşı durabilen, eleştiriler karşısında hoşgörülü olabilen, etrafını ve çevresini aydınlatabilen insandır. Aydın insan otoriteye kayıtsız şartsız biat etmeyen ve toplumun vicdanı olan bireylerdir. Onlar, sadece kendi adına değil, toplum adına, çağdaş, ilim, bilim, düşünce ve fikir özgürlüğünü, geçmişten çok geleceğe ışık tutan bireylerdir. Aydın kişi kültürel ve bilimsel birikimi olan; aydınlanan aynı zamanda aydınlatan kişidir. Yönetilemez duruma düşmüş toplumların düğümlemiş sorunlarını analiz edip toplumlara çıkış yolları gösteren; kısa dönemde iyi anlaşılmasa da sonradan haklılığı anlaşılan reformist, devrimci insanlardır.

Melayê Cızirî aşağıdaki beyitler de aydınların bu yönünden bahsedip, gerek yöneticilerin ve gerekse halktan bazı dalkavukların aydınları anlamak istemediklerini, onları anlamadan, dinlemeden haksız yere eleştirdiklerinden şikâyet etmekte ve bu tür düşüncelere sahip olanları çok sert bir biçimde eleştirmektedir. Çünkü Cızirî biliyor ki bir toplumda yöneticilerin ve onların dalkavuklarının çürüyen yönlerinin tespit edilmemesi durumunda o toplum bir kısır döngü içine girer ve zamanla yok olmaya yüz tutar. Ona göre toplumun kurtuluşunun aydınların kıymetini bilmenin ve onlara özgür düşünme ve düşündüğünü özgürce ifade etmekten geçtiğini, sabit fikirli olanların, yeni düşünce ve fikirlere karşı duranların merkebi tabiatlı kişiler olduklarını ve gülün kıymetini bilmelerinin mümkün olmadığını şu şekilde ifade etmektedir:

Beytin Kürtçesi

Camid çi kit bi husnê ku wan nezer li xwar e
Xer teb'etên di ebleh, çi nêrgiz û çi kerbeş (Cızirî, 2012, 102)

Beytin Türkçesi

Duygusuz olanlar ne yapsın güzelliği, dün bakışlıdır zaten onlar
Eşek tabiatlı olanlar nergisle dikenli otun farkını ne anlar

Beytin Kürtçesi

Bîzê dikit ji qencan, ji remz û naz û xencan
Qedrê gulan çi zanit, kerbeş divêt kerê reş (Cızirî, 2012, 102)

Beytin Türkçesi

Duygusuzlar kaçmakta güzellerden, gamzelerle cilvelerden
Dikenli ottur siyah eşeğin istediği, ne anlar güllerin kıymetinden

Cızirî, aydınların ürettiği yeni fikirlere karşı çıkanların argümanlarının sahih olmadığını şöyle ifade etmektedir.

Beytin Kürtçesi

Kor e xwe nasipêrit carek bi des[t] delîlan
Ebleh çi ket tewafê nabînitin Berê Reş (Cızirî, 2012, 102)

Beytin Türkçesi

Kördür, bir kez olsun dayandırmaz iddiasını sağlam delile
Ebleh kişi tavafi ne yapsın, görmez ki Hacerü'l-Esved'i

Adaletsizlik

Adalet; doğru, dürüst, dengeli anlamlarına gelen Arapça bir kelime olup; bir toplumda, değerlerin, ilkelerin, ideallerin, erdemlerin cisimlerin somutlaşmış, hayata geçirilmiş olması durumudur. Toplumlarda uyum ve düzenin devamı için adalet olmazsa olmazlardandır. Kişilerin birbirlerinin haklarını çiğnemenin hayatlarını devam ettirmesi ancak adalet ve saygı çerçevesinde olabilir.

Melayê Cızirî'ye göre sosyal hayatta adaletin gerçekleşebilmesi ancak adaletin bütün ayaklarının yerli yerinde oturtulmasıyla olur. Şayet adaletin ayaklarından birisi ya da bir kaçı işlevsiz hale gelmişse bu, o toplumun felaketinin başlangıcı olur. Ona göre toplumda yozlaşan adalet, zaman ve zemine göre verilen kararlar

adaletin tecelli etmesine engel olur. Cızirî'ye göre iddia makamının iddiasını, sanık da savunmasını özgürce yapabilmelidir. Ona göre adil bir yargılama yoksa savunma makamı veya iddia makamı savunmayı ne kadar iyi yaparsa yapsın sonuç değişmez. Çünkü adalet mülkün temelidir. Şayet bir yerde adalet yoksa suçsuz olan ya da haksızlığa uğrayan birey ya da toplum ne kadar bağırp feryat u figan ederse etsin sonuçta değişen bir şey olmaz. Nihayetinde suçsuz olan değil güçlü olan kazanmış olur. Kanunlar ne kadar güzel olursa olsun uygulayıcılar adil olmadıkları müddetçe sonuç değişmez.

Beytin Kürtçesi

Kes bi dadî ku nepirsit gilleh û dad çî ket
Te nebit dadiresek beyhude firyadi çî ket (Cızirî, 2012, 54)

Beytin Türkçesi

Sesimizi duyup cevap veren yoksa salt şikâyet ne yapsın
Yerine ulaşmayan beyhude feryat ne yapsın

Beytin Kürtçesi

Fa'ilek lazim e da fi'l û eser peyda bit
Ger tu heddad nebî kûreyê heddadi çî ket (Cızirî, 2012, 54)

Beytin Türkçesi

Her fiil ve eser bir fail ister elbette
Demirci usta yoksa eğer demirci körüğü ne yapsın

Kötü Niyetli İnsanlar

Melayê Cızirî, aşağıda örnek olarak verdiğimiz beyitte, dar anlamda sevgilisine eleştiri getirirken, aslında geniş anlamda toplumsal bir eleştiri yapmaktadır. Kendisine dost ya da arkadaş dediğin herkesin iyi niyetli olmayabileceklerini, dolayısıyla dikkatli olmak gerektiğini vurgulamaktadır. Toplumda iyi niyetli insanların olabileceği gibi kötü niyetlilerin de olduğu bilinciyle hareket etmek gerekir. Gönül ehli olmayanlara, içlerinde kötülük barındıranlara ve her zaman kendi menfaatlerini ön plana çıkaranlara kıymet verilmemesini tavsiye etmektedir. Çünkü bu türden insanlara bu güne kadar verilen değerlerin boşa gittiğini ve hiçbir fayda getirmediğini, bundan sonra da getirmeyeceğini söylemektedir.

Beytin Kürtçesi

Dil, emanet, da bi naehlan nedî
Lê bi na ehlan me da gewher 'ebes (Cızirî, 2012, 60)

Beytin Türkçesi

Sakın gönlünü kaptırma naehillere
Hak etmeyenlere verdik biz bu cevheri boş yere

Liderlerin Yanlış Davranışları

Lider, yönettiği toplumun amaçlarını geliştirmek maksadıyla, emri altında çalışanları yönlendiren ve onları organize eden kişidir. O, toplumunun hedeflerini belirleyen, insanları bu hedefler doğrultusunda arkasından sürükleyen ve onları etkileyendir. Liderler, yönettikleri toplumla iletişim bağlarını kurdukları sürece o

toplumu yönetebilirler. Onlar, her şeyden önce adil ve ahlaklı olmalıdırlar. Karşılaştıkları sorunlar karşısında soğukkanlılıklarını sürdürmeli ve ona göre hüküm vermelidirler.

Melayê Cızirî, aşağıda örnek olarak verdiğimiz beyitlerde, liderlere nasihatlerde bulunarak onlardan karşılaştıkları problemler karşısında çabuk hiddetlendiklerini, oysa sakın davranmaları gerektiğini, halkın suç ve günahlarının ne olduğu hakkında kesin bilgi sahibi olduktan sonra hükümlerini icra etmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Eğer hata var ise hak edilen cezayı vermelerini aksi takdirde haksızlığa uğrayanın haklarını korumaları gerektiğini vurgulamaktadır.

Beytin Kürtçesi

Xeşmê li feqîran meke zû padîşehê min
Pirsê bike carek li xeta û gunehê min (Cızirî, 2012, 154)

Beytin Türkçesi

Çabuk kızıp hiddetlenme fakirlere sultanım
Bir kez olsun soruver hatamı, günahımı

Beytin Kürtçesi

Teftêşê bi mû mû bike, er em bi xeta î
Hinca neke bêtin ti welatî ti cihê min (Cızirî, 2012, 154)

Beytin Türkçesi

Kontrol et inceden inceye hatam varsa eğer
Koyma beni o zaman bulduğum hiçbir yere

Vefalı Olmamak

Vefa, sözlükte sözünde durmak, sözünü yerine getirmek, sözünü tutmak, borcu ödemek, dostluk ve sevginin gerektirdiği davranışlarda devamlı olmak demektir. Vefalı insan zararına da olsa verdiği sözü tutan, yaptığı sözleşmelere uyan, imza koyarak taraf olduğu antlaşmalara sadık kalandır. Vefalı insan; sevgi ve dostluğu esirgemeyen, zor günlerinde arkadaşlarını ve dostlarını terk etmeyen, onları unutmayan ve onları kandırmayandır.

Melayê Cızirî, şu beyitte, özelde sevgilisinin genlede ise toplumun vefasızlığından şikâyet etmekte, yapılan bu vefasızlığın arkadaşlığa ve dostluğa sığmadığını ifade ederek onların yaptıkları hatadan dönmeleri gerektiğini ifa etmektedir.

Beytin Kürtçesi

Serkeşî şîweê erbabê wefa nîne rihê min
Te ji dil sohtî Mela bes bi Melê ra cefa be (Cızirî, 2012, 158)

Beytin Türkçesi

Serkeşlik etmek, erbab-ı vefanın âdeti değildir canım benim
Yaktın kalbini Mela'nın yeter çektirdiğin Mela'ya cevır u cefa

Kendinden Olanı Beğenmemek

Bugün olduğu gibi dün de doğu toplumu genel itibariyle kendini karşısındaki toplumla karşılaştığında hep bir adım geride görmektedir. Oysaki her toplumun içinde büyük mesafeler kat etmiş ve ilerlemiş bazı gurup ya da bireyler olduğu gibi geri kalmış olanlar da olabilir. Hiçbir toplum için olumlu ya da olumsuz anlamda bir ön kabulde bulunmak doğru değildir.

Aşağıda geçen beyitlerde Mela, toplumun içerisinde bulunan bu ön yargı has-talığında bahsedip onları hataya düşmemeleri konusunda uyarmaktadır. Bilindiği üzere Hafız-ı Şirazi, Melayê Cızirî'den yaklaşık olarak 250 yıl önce vefat etmiş büyük bir edip ve düşünürdür. Edipler, şairler, yazarlar ve halk, onun divanındaki şiirleri okuduklarında mest olurlar. Çünkü onun şiirleri Fars edebiyatı açısından bir zirvedir. Ancak onun zirveye ulaşmış olması, artık onun geçilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Melayê Cızirî, toplumda yerleşen bu önyargıyı eleştirerek kendisinin Hafız-ı Şirazi'den daha güzel şiirler yazdığını ve şiir zevkine varmak isteyenlerin gelip onun şiirlerini okumalarını istemektedir.

Beytin Kürtçesi

Ger lu'lu'ê mensûr-i ji nezmê tu dixwazî

Wer şî'rê Melê bin te bi Şîrazê çi hacet (Cızirî, 2012, 56)

Beytin Türkçesi

Nazmın etrafa saçılmış incilerini görmek dilersen eğer

Gel Mela'nın şiirinde gör onları, Şiraz'a gitmene ne hacet

Melayê Cızirî şöyle sesleniyor: Eğer edebiyatçıysanız, şiirden anlıyorsanız ve şiirin zevkine varmak istiyorsanız buyrunuz geliniz benim şiirlerimi okuyunuz, bu zevki tatmak için Şiraz'a gitmenize gerek yoktur.

Beytin Kürtçesi

Ehsan ji vî sun'ê refî', eşkal û ewda'ên bedî'

Têtin ew ê nûrî wek beqî', bê 'eyb û neqs û rexne da (Cızirî, 2012, 28)

Beytin Türkçesi

Ne ince, ne güzel şekiller ne harika vasıflardır bunlar!

Ayıp ve kusurlardan uzak, nurdan bir rik'a hattı gibidirler

Cızirî yazdığı beyitleri överken; bu dizeler nasıl da ince ve zariftirler, ayıp ve kusurlardan beridirler diye nitelemekte ve bu beyitlerin bir benzeri olmadığını çünkü sevgilinin bu beyitleri okumuş, beğenmiş ve kendi eliyle altına imza atmış olduğunu söylemektedir.

Beytin Kürtçesi

Ehsen ji vî nezmê letîf, çendan subuk werne xefîf

Mehbûb bi destê xwe'y şerîf, neqdê me muhr û sikke da (Cızirî, 2012, 28)

Beytin Türkçesi

Hızlı ve hafifçe gelmiş olsa da yok bu nazımdan daha latifi

Kendi mübarek eliyle mühürleyip tasdik etmiş çünkü sevgili

Beytin Kürtçesi

Ehsen ji vî wed'i Mela eşkal û ewsafên hela

Lew dil bi wan bû muhtela cezbe'w celal e d'sîne da (Cızırî, 2012, 28)

Beytin Türkçesi

Bu nazımdan, bu tatlı şekil ve vasıflardan güzeli var mı Mela

Gönlün onunla müpteladır ki cezbe ve celal göründü sinede

SONUÇ

Molla Ahmed-i Cızırî ya da bilinen ismiyle Melayê Cızırî, kadim Mezopotamya'nın verimli topraklarında yaşayan Kürtlerin bağrından çıkmış bir mütefekkir, filozof, alim, sosyolog, dilci, edip ve şair bir şahsiyettir. O, Cizre nehrinin kenarında oturup suyun şırl şırl akışını dinlerken duygularını şiirle dile getiren bir şairdir. Bugüne kadar Kürtçe olarak yazılmış ilk mürettep divan özelliğine sahip olan eser ona aittir. Bu çalışmamızda yaptığımız araştırmalar neticesinde şu sonuçlara vardık.

1. Melayê Cızırî, büyük bir mütefekkir ve şairdir. O, sadece bir şair değil aynı zamanda bir İslam bilginidir. Yıllarca Cizre'de Medresa Sor (Kırmızı medrese) 'da baş müderrislik yapmış onlarca faki (talebe) yetiştirmiş büyük bir âlimdir.

2. Cızırî, Kürt dili ve edebiyatı açısından paha biçilmez bir yere sahiptir. Çünkü o, Kürt dili ile yazılmış ilk mürettep divanın sahibidir ve bu dilin inceliklerine son derece vakıftır.

3. Melayê Cızırî, divanında ağır bir dil kullanmıştır. O, şiirlerini kaleme alırken Farsça ve Arapçanın tesiri altında kalmıştır. Dolayısıyla divandan azami derecede faydalanabilmek için Farsça ve Arapçaya hâkim olmak ve tasavvuf ilminden de haberdar olmak gerektiği kanaati bizde hâsıl olmuştur.

4. Mela, divanında duygu ve düşüncelerini tasavvufi ve felsefi bir perspektif bakış açısıyla dile getirmiştir.

5. Şair, divanında çok değişik konulara değinmiştir. Araştırma konumuz olan edebi açıdan sosyal eleştiri ile alakalı çok sayıda beyit tespit ettik, ancak bu beyitler ve onların yorumlanması bir tebliğin sınırlarını aştığından ancak onların bir kısmını buraya alabildik. Konu ile alakalı tespit ettiğimiz başlıklardan bazıları şunlardır:

- ✓ Menfaatperestlik
- ✓ Haklının Tarafında Olmamak
- ✓ Aydınları Beğenmemek
- ✓ Adaletsizlik
- ✓ Kötü Niyetli İnsanlar
- ✓ Liderlerin Yanlış Davranışları
- ✓ Vefalı Olmamak
- ✓ Kendinden Olanı Beğenmemek

Sosyal eleştiri açısından Melayê Cızirî'nin aşağıda örnek olarak verdiğimiz beyiti konuyu özetlediği kanaatindeyiz. Cızirî şöyle diyor:

Beytin Kürtçesi

*Xaliba ehlê zemanî me bila ademî yin
Venemayin ji kerê me'y reş û gayê te yî beş*

Beytin Türkçesi

Zamane insanların hepsi beniâdem midir acep?
Farkları yok çünkü siyah eşeğimizle senin seki öküzünden (Cızirî, 2012, 104)

KAYNAKLAR

- Ceziri, Molla Ahmed. *Divan&Diwan*. (Çeviren: Osman Tunç). 1. Baskı. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012.
- Cızirî, Melayê. (Transkripsiyon: Arif Zêrevan). 1. Baskı. Hewlêr: Aras Yayınları, 2007.
- Özervarlı, M. Sait. "Molla Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 241- 243. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Sönmez, Nesim. "Hâfız-ı Şirazi - Melayê Cızirî Karşılaştırması (Aşk, Gül, Bülbül, Rinde, Züht, ve Dini Semboller Açısından)". *Journal of International Social Research*. 8/40 (Oct. 2015): 137-149.
- Şerefkendi, Ebdurrahman (Hêjar). *Dîwanî Arifî Rebbanî Şêx Ehmedî Cızirî Meşhûr be Melayê Cızirî*. 1. Baskı. Tahran: Neşrê Panîz, 2014.
- Turan, Abdalbaki. *Melayê Cızirî Divan ve Şerhi*. 2. Baskı. İstanbul: Nubihar Yayınları, 2012.
- Yöyler, Celalettin. *Şiroveya Diwana Melayê Cızirî*. 1. Baskı. İstanbul: Weşanên Enstituya Kurdî ya Stenbolê, 2006.
- Zıvıngî, Mela Ehmedê. *Gerdeniya Gewherî Şerha Diwana Melayê Cızirî*. (Hazırlayan ve Çeviren: Emin Narozî). 1. Baskı. İstanbul: Avesta Yayınları, 2013.

BİR ELEŞTİRMEN OLARAK CEMİL MERİÇ VE ONUN ELEŞTİRİYE BAKIŞI

Yusuf AYDOĞDU*

GİRİŞ

Eleştiri (tenkit), bir sanat veya düşünce eserinin özüne, yapısına odaklanan onun olumlu ve olumsuz yönlerini, toplumsal düşünce içerisindeki yerini tayin etmeye çalışan, gerektiğinde bunu belge ve örneklerle ispata çalışan bir edebi türdür. Batı edebiyatında belli başlı türlerden birisi olan eleştirinin Türk edebiyatındaki serüveni de Tanzimat'la birlikte başlamıştır. Klasik Türk edebiyatında da eleştiri vardır ve özellikle tezkirelerde çeşitli eleştiri yazılarına rastlanmaktadır ancak belli bir sistematığe oturmuş, günümüzdeki manasıyla anlaşılan bir eleştiri türünden bahsetmek zordur. Bu açıdan Batılı manada eleştiri Tanzimat'la başlamış ve Servet-i Fünûn anlayışı ile birlikte önemli bir gelişme göstermiştir.

Tanzimat'la birlikte eleştirel açıdan ilk ele alınan konu dil meselesidir. Daha sonra edebiyat anlayışları, akımlar almış eleştirel açıdan incelenmiş, Servet-i Fünûn ile birlikte ise edebiyatın hemen hemen her sahasında eleştiri yazıları yazılmıştır.¹

Eleştiri kavramı Batıda aslı Yunanca “kritikos” kelimesinden gelen “critic”le (hükmetme) ifade edilmektedir. Türk edebiyatında ise karşılığı zamanla çeşitli değişikliklere uğramıştır. Tanzimat'ta “muahezename, müdafaa, intikad gibi kavramlar kullanılmış, Servet-i Fünûn'da tenkit kavramı yerleşmiş, Cumhuriyet dönemiyle birlikte ise eleştiri kavramı sıkça kullanılmaya başlanmıştır.

Eleştirinin amacı iyi olanın değerini ortaya koymak ve sanatı ve sanat eserini unutulmaktan kurtarmaktır. Bir sanat eseri ancak eleştirisinin kıymeti kadar yaşayacaktır. Bu bakımdan eleştirmen iyi olanı tespit ederken iyi olmayana fırsat vermemeye çalışır. “Eleştirinin nihai maksadı edebiyat tarihine kalacak eserlerin seçilmesine yardımcı olmaktır ve eleştirmen, eserde bulunduğu-bulmadığı unsurların değerlendirmesini yapmaktan ziyade, ondan aldığı hazzın ilmi ve teknik sebeplerini önce kendine, sonra da okuyucusuna açıklamaya çalışarak edebiyat tarihi adına bir sonuç çıkarmaya savaşıdır.”²

* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, aydogduy0@gmail.com

¹ İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı (Tanzimattan Cumhuriyete 1839-1923)*. 4. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 476.

² M. Kayahan Özgül, “Tenkidi Eleştirmek”, *Hece Dergisi Eleştiri Özel Sayısı*, (Ankara: Yıl:7, Sayı: 77/78/79, Temmuz 2003), 13.

Eleştiride en önemli iş; kültürü, görgüsü ve hoşgörüsü ile eleştirmene düşmektedir. Çünkü o bir hakemdir. Onun sanat eseri hakkındaki kılavuzluğu bir ekolün, siyasal fikrin ve düşüncenin zincirlerine bağlı kalmamalı, değerlendirdiği eserin yazarına karşı hissettikleri tespitlerin önüne geçmemelidir. Eleştirmen kendisini, okurun veya popüler kültürün etkilerinden korumalı, zamanın ve mekânın dışında konumlanmayı bilmelidir. Diğer taraftan eleştirmenin vazgeçilmez, aşılmaz katı duvarları olmamalı ve o, katı ve genellemeci hükümlerden kaçınmalı, irfan ve vicdan dengesini korumaya çalışmalı, değerlendirdiği eserin dışına çok fazla çıkmamalıdır. Tabi şunu da belirtmek gerekir, eleştiri de her geçen gün önemli değişiklikler yaşamakta, farklı eleştiri türleri ve söylemleri gelişmektedir. Geçmişteki bilimsel ve izlenimci eleştiri olarak sınıflandırılan bu tür, günümüzde sadece edebiyatla yetinmeyen, psikolojik, sosyolojik, felsefi ve tarihsel yaklaşım ve anlayışlardan da yararlanan çok yönlü, derinlikli bir türe dönüşmüş ve çeşitlenmiştir.

Bir Eleştirmen Olarak Cemil Meriç

Türk düşünce dünyasının önemli düşünürlerinden birisi olan Cemil Meriç, düşünceden sanata, izmlerden inançlara değin hakikati aramaya koyulmuş, objektif olmayı, bir yere yaslanmamayı kendine şiar edinmiş bir aydındır. Aydındır ancak medeniyeti ile insanı ile barışık bir aydındır. Kendisini halktan ayrı bir yere oturtan seçkin bir bakış değildir bu bakış. “Aydın olmak için önce insan olmak lazım. İnsan mukaddesi olandır. İnsan hırlaşmaz, konuşur, maruz kalmaz, seçer. Aydın, kendi kafasıyla düşünen, kendi gönlüyle hisseden kişi. Aydını yapan: ‘uyanık bir şuur, tetikte bir dikkat ve hakikatin bütününe kucaklamaya çalışan bir tecessüs”³

Meriç, toplumu tanımadan önce kendini tanımaya çalışmış, kendiyi hesaplaşmış bir aydındır.⁴ Bütün ideolojiler, izmler üzerine düşünmüş, onları birçok yönden irdelemiştir. Bu yüzden Meriç’in eleştirel bakışı bir tarafa bağlanacak, bir konuma yerleştirilecek sınırlı bir bakış değildir. “Onun düşüncelerini ele alan birçok isim Meriç’i kendine benzeterek değerlendirmekte, onu belirli bir yere angaje etmeye çalışmakta yahut tam tersi olarak onu melankolik ve Arafta bir düşünür olarak niteleyerek onun sesini müphemleştirmeyi tercih etmektedir”⁵ Oysa Meriç, yeri geldiğinde içinde yaşadığı medeniyetle de yüzleşmiş, yeri geldiğinde her şeyiyle örnek bir medeniyet gibi gösterilen Batı medeniyetinin de eksikliklerini, çıkmazlarını söylemekten çekinmemiş bağımsız bir kutuptur.

Meriç, kendisini “hayatını Türk irfanına adayan, münzevi ve mütecessis bir fikir işçisi”⁶ olarak görmüş ve hayatını bu Türk irfanını ortaya çıkarmaya adanmıştır. Bütün eserlerinde ısrarla üzerinde durduğu esas mesele, Türk aydınının Tanzimat’la

³ Cemil Meriç, *Kırk Ambar I*, 6. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 68.

⁴ Bkz. Ümit Meriç Yaman, *Cemil Meriç*, 1. Baskı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993), 1

⁵ Sinan Köseadağ, “Oryantalizm Ve Oksidentalizm Bağlamında Cemil Meriç”. Doğumunun Yüzüncü Yılında Cemil Meriç Sempozyumu Bildiri Kitabı, (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, No: 36, ISBN: 978-605-4838-16-5, 2016), 44.

⁶ Cemil Meriç, *Jurnal II*, 2. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 191.

birlikte başlayan Batılılaşma hayranlığının eleştirisidir. Sonuç olarak “Meriç’in entelektüel soruşturmasının merkezinde Tanzimat’tan bugüne değin yazgısı ‘aldanmak’ ve ‘aldatmak’ olan Türk aydını vardır”⁷

Bütün hayatı boyunca evrensel, özgün bir sanat ve edebiyat oluşturmanın peşinde koşan Meriç, “diğer yandan başkalaşıma uğrayan, parçalanan, bir türlü rayına oturmayan Türk edebiyatını ve dilini, kendi öz kaynaklarından besleyerek bileşkesini tekrardan sağlamaya çalışan”⁸ bir aydın olarak entelektüel mecrada önemli çok önemli bir çaba içerisine girişmiştir.

Meriç’in eleştirel tavrı nesnel eleştiriye çok yakın değildir. O zaman zaman genelleyci, bazen de sivri, sert bir söylemi de içeren izlenimci eleştiriye benimsemiştir. Her ne kadar kendisi “Benim bütün kuvvetim mümkün olduğu kadar tarafsız oluşumdan geliyor. Yani, hükümlerimi tayin eden ihtiraslarım değil...” dese de onun eserlerindeki eleştirel tavrında kendi duygularını bastıramayan sorumlu bir aydın tavrı görülmektedir. “Görüntüde sataşan, tedirgin eden, rahatsız eden bu diyaloglaşan üslup, aslında hafızasını kaybeden/kaybetmek zorunda kalan nesilleri düşünmeye, gerçeği aramaya dönük derin çağrılar içerir; öneriler sunar; onlara sorumluluk yükler”⁹

Cemil Meriç’e Göre Tenkit ve Ölçütleri:

Cemil Meriç, eleştiri üzerine fazlasıyla eğilmiş, düşünmüş bir aydındır. Öncelikle eleştiri kavramı yerine tenkit kavramını kullandığını belirtmeliyiz. Özellikle *Bu Ülke, Kirk Ambar I-II, Mağaradakiler* adlı eserlerinde bu türün insanlık tarihinden günümüze kadar devam eden gelişim sürecini ele almıştır.

Eleştiri ve Sınırları

Meriç’e göre; eleştiri, edebiyatın köklü ihtiyacını karşılayan bir türdür ve edebiyat var oldukça eleştiri de var olacaktır. Eleştiri, bir insanın bir insanla, daha doğrusu bir çağla diyalogudur. Bu diyalogun dinleyicisi okuyucudur. Tenkitçiyle muhatabı arasında ortak bir değerler levhası yoksa bu diyalog nasıl anlaşılır? Bu değerler levhasını sanatçılar yarattığını ve edebiyat tarihlerinin de tescil ettiğini ifade eder.

⁷ Güney Çeğin ve Mustafa Gültekin, “ Cemil Meriç’in Müstağrib Eleştirisi Bağlamında “Entelektüel”in Yorumu” 1. Baskı (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 432.

⁸ Ferhat Çetinkaya, “Cemil Meriç’in Edebiyat Noktasında Dil Tenkidi”, (Mannheim- Germany: International Journal of Languages’ Education and Teaching, ISSN: 2198 - 4999, Udes 2015 p. 953, 2015), 953.

⁹ Ülkü Eliüz, “Negatif Düşüşten Pozitif Düşüşe Bir Parantez: Cemil Meriç”. Eliüz, Ülkü, “Negatif Düşüşten Pozitif Düşüşe Bir Parantez: Cemil Meriç”. Doğumunun Yüzüncü Yılında Cemil Meriç Sempozyumu Bildiri Kitabı, (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, No: 36, ISBN: 978-605-4838-16-5, 2016), 66.

Eleştirinin bir yanıyla dost bir yanıyla düşman bir tür olduğunu belirten Meriç, onun bütün edebi türlerin tamamlayıcısı, şuuru ve hakemi olarak görür. Bu yüzden ona bir sınır çizmek zordur. Meriç'e göre; sosyoloji için politika, fizyoloji için tıp ne ise, edebiyat tarihi için de eleştiri odur. Yani birincilerin tespit ettiklerini ikinciler uygular. Eleştirinin amacı, insanları ve olayları etkilemektir.

Meriç, eleştiri ile bir kitap haberi yapmayı da ayırmak gerektiğini belirtir. Ona göre; gazete ve dergilerde iç içe olan bu iki türü ayıran en önemli şey şudur: Kitap haberi yapan kişi kitabı tanıtır ve okuru ona yönlendirir ama kitabı tenkit eden eleştirmen kitap hakkında hüküm verir.

Meriç'e göre; tam anlamıyla nesnel bir eleştiriden bahsetmek zordur. Çünkü "her ciddi tenkid, geniş bir objektivite dozuna sübjektivite ekler."¹⁰ Diğer taraftan Meriç'e göre; iyi bir eleştiri yapmak da bir yetenektir. İyi işiten kulak, keskin bir göz gibi eleştiri yapabilmek de belli yetenekler ister. "Böyle bir mevhibe olmadan güzeli sezmek, çirkinden ve kötünden kaçmak, bayağı eserlerin aldatıcı câzibesine kulaklarını kapamak mümkün mü?"¹¹

Eleştirmen, Eleştirmenin Sınırları ve Amacı

Eleştirmenin işi her esere mührünü, mihengini vurmaktır, o eser hakkında hüküm vermektir. Bu açıdan eleştirmen, hem yazara hem de okura yol gösterendir. Meriç, eleştirmenin hiçbir çağda sevilmediğini, fikirlerinden dolayı dışlandığını hatta cezalandırıldığını ifade eder. Eleştirinin her çağda sert tepkilere yol açtığını belirtir. Kimi yakmış tenkidçiyi, kimi taş ocaklarına yollamış. Susturabilmiş mi? Hayır."¹² Eleştirinin çağdan çağa hatta aynı yüzyılda bile farklı algılandığını belirten Meriç'e göre, net sınırları belli olmayan bu türün uygulayıcısının da sınırları yoktur. "Voltaire, oldukça müşfik: 'Tenkidçinin iyisi, hiç bir önyargısı, hiç bir art niyeti olmayan, geniş bilgili, selim zevkli bir san'at adamı.' Nerede bu zümrüd-ü anka? Diderot, daha insafsız: 'Tenkidçi, birkaç zerre altın bulmak için, elindeki sopa ile derelerimizin kumlarını alt üst eden yoksul.' Bir papaz 'Askerlikte lâğımçı neyse, edebiyatta eleştirici o, diyor, ikisinin de işi yıkmak.'¹³

Meriç'e göre; eleştirmen, hem yazarların hem okuyucuların akıl hocasıdır. Eleştirmenin muhatabı yaşayanlar, yani okurdur. Tenkitçi ölümlerden de söz eder ama bunu yaşayanlar yani okur için yapar. Onun görevi çağdaşlarına kılavuzluk etmek, yol göstermektir. Okuru karmaşık kitap dünyasından sağlıklı bir okuma yoluna çeken, ilk ayıklamayı yapan odur.

¹⁰ Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, 12. Baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 70.

¹¹ Meriç, *Mağaradakiler*, 70.

¹² Meriç, *Mağaradakiler*, 68.

¹³ Meriç, *Mağaradakiler*, 68.

Cemil Meriç'e göre eleştirmenin iki vasfı olmalıdır:

Psikolojik yetenek: Kendi içinden çıkmak, yabancı bir düşünceyi kavramak gücü.

Kişiliğini korumak, yâni hem başkası, hem kendisi olabilmek. Başka bir deyişle, yabancı bir düşüncenin bütün kıvrımlarını, bütün dönemeçlerini izlemek kabiliyeti; eserin kaynaklarına inebilen, sınırlarını kucaklayan, değerini kestirebilen bir anlayış.

Eleştirmenin çağından etkilendiğini düşünen Meriç'e göre her çağda başka bir eleştirel bakışla karşılaşmaktayız. Meriç, eskiden daha nesnel bir eleştiri ile karşılaşılırken günümüzde daha çok felsefeye dayanan bir eleştirmenin söz konusu olduğunu ifade eder:

“Geçen asırda ilimciydi daha çok. Yüzyılımızda felsefeye yaslanıyor. Brunetiere, Darwin'in şâkirdi olmaya çağırıyordu tenkidçiyi. Papas Bremond, Eflâ-tun'dan, Schopenhauer'den, Bergson'dan feyz almaya. Marx ile Freud çağdaş düşüncenin iki kutup yıldızı. Elbette ki tenkidçi, zekânın bütün fetihlerinden yararlanacak ama (çoğuna göre) tenkidle felsefe üst üste konmuş iki ayrı dünya”¹⁴

Eleştirmenden beklenen bir esere ve sanatçıya hayranlık değil, onu anlamak ve okuru aydınlatmaktır. Çünkü okur aklın, bilginin, zevk-i selimin sesine muhtaçtır. Yani eleştirmenin amacı okurun zevk-i selimini geliştirmektir. “Bir kelimeyle dürüst ve uyanık tenkidçinin ilk vazifesi, edebiyat cumhuriyetinde inzibatı sağlamaktır. Çağımızın ondan beklediği bir nevi uzmanlık. Her tehlikeyi göze alarak bâzi âşikâr hatâları düzelten, günün şartlanmalarını önleyen bir uzman”¹⁵

Meriç'e göre; eleştirmenin ve eleştirmenin amacı, edebiyat kiliselerinin bilgisizliğine son vermek, önyargıları temizlemektir. Eleştirmen, kendini de, okuyucuyu da şuursuz tutkularından korumalı, zamanın ve mekânın dışında yaşamalıdır. Eleştirmenin de vazgeçilmez prensipleri vardır. Bu prensiplerin başında düşüncede tutarlılık ve eleştiri araçlarında ölçülü olmak gelmektedir.

Meriç'e göre eleştiride esas olan ortak değerlerdir. Eleştirmen, eleştireceği metni bir okur kitlesine sunacağı için bu okur kitlesi ile bir ortaklık oluşturmak zorundadır. Bu ortaklık aynı irfana sahip olmaktan gelir. Meriç'in eleştiri sistemi bilimsel eleştiriden ziyade izlenimci bir eleştiridir. Çoğu zaman belli bir sisteme bağlı kalmaz. Hatta bazen genelleyici, iddialı, radikal söylemler üzerine inşa edilir. Yazın dünyasına girdiği ilk yıllarda sosyalist bir dünya görüşüne yakın bir eleştirel söylem geliştirmiş olsa da o genel hatlarıyla eleştiride mutlak hakikatin peşinde olduğunu belirtir. Her türlü kategorizasyondan uzak duran Meriç'in eleştirel tutumunu da doğrudan bir yere oturtmak zordur.

¹⁴ Meriç, *Mağaradakiler*, 70.

¹⁵ Meriç, *Mağaradakiler*, 70.

SONUÇ

Ele aldığı sorunlarla, hızla değişen Türk kültür ve düşünce dünyasına dair çarpıcı eleştirileri ile Cemil Meriç, Türk düşün dünyasının yirminci yüzyıldaki en özgün ve önemli düşünürlerinden birisidir. Onun sosyolojiden, dine, tarihten kültür ve sanat hayatına dek birçok alana dair yazdıkları, tespitleri her geçen daha da önemli hale gelmekte, özellikle Doğu-Batı arasında bocalayan Türk düşünce dünyasına önemli katkılar sunmaktadır.

Bu çalışmada Meriç'in daha çok eleştiriye bakışı irdelenmiş, onun eleştiri türüne dair yaklaşımı, ne tür bir eleştiriye benimsediği tespit edilmeye çalışılmıştır. Meriç'e göre eleştiri, bir insanın bir insanla, daha doğrusu bir çağla diyalogudur. Bu açıdan sanat var oldukça onun da eleştirisi var olacaktır. Ona göre eleştiri bütün sanatların üstünde bir yerde konumlanmalıdır. Böylece eleştiriye bütün edebi türlerin tamamlayıcısı, şuru ve hakemi olarak görür. Bu yüzden eleştiriye bir sınır çizmenin zor olduğunu belirtir. Meriç'e göre; edebiyat varlığını eleştiriye borçludur ve edebiyatın sağlıklı bir yolda yürümesinin temel koşulu yine sağlıklı bir eleştiriyle mümkündür. Ona göre; sosyoloji için politika, fizyoloji için tıp ne ise, edebiyat tarihi için de eleştiri odur. Yani birincilerin tespit ettiklerini ikinciler uygular.

Eleştirmenin işi her esere mührünü, mihengini vurmaktır, o eser hakkında hüküm vermektir. Bu açıdan eleştirmen, hem yazara hem de okura yol gösterendir. Meriç'e göre; eleştirmen, hem yazarların hem okuyucuların akıl hocasıdır. Eleştirmenin muhatabı yaşayanlar, yani okurdur. Eleştirmen ölümlerden de söz eder ama bunu yaşayanlar yani okur için yapar. Onun görevi çağdaşlarına kılavuzluk etmek, yol göstermektir. Ona göre; okuru karmaşık kitap dünyasından sağlıklı bir okuma yoluna çeken, ilk ayıklamayı yapan yine eleştirmendir. Bu sebeple eleştirmenin hem psikolojik anlamda yetenekli, donanımlı ve aynı zamanda özgün olması gerektiğini belirtir. Diğer taraftan eleştirmenin bir tarafı yoktur. Onun tarafı estetik ölçüdür. Hiçbir eleştirmenin tarafsız olamayacağını bilen Meriç'e göre tarafsız, nesnel bir eleştiri imkânsızdır. Her eleştirmen kendi dünyasından, yeteneklerinden ve seziş gücünden beslenir. Ancak bunu yaparken "zevk-i selim"i yani estetik ölçütleri elden bırakmamalıdır.

Meriç, eleştiriye dair bu tespitleri yapar ancak kendisi de zaman zaman öznel eleştiriye kaymakta ve bir takım düşünce, anlayış ve sanatçılara karşı genelleyici bir söylem içerisine girmektedir. Sivri, acımasız, zaman zaman estetik kaygıyı göz ardı eden bu tavrı çeşitli çevreleri de rahatsız etmiştir.

KAYNAKLAR

- Çeğin&Gültekin, Güney, Mustafa, Cemil Meriç'in Müstağrib Eleştirisi Bağlamında "Entelektüel" in Yorumu. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Çetinkaya, Ferhat, "Cemil Meriç'in Edebiyat Noktasında Dil Tenkidi", International Journal of Languages' Education and Teaching, ISSN: 2198 - 4999, Mannheim- Germany, Udes 2015 p. 953, 2015.
- Eliuz, Ülkü, "Negatif Düşüşten Pozitif Düşüşe Bir Parantez: Cemil Meriç". Doğumunun Yüzüncü Yılında Cemil Meriç Sempozyumu Bildiri Kitabı, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, No: 36, ISBN: 978-605-4838-16-5, 2016.
- Enginün, İnci, *Yeni Türk Edebiyatı (Tanzimattan Cumhuriyete 1839-1923)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- Kösedâğ, Sinan, "Oryantalizm Ve Oksidentalizm Bağlamında Cemil Meriç". Doğumunun Yüzüncü Yılında Cemil Meriç Sempozyumu Bildiri Kitabı, Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, No: 36, ISBN: 978-605-4838-16-5, 2016.
- Meriç, Cemil, *Jurnal II*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Meriç, Cemil, *Kırk Ambar I*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Meriç, Cemil, *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Meriç Yaman, Ümit, *Cemil Meriç*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Öz, Asım, *Cemil Meriç Kitabı* "Bu Ülkeyi Yeniden Düşünmek". İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Özgül, M. Kayahan, "Tenkidi Eleştirmek", Hece Dergisi Eleştiri Özel Sayısı, Yıl:7, Sayı: 77/78/79, Temmuz 2003.
- ÜNAL, Hayriye, "Zevk-i Selim Sahibi ve Coşkun Bir Eleştirmen: Cemil Meriç", Hece Dergisi Cemil Meriç Özel Sayısı, 157, Ocak, 2010.

BEDİÜZZAMAN'IN ESERLERİNDE “BİZ” VE “ÖTEKİ” BAĞLAMINDA ELEŞTİRİ VE MÜSAMAHA OLGUSU

Nevzat EMİNOĞLU*

GİRİŞ

Ülkemizin yetiştirdiği modern dönem ulema ve düşünürlerinden biri olan Bediüzzaman Said-i Nursî 1878 yılında Bitlis ilinin Hizan ilçesine bağlı Nurs köyünde dünyaya geldi. İlk öğrenimine dokuz yaşında köylerine komşu bir belde olan ve oldukça köklü bir medrese geleneğine sahip Tağ'da başladı.¹ Daha sonra bölgenin eğitim kalitesi ile ün yapmış medreselerinin bulunduğu Norşin, Koğak, Doğubayazıt, Bitlis, Siirt gibi merkezlerde önde gelen alim ve müderrislerden ders aldı. Nursî daha çocukluk döneminden başlayarak sorgulayıcı ve yenilikçi bir mantalite ile yoğun bir tahsil devresi yaşadı.² Bu erken yaşlardaki aktif ilmi atmosfer, bilgi birikiminin temel kaynağını teşkil ederken; analitik zekası da onun daha bu yaşlarda “bedii” olarak temayüz etmesini sağladı. Zaten “Bediüzzaman” lakabını da Siirt’li ünlü müderrislerden Molla Fethullah kendisine vermiştir.³

Nursî özelde kendi bölgesinde ve genel anlamda Osmanlı ve tüm İslam coğrafyasında geleneksel eğitim kurumları olan medreselerde okutulan ilimlerin asrın ihtiyacına cevap veremediğini değerlendirir. Osmanlı'nın son dönemlerinde daha çok Arapça ve Cumhuriyet yıllarında ise Türkçe olarak yazdığı eserlerinde modern Avrupa'nın fikri meydan okumalarına karşı İslam düşüncesinin esaslarını işlemektedir. Bu eserlerinde Müslüman toplum ve toplulukların birbiriyle olan ilişkilerine yönelik ilkeleri tespit edip ders verirken, diğer yandan İslam alemi dışındaki gayri Müslimlere, dolayısıyla Avrupa ve dünyadaki diğer din ve inanç mensuplarına karşı yaklaşımın düsturlarını da ortaya koymaktadır.

Nursî'nin eserleri “biz” ve “öteki” anlamında değerlendirmeye değer çok sayıda veri sunmaktadır. Taassup, şiddet, tahammülsüzlük, aşağılık kompleksi, öz güven yitimi gibi birçok psiko-sosyal sorunla yüz yüze olan günümüz dünyası Müslümanları için bu verilerin tenkide tabi tutularak değerlendirilmesi farklı alternatiflere kapı açabilir. Bu çalışmanın amacı Bediüzzaman Said-i Nursî'nin eserlerinde “biz” ve “öteki” bağlamında eleştiri ve müsamaha olgusunu değerlendirmektir.

* Öğr. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü, Muş, Turkey n.eminoglu@alparslan.edu.tr

¹ Hasan Çiçek: “Hizan’ın Kültürel Zenginliğinin Arka Planı”, 1. *Ulusal arası Düünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008), 663.

² Nevzat Eminoglu, *Hizan Beyliği Dönemine Genel Bir Bakış: İlim ve Edebiyat*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, 2016), 67.

³ Bediüzzaman Said-i Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, (İstanbul, Zehra Yayıncılık, 2013), 230.

BİR MODERN DÖNEM ALİMİ OLARAK BEDİÜZZAMAN VE ONUN İLMİ KİŞİLİĞİ

Bediüzzaman, İslam'ın Mezopotamya ve Anadolu coğrafyalarında Kürt ve Türk toplulukları içinde yayılmaya başlaması ile temel eğitim kurumu olarak önemli fonksiyonlar icra eden bölge medreselerinde eğitim aldı.⁴ Diğer İslam coğrafyalarındaki medreselerden farklı olarak Ehl-i Sünnet anlayışına bağlı İtikadi bir İslam mezhebi olan Eşariliği esas alan, ameli mezhep olarak Şafii fıkhını takip eden ve okutulan ders materyalleri içinde önemli oranda Kürtçe kitap bulunan bu medreselerde okutulan muhtelif ilimler, tahsilinin ve ilmi kişiliğinin alt yapısını oluşturdu.⁵

Modern fen ilimlerini daha çok Van ve Bitlis şehir merkezlerinde ilmi faaliyetlerde bulunduğu sırada Osmanlı valilerinin kütüphanelerindeki özel okumaları sonucu tetkik etmiştir.⁶ Devlet adamları onun ününü ve ilmi faaliyetlerini duymaları sonucu onunla dostluk kurmuşlardır. O da resmi zevatla olan bu ilişkisine dayanarak bu kütüphanelerden yararlanma imkanı bulmuştur.

1907 yıllarında Osmanlı'nın başkenti olan İstanbul'a gelerek merkezi Van olacak şekilde kurmayı planladığı, fen ilimleri ile din ilimlerinin beraber okutulacağı ve Türkçe, Arapça ve Kürtçe eğitim vermesi öngörülen büyük bir Darü'l-Fünun yani Üniversite kurmak üzere hükümete bir proje sunar. Osmanlı'nın siyasi çalkantılarla boğuşması ve bu önemli ve geleceği aydınlatma potansiyeline sahip girişimi takdir edecek devlet adamlarının bulunmaması sonucu bu proje hayata geçmez. Bu girişimine olumlu bir cevap alamadığı gibi tımarhaneye ve hapse de atılır.⁷

Buna rağmen boş durmayan Bediüzzaman İstanbul'da o dönemde çıkan Osmanlı ve Kürt gazetelerinde makaleler yazar.⁸ İstanbul'da iken daha çok Arapça olmak üzere birçok ilmi eser telif ederek basımını gerçekleştirir. Birinci dünya savaşı arifesinde memleketine döner. Savaş patlak verince Doğu cephesinde Kürt gönüllü alay kumandanı olarak Ruslara karşı savaşı ve esir düşer. Bu savaşta cephe hatında *İşarat'ül-İ'caz* isimli tefsirini yazar.⁹

Esaret dönüşünden sonra Cumhuriyet'in kurulması ile ilmi ve dini çalışmalarından ötürü Batı Anadolu'ya sürgün edilir. Cumhuriyetin kuruluşundan Demokrat Parti'nin iktidara gelmesine kadar birçok mahkemede yargılanır. Eskişehir, Isparta, Kastamonu, Afyon, Denizli gibi şehirlerde uzun yıllar hapiste kalır. Burada da boş durmaz. Kur'an ayetleri ışığında bilgi asrının gereklerine cevap verecek Risaleler

⁴ Abdurrahman Nursî, *Bediüzzaman'ın Tarihçesi*, İstanbul: Nübihar Yayınları, 2002), 10.

⁵ Abdulkadir Badıllı, *Mufassal Tarihçe-i Hayat*, (İstanbul: Envar Neşriyat, 1999), 46.

⁶ Nursî, *Bediüzzaman'ın Tarihçesi*, 23.

⁷ Adil Yıldırımçakar, Umrek ü Mirazek Bediüzzaman ü Medresetuzzehra/Bir Ömür Ve Bir İdeal Bediüzzaman Ve Medresetü'z-Zehra, (Van: Van Yüzüncüyl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2017), 67.

⁸ Bakınız: Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi, (2008, sayı: 2),.7; Şura-yi Ümmet, (2009, Sayı: 10), 8.

⁹ Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 48.

telif ederek bir iman dersi halkası oluşturur. Daha çok Türkçe ile yazılmış olan bu eserler *Risale-i Nur Külliyyatı* olarak adlandırılmış olup toplam on altı kitaptan oluşmaktadır.¹⁰ İman umdelerini akli ve mantıki delillerle izah ve ispat etme çabasını yansıtan bu eserlerin, gençlere, hanımlara, hastalara, ihtiyarlara, çocuklara vs. toplumun değişik kesimlerine hitap eden özel risaleler halinde yazılmış olanları da bulunmaktadır. Nursî 1960 yılında Urfa’da vefat etti.¹¹

“BİZ” VE “ÖTEKİ” AİDİYETİ VE BEDİÜZZAMAN’IN BU OLGUYA YAKLAŞIMI

İnsanda tezahür eden farklı kimlik kategorileri olan ben, biz, öteki, onlar vb. aidiyetler, din felsefesi olan kelimeler başta olmak üzere, felsefe, psikoloji, sosyoloji gibi birçok beşeri bilimin de ilgi ve araştırma alanı olmuştur. İnsanın kendisini ve kendi dışındaki alemini tanıma, anlama ve anlamlandırma önemli fonksiyonları olan “ben/biz” ve “öteki/onlar” aidiyeti, varlık karşısındaki yaklaşımımızın da ölçütünü oluşturmaktadır.

Kimlik ve aidiyet olgusu birbirinden oldukça farklı ve hatta birçok defa da birbirine zıt yaklaşımların konusu olabilmektedir. Bu da insanı, dünyayı, toplumu ve bir bütün olarak varlığı okuma biçimimizi ortaya koymaktadır. Ben ve öteki ve ya biz ve öteki, varlığın parçalanma anlayışının ve varlıktaki metafizik birliği göz ardı etmenin sonucu olarak, “ben” ve ya “biz” ve “öteki” ve ya “onlar” arasındaki farklılığa işaret eder. Ben/biz ve öteki şeklindeki farklılaşma, ben’in kendi ötekisini ortaya çıkarması yoluyla çatışmanın da kaynağını oluşturabilmektedir.¹² Ben ve biz’in oluşumu, varlığın kendi bilincine varmasıyla mümkündür. İnsan kendi bilincine varabilen bir varlık olarak özgün bir konumdur. Düşünen bir varlık olarak insan akıl sahibi olmasıyla diğer bütün canlılardan özsel olarak farklılık arz eder.¹³

Bediüzzaman’a göre insan kimliğinin esasını oluşturan ve “ene” olarak ta tabir edilen “ben” olgusu kişinin kendisi ile Yaradan arasındaki ilişkiyi anlamak ve diğer varlıklara karşı konumunu bilmek ve belirlemede bir ölçü birimidir.¹⁴ Ben ve ya biz asli olmayıp vehmidir Nursî’ye göre. Çünkü iman nazarında “ben” ve ya “biz” diye sahiplendiğimiz “şey” de mahluktur ve yaratılmış olan insana bir hakikati anlamak üzere emaneten ve ariyeten tevdi edilmiştir. İnsandaki enaniyeti ifade eden ben ve ya biz olgusu, matematik, mühendislik ve ya coğrafya bilimlerinde kullanılan farazi hatlar olan çizimler, şekiller ve semboller gibi, bir durumu ve gerçekliği anlamaya esas olabilen varsayımsal kabullerdir. Bu konuyu Nursî şöyle ifade etmektedir:

¹⁰ Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 561.

¹¹ Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, 566.

¹² Emmanuel Levinas, *Sonsuz Tanıklık*, (Çeviren: Medar Atıcı, Melih Azanan vd.) (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), 115.

¹³ Naci İspir, Gülhanım Küçükalkan, “Ben ve Öteki İlişkinde İnsan ve Diğerleri”, *Atatürk İletişim Dergisi*, 1/5, (Temmuz 2013), 1.

¹⁴ Bediüzzaman Said-i Nursî, *Sözler*, (İstanbul: Zehra Yayınlık, 2010), 669.

“Sâni-i Hakîm, insanın eline, emanet olarak, rububiyetinin, sîfât ve şüûnâtının hakikatlerini gösterecek, tanıttırarak işârat ve nûmuneleri câmi’ bir ene vermiştir; tâ ki o ene bir vahid-i kıyasî olup, evsâf-ı Rububiyet ve şüûnât-ı Ulûhiyet bilinsin. Fakat vahid-i kıyasî, bir mevcud-u hakikî olmak lâzım değil. Belki, hendesedeki farazî hatlar gibi, farz ve tevehhümle bir vahid-ikıyasî teşkil edilebilir; ilim ve tahakkukla hakikî vücudu lâzım değildir.”¹⁵

Varlıktaki metafizik birliği göz ardı etmeden, alemlerle iman eksenli bir nazarla değerlendiren Nursî de “ben” ve “biz” mutlak bir mülkiyeti ifade etmediği gibi “öteki” de kökten bir yabancılaşmaya dayanan bir “diğer” değildir. O bu durumu şöyle açıklar:

“İman, bütün eşya arasında hakikî bir uhuvveti, irtibatı, ittisali ve ittihad rabı-talarını tesis eder. Küfür ise, burudet gibi, bütün eşyayı birbirinden ayrı gösterir ve birbirine ecnebi nazarıyla baktırır. Bunun içindir ki, mü’minin ruhunda adâvet, kin, vahşet yoktur. En büyük bir düşmanıyla bir nevi kardeşliği vardır. Mü’min olan kimse, İmân ve tevhid iktizâsıyla, kâinata bir mehd-i uhuvvet nazarıyla baktığı gibi; bütün mahlûkatı, bilhassa insanları, bilhassa İslâmları birbiriyle bağlayan ip de, ancak uhuvvettir. Çünkü, İmân bütün mü’minleri bir babanın cenah-ı şefkati altında yaşayan kardeşler gibi kardeş addediyor.

Küfür ise, öyle bir burudettir ki, kardeşleri bile kardeşlikten çıkarır. Ve bütün eşya da bir nevi ecnebilik tohumunu ekiyor. Ve herşeyi herşeye düşman yapıyor.”¹⁶

NURSÎ’YE GÖRE “BİZ” VE “ÖTEKİ” BAĞLAMINDA ELEŞTİRİ VE MÜSAMAHA OLGUSU

Nursî’ye Göre Eleştiri ve Eleştirinin Kaynağı

“Tenkit” ve “kritik” sözcükleri ile eş anlamlı olarak da kullanılan “eleştiri” kelimesinin sözlük anlamı, “iyiyi kötüden ayırma, bir eser, kişi ve ya olay hakkında hüküm yürütme, iyi ve ya kötü taraflarını belirtme” şeklinde sözlüklerde yer almaktadır.¹⁷ Bediüzzaman’ın eserlerinde geçen tenkid klasik anlamda eksikleri görme yanı ağır basmakta ise de kendisinin yaptığı eleştiri kategorisinde gerçeği ortaya çıkarma amacı yüklediği ikinci kısmı, iyi yönü ve ya iyiye yönlendirmeyi ifade eden olumlu tenkidi tanımlamaktadır.¹⁸

Eleştirinin kaynağını iki temel dürtüye bağlayan Bediüzzaman bunun ya şefkatten ve ya nefret ve düşmanlıktan kaynaklanabileceğini belirtir. Böylece eleştiriyi ortaya çıkaran saike dikkat çekerek bu konuda sağlıklı bir yaklaşımın çerçevesini çizip ona göre değerlendirmede bulunur. Şöyle der:

¹⁵ Nursî, *Sözler*, 531.

¹⁶ Bediüzzaman Said-i Nursî, *Mesnevi- Nuriye*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2010), 99.

¹⁷ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul Pınar Yayınları, 2012), 1614.

¹⁸ Bediüzzaman Said-i Nursî, *Şualar*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2010), 367- 442-502.

“Tenkidin sâiki, ya nefretin teşeffisidir, veya şefkatin tatminidir. (Dostun veya düşmanın ayıbını görmek gibi.) Sıhhat ve fesada muhtemel bir şeyde kabule temayül ve tercih şefkatten; redde temayül ve tercih-vesvese olmazsa-nefretten geldiğine ayardır. Sâik-i tenkit, aşk-ı hak ve arzu-yu tenzih-i hakikat olmalı. Selef-i Salihînin tenkitleri gibi...”¹⁹

Eleştirinin gerçeği bulma niyet ve amacına dayalı kısmını olumlu ve gerekli gören Nursî, bunun hakikatin araştırılmasında ve bütün yönleri ile ortaya çıkma çabasında önemli bir vesile olduğunu belirtir. Bu anlamda hak ve insaf ölçüleri ile yapılan eleştiri, gerçeği bulmada yardımcı olur ve gerçeğin üzerindeki tozu, pası gidererek onu parlatır. Ancak üstenci ve egoist anlayışı ifade eden gurura dayalı ve hakkı batıl, batılı hak göstermek derecesindeki aldatıcı zeka ürünü olan cerbezeli eleştiriye ise tahripkar, yani olumsuz ve zararlı görür. Şöyle der:

“En müthiş maraz ve musibetimiz, cerbeze ve gurura istinad eden tenkittir. Tenkidi eğer insaf işletirse, hakikati rendeçler. Eğer gurur istihdam etse, tahrip eder, parçalar.”²⁰

Nursî’ye Göre Eleştirel Düşünmenin Yanlıları Minimze Etmedeki Rolü

Bediüzzaman eleştirel düşünmenin insanları yanlışlardan, bağnazca ve körü körüne taklit tehlikelerinden koruyarak gerçeği bulmada üslendiği role, kendisini örnek vererek ve okuyucularına da bunu hatırlatarak dile getirmektedir. 1910 yıllarında doğduğu bölge olan Doğu Anadolu’da Kürt aşiretleri ile gerçekleştirdiği diyaloglar neticesinde kaleme aldığı soru-cevap tarzındaki Münazarat isimli eserinde şöyle der:

“Çok silik söz ticarete geziyor. Hattâ benim sözümü de, ben söylediğim için hüsn-ü zan edip tamamını kabul etmeyiniz. Belki ben de müfsidim. Veya bilmediğim halde ifsad ediyorum. Öyleyse, her söylenen sözün kalbe girmesine yol vermeyiniz. İşte, size söylediğim sözler hayalin elinde kalsın, mihenge vurunuz. Eğer altın çıktıysa kalbde saklayınız. Bakır çıktıysa, çok giybeti üstüne ve bedduayı arkasına takınız, bana reddediniz, gönderiniz.”²¹

Bilgiye ulaşımın oldukça kolaylaştığı bu bilgi ve teknoloji çağında akli delillere, kanıt ve mantıki gerekçelere dayanarak fikir ileri sürme gereğine vurguda bulunur Nursî. Dini düşüncesi ve iman hakikatlerini bu yöntemle ancak bu asrın evladına sunma ve kabul ettirme imkanının elde edilebileceğini belirtir. Bu ise sorgulayıcı bir yaklaşıma ve eleştirel düşünmeye bağlıdır ona göre. Bu sonucun, söz konusu bu realiteyi göz önünde bulundurmakla mümkün olabileceğini ifade eder. Bu konuda şöyle der:

¹⁹ (Bediüzzaman Said-i Nursî, *Asar-i Bediyye, Tuluat*, (İstanbul: Evvar Neşriyat, 2012), 115.

²⁰ Bediüzzaman Said-i Nursî, *Hutbe-i Şamiye*, (İstanbul: Evvar Neşriyat, 2012), 45.

²¹ Bediüzzaman Said-i Nursî, *Munazarat*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2015), 45.

“Vakta ki mazi derelerinde hükümferma olan garaz ve husumet ve meylü't-tefevvuku tevlid eden hissiyat ve müyülât ve kuvvet idi. O zamanın ehlini irşad için iknaiyat-ı hitabiye kâfi idi. Zira hissiyatı okşayan ve müyülâta tesir ettiren, müddeâyı müzeyyene ve şâşaalandırmak veyahut hâile veya kuvve-i belâğatle hayale me'nus kılmak, burhanın yerini tutar idi. Fakat bizi onlara kıyas etmek, hareket-i ric'îye ile o zamanın köşelerine sokmak demektir. Herbir zamanın bir hükmü var. Biz delil isteriz; tasvir-i müddeâ ile aldanmayız. Vakta ki, hâl sahrasında istikbal dağlarına daima yağmur veren hakaik-i hikmetin maden-i tebahhuratı efkâr ve akıl ve hak ve hikmet olduklarından ve yeni tevellüde başlayan meyl-i taharrî-i hakikat ve aşk-ı hak ve menfaat-i umumiyeyi menfaat-i şahsiyeye tercih ve meyl-i insaniyetkârâneyi intaç eyleyen berahin-i katiadan başka isbat-ı müddeâ bir şeyle olmaz. Biz ehl-i haliz, namzed-i istikbaliz. Tasvir ve tezyin-i müddeâ, zihnimizi işbâ' etmiyor. Burhan isteriz”²²

Olumlu eleştirinin kişiyi hata ve yanlıştan alıkoymada ve zarara girmesini önlemede ve ya bunları en aza indirerek yol gösterici ve aydınlatıcı olmada üstlendiği rolü şu şekilde dile getirmektedir: “Benim boynumda veya koyumda bir akrep bulunduğunu biri söylese veya gösterse, ondan darılmak değil, belki memnun olmak lâzım gelir.”²³

Nursî'ye Göre Eleştirinin Biz ve Öteki Boyutu

Biz ve Biz'in Eleştirisi

Bediüzzamanâ göre “biz” kimliği tek bir kimliği ifade etmez. Aksine iç içe geçmiş ve birbiri ile kesişen çoklu bir mahiyet arz eder. Bu, bir bütün olarak tüm kainatla beraber oluşturduğumuz bir “biz”i ifade ettiği gibi dünya, insanlık ailesi, kıta, ülke, ümmet, millet, bölge, şehirden ta en yakın talebelerini kastederek ve “has daire” dediği özel ders halkasına kadar küçülen en dar çevreyi de içine alır.²⁴ Bununla beraber alim vasfından gelen, baskın ve kuşatıcı bir “biz” kimliği olarak “Müslüman” kimliği, Nursî'de daha belirgin ve önceliklidir. Onun “Hakiki milliyetimizin esası, ruhu İslâmiyettir.”²⁵ sözü bunu göstermektedir. Ancak bu onun kendisine ait diğer kimliklerini görmezden gelmesine ve ya inkarına neden olmaz. Bir eserinin önsözünde eserini çoklu bir kimlikle tanıttığı şu tanımı oldukça açıklıdır:

“Şu eserlerden her birisi Kürt olduğu gibi, aynı halde Türk, aynı vakitte Araptır. Güya her bir eser Arap abasını iktisâ ve Türk pantolonu giymiş külahlı bir Kürttür. Böyle acibü'ş-şekil bir telif, telif kanununa muhâlefetle muâheze olunmak gerekir.”²⁶

²² Bediüzzaman Said-i Nursî, Muhakemat, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 47.

²³ Bediüzzaman Said-i Nursî, *Mektubat*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2010), 100.

²⁴ Nursî, *Sözler*, 347.

²⁵ Bediüzzaman Said-i Nursî, *Divan-i Harb-i Örfi*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2010), 10.

²⁶ Bediüzzaman Said-i Nursî, *Münazarat*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2010), 15.

Nursî “biz” kimlikleri içinde üst ve kuşatıcı bir kimlik olarak gördüğü İslam kimliğine mensup Müslümanlar arası eleştirinin mutlak surette şefkat ve lütf ile olmasını benimser. O, “Evet, mümin, kardeşini sever ve sevmeli. Fakat fenalığı için yalnız acır. Tahakkümle değil, belki lütufla ıslahına çalışır.”²⁷ derken, mümine yöneltilen eleştirinin en müşfik ve en pozitif dozunu ortaya koyar.

Müminler arası ilişkilerde eleştirinin bu oldukça damıtılmış boyutunu nazara verirken, eleştirinin tüm kişiliğe değil, eleştiriye konu olan sığta münhasıran yapılmasını vurgular. Aksi taktirde bunun mümine kin ve düşmanlık doğuracak bir zülüm ve haksızlıkla eşdeğerde olacağını belirtir. Müslümanlar arasındaki uhuvvet yani kardeşlik ilkelerinden bahsederken de buna benzer bir yaklaşımı gösteren Nursî şöyle der:

“Ey mü’mine kin ve adâvet besleyen insafsız adam! Nasıl ki, sen bir gemide veya bir hanede bulunsan, seninle beraber dokuz masum ile bir cânî var. O gemiyi gark ve o haneyi ihrak etmeye çalışan bir adamın ne derece zulmettiğini bilirsin. Ve zalimliğini, semâvâta işittirecek derecede bağırarakısın. Hattâ bir tek masum, dokuz cânî olsa, yine o gemi hiçbir kanun-u adaletle batırılmaz. Aynen öyle de, sen, bir hane-i Rabbâniye ve bir sefine-i İlâhiye olan bir mü’minin vücudunda, iman ve İslâmiyet ve komşuluk gibi, dokuz değil, belki yirmi sıfat-ı mâsume varken, sana muzır olan ve hoşuna gitmeyen bir cânî sıfatı yüzünden ona kin ve adâvet bağlamakla o hane-i mâneviye-i vücudun mânen gark ve ihrakına, tahrip ve batmasına teşebbüs veya arzu etmen, onun gibi şeni ve gaddar bir zulümdür.”²⁸

Nursî, bir kişinin kötü bir sıfatı yüzünden onun diğer masum sıfatlarını da hedef almayı zulüm olarak nitelendirir. Bununla da kalmayıp bir çirkin sıfatı yüzünden kişinin akrabasına, taallukatına, aşiretine, şehrine, milletine vs. ye de o düşmanlığını teşmil etmeyi, Kur’an’ın adalet ilkesine muhalif, şeni ve canavarca bir zulüm örneği olarak ifade eder. O bu konuyu şöyle dile getirmektedir:

“Adalet-i mahzâyı ifade eden “Hiç bir günahkar (ve suçlu) bir başka günahkârın günahını yüklenemez.”²⁹ sırrına göre, bir mü’minde bulunan cânî bir sıfat yüzünden, sair mâsum sıfatlarını mahkûm etmek hükmünde olan adâvet ve kin bağlamak, ne derece hadsiz bir zulüm olduğunu; ve bhusus bir mü’minin fena bir sıfatından darılıp, kûsüp, o mü’minin akrabasına adâvetini teşmil etmek, “Şüphesiz insan çok zalimdir”³⁰ sığa-i mübalâğa ile gayet azîm bir zulüm ettiğini, hakikat ve şeriat ve hikmet-i İslâmiye sana ihtar ettiği halde, nasıl kendini haklı bulursun, “Benim hakkım var” dersin? Hakikat nazarında sebep-i adâvet ve şer olan fenalıklar, şer ve toprak gibi kesiftir; başkasına sırayet ve in’ikâs etmemek gerektir. Başkası ondan ders alıp şer işlese, o başka meseledir. Muhabbetin esbabı olan iyilikler,

²⁷ Nursî, *Mektubat*, 217.

²⁸ Nursî, *Mektubat*, 337.

²⁹ Kur’an, Fatır: 18.

³⁰ Kur’an, İbrahim: 34.

muhabbet gibi nurdur; sirayet ve in'ikâs etmek, şe'ni'dir. Ve ondandır ki, “Dostun dostu dosttur” sözü durub-u emsal sırasına geçmiştir. Hem onun içindir ki, “Bir göz hatırı için çok gözler sevilir” sözü umumun lisanında gezer. İşte ey insafsız adam! Hakikat böyle gördüğü halde, sevmediğin bir adamın sevimli, mâsum bir kardeşine ve taallukatına adâvet etmek ne kadar hilâf-ı hakikat olduğunu, hakikatbîn isen anlarsın.”³¹

Nursî, Müslümanlar arasındaki müspet anlamdaki fikri farklılıkları ve değişik görüş ve düşüncelerin yarışmasını ve bunların birbiriyle olan münazarasını gerçeklerin ortaya çıkmasına vesile olabileceğini belirtir.³² O, mezhep, meşrep, cemaat, cemiyet, ekol, mektep v.s. farklılıkları normal görür ve bunun hayatın ve insan fitratının zenginliğinin ve çeşitliliğinin bir gereği olarak değerlendirir. Osmanlının ikinci Meşrutiyet döneminde Volkan Gazetesinde çıkan bir makalesinde şöyle der: “Mesalikte ve meşreplerde ittihad mümkün olmadığı gibi caiz de değildir.”³³

Ancak Nursî meslekler, mezhepler arası ilişkilerde eleştirinin parametrelerini vererek Müslümanlar arasındaki bu gibi zorunlu ve gerekli ayrılıkların gayriliklere dönüşmemesi için belli başlı ilkeler önerir. Şöyle ki:

“1. Müsbet hareket etmektir ki, yani, kendi mesleğinin muhabbetiyle hareket etmek. Başka mesleklerin adâveti ve başkalarının tenkisi, onun fikrine ve ilmine müdahale etmesin, onlarla meşgul olmasın.

2. Belki, daire-i İslâmiyet içinde, hangi meşrepte olursa olsun, medar-ı muhabbet ve uhuvvet ve ittifak olacak çok rabita-i vahdet bulunduğunu düşünüp ittifak ederek,

3. Ve haklı her meslek sahibinin, başkasının mesleğine ilişmemek cihetinde hakkı ise, “Mesleğim haktır,” yahut “daha güzeldir” diyebilir. Yoksa, başkasının mesleğinin haksızlığını veya çirkinliğini ima eden “Hak yalnız benim mesleğimdir” veyahut “Güzel benim meşrebimdir” diyemez olan insaf düsturunu rehber etmek.”³⁴

Bediüzzaman'a Göre Eleştiride Öteki

Nursî, Müslüman'ı kin ve düşmanlığın hedefi yapma anlamındaki olumsuz eleştirinin nesnesi olarak görmediği gibi, gayr-i Müslim'i de, yani Müslüman olmayanı da kin ve düşmanlığın hedefi olarak görmez. O, mutlak bir “öteki” olarak görmediği “gayr-i Müslim'i” de toptan ret etmez. Bilakis eleştiride tüm kişiliğini olumsuzlama ve ya tüm sıfatları ile mahkum etmek yerine, bunu söz konusu kişinin olumsuz olan sıfatlarına hasretmeyi önerir. Bu ölçütü ortaya koyup insana yaklaşırken mümin - münkir ayırımı yapmaz. Nursî “Her bir Müslümanın her bir sıfatı

³¹ Nursî, *Mektubat*, 375.

³² Nursî, *Mektubat*, 231.

³³ Said-i Kürdî, “Reddül-Evham”, *Volkan Ceridesi*, (18 Mart 1909), 5/90, 11.

³⁴ Nursî, *Mektubat*, 126.

Müslüman olması lâzım olmadığı gibi, her bir kâfirin dahi bütün sıfat ve san'atları kâfir olmak lâzım gelmez."³⁵ derken aynı ölçüyü nazara verir. Bu bakış açısı ve değerlendirmeye ölçütüyle insanın şahsı değil kötü sıfatları ötekileştirilmiş oluyor.

Osmanlı'nın son döneminde Kürt aşiretleri içinde gezerek istibdada karşı Meşrutiyeti savunup onların sorularını cevaplarken "Bir kısım Jön Türk der: "Demeyiniz Hıristiyanlara hey kâfir! Zira ehl-i kitaptırlar. Neden kâfir olana kâfir demeyeceğiz? " şeklindeki bir soruya konumuz için de açıklayıcı olan şu cevabı verir:

" Kör adama, hey kör demediğiniz gibi... Çünkü eziyettir. Eziyetten nehîy var. "Kim bir zımmî olan birine eziyet ederse ben onun hasmıyım"³⁶. Saniyen: Kâfirin iki mânâsı vardır: Birisi ve en mütebadiri: Dinsiz ve münkir-i Sâni demektir. Şu mânâ ile ehl-i kitaba ıtlak etmeye hakkımız yoktur. İkincisi: Peygamberimizi ve İslâmiyeti münkir demektir. Şu mânâ ile onlara ıtlak etmek hakkımızdır. Onlar dahi razıdırlar. Lâkin örfen evvelki mânânın tebedüründen, bir kelime-i tahkir ve eziyet olmuştur."³⁷

Nursî'ye Göre Müsamaha Olgusu ve ya "Öteki" nin Değeri

Sözlük anlamı, kolaylık göstermek, yumuşak davranmak, hatayı görmezlikten gelmek olan "müsamaha"³⁸ olgusunu, şahsi ve toplumsal hayatın kolaylaştırıcı bir amili olarak nazara veren Bediüzzaman, Sadi Şirazi'nin bu konudaki şu sözlerini naklederek der:

"İşte, hayat-ı şahsiyece bu derece muzır olan adâvete ve fikr-i intikama, eğer şahsını seversen yol verme ki kalbine girsin. Eğer kalbine girmişse, onun sözünü dinleme. Bak, hakikatbîn olan Hafız-ı Şirazi'yi dinle: "Dünya öyle bir metâ değil ki nizâa değsin." Çünkü, fâni ve geçici olduğundan kıymetsizdir. Koca dünya böyle ise, dünyanın cüz'î işleri ne kadar ehemmiyetsiz olduğunu anlarsın. Hem demiş: "İki cihanın rahat ve selâmetini iki harf tefsir eder, kazandırır: dostlarına karşı mürüvvetkârâne muâşeret ve düşmanlarına sulhkârâne muamele etmektir."

Nürsî'ye göre müsamaha insan ortak paydasıyla "öteki" ile kurulan ve diğer-kamlık- empati esası üzerine kurulan insani ilişkidir. Ötekine verilen değerinde göstergesidir. Zaten insan ne kadar kadirşinaslık gösterse, kendisi ve kendisinin temsil ettiği inanç, kültür, medeniyet v.s. olgular da o oranda değer görür.

Kur'an'dan dersler olarak nitelendirdiği eserlerinde asli muhatap olarak insana seslenen Nursî, insanın hakikati arayış serüvenini şu veciz ve müsamahalı yaklaşımla değerlendirir:

³⁵ Nursî, *Münazarat*, 331.

³⁶ El Münavi, *Feyz'ül-Kadir*, 6:9, Hadis No: 8270, 20.

³⁷ Nursî, *Münazarat*, 56.

³⁸ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, "Müsamaha" maddesi, 32, (İstanbul: 2015), 71-73.

"İnsan fitraten mükerrem olduğundan, hakkı arıyor. Bazan bâtil eline gelir; hak zannederek koynunda saklar. Hakikati kazarken, ihtiyarsız, dalâlet başına düşer; hakikat zannederek kafasına giydiriyor."³⁹

Müsamahayı tebliğ metodunun esası olarak gören Nursî günümüz dünyasında İslam'ı dış dünyaya tanıtmanın ve sevdirmenin en etkili yolu olarak muhabbeti, iknayı, nezaketi, kavlı-ı leyini ve İslam ahlakını fiilen göstermeği salık verir. Bu konuda şu tespiti yapar:

"Herbir mü'min ilâ-yı kelimetullah ile mükelleftir. Bu zamanda en büyük sebebi maddeten terakki etmektir. Zira, ecebiler fûnun ve sanayi silâhiyla bizi istibdad-ı mânevîleri altında eziyorlar. Biz de, fen ve san'at silâhiyla ilâ-yı kelimetullahın en müthiş düşmanı olan cehil ve fakr ve ihtilâf-ı efkârâ cihad edeceğiz. Amma cihad-ı hariciyi şeriat-ı garrânın berahin-i kâtiasının elmas kılınçlarına havale edeceğiz. Zira medenilere galebe çalmak ikna iledir, söz anlamayan vahşiler gibi icbar ile değildir. Biz muhabbet fedaileriyiz; husumete vaktimiz yoktur."⁴⁰

SONUÇ

Bediüzzaman Said-i Nursî ülkemizin yetiştirdiği modern dönem ulema ve düşünürlerinden biridir. Nursî doğduğu bölgede daha çocukluk döneminden başlayarak sorgulayıcı ve yenilikçi bir mantalite ile yoğun bir tahsil devresi yaşıyor. Osmanlının son dönemlerinde daha çok Arapça ve Cumhuriyet yıllarında ise Türkçe olarak yazdığı eserlerinde modern Avrupa'nın fikri meydan okumalarına karşı İslam düşüncesinin esaslarını işlemektedir.

Ben ve ya biz kimliği asli olmayıp vehmidir Nursî'ye göre. Çünkü iman nazarında "ben" ve ya "biz" diye sahiplendiğimiz "şey" de mahluktur ve yaratılmış olan insana bir hakikati anlamak üzere emaneten ve ariyeten tevdi edilmiştir. Varlıktaki metafizik birliği göz ardı etmeden, alemi iman eksenli bir nazarla değerlendiren Nursî de "ben" ve "biz" mutlak bir mülkiyeti ifade etmediği gibi "öteki" de kökten bir yabancılaşmaya dayanan bir "diğer" değildir.

Nürsî'de en kuşatıcı ve üst kimlik olarak görülen "biz" olgusu olan İslam toplumunun ve bu toplumun fertleri olan Müslümanların eksiklik ve yanlışlarının tahakkümle değil, bilakis lütuf ile ıslahına çalışılmasını önerir. Bu konuda eleştirinin şefkate dayalı olumlu yaklaşımını esas alır.

Nursî, Müslümanlar arasında müspet anlamdaki fikri farklılıkları ve değişik görüş ve düşüncelerin yarışmasını, bunların birbiriyle olan münazarasını ve birbirlerini olumlu eleştiriye tabi tutmalarını, gerçeklerin ortaya çıkmasına vesile olabilmesi yönüyle olumlu görür. O, mezhep, meşrep, cemaat, cemiyet, ekol v.s. farklılıkları normal görerek, bunu hayatın ve insan fitratının zenginliğinin ve çeşitliliğinin bir gereği olarak değerlendirir. Ancak Müslümanlar arasında farklı anlayış mensup-

³⁹ Nursî, *Mektubat*, 567.

⁴⁰ Bediüzzaman, *Dini Ceride* 70/26 (Şubat 1324 Mart 1909), 10.

larının birbirlerini eleştirirken “biz” ve “öteki” anlamında şu ilkesel yaklaşımı göstermelerini vurgular. Yani “mesleğim, mezhebim, ekolum ehaktır, en haklı olandır, en güzeldir” denebilir. Ancak “hak ve ya güzel sadece benimdir” diyemez. Çünkü bu ikinci yaklaşımda “öteki”yi mahkum ve tekfir etmek anlamı çıkar. Bu ise toplumda kin ve düşmanlığı besleyen bir yaklaşımdır.

Nursî, Müslüman’ı kin ve düşmanlığın hedefi yapma anlamındaki olumsuz eleştirinin nesnesi olarak görmediği gibi, gayr-i Müslim’i de, yani Müslüman olmayanı da kin ve düşmanlığın hedefi olarak görmez. O, mutlak bir “öteki” olarak görmediği “gayr-i Müslim’i” de toptan ret etmez. Bilakis eleştiride tüm kişiliğini olumsuzlama ve ya tüm sıfatları ile mahkum etmek yerine, bunu söz konusu kişinin olumsuz olan sıfatlarına hasretmeyi önerir. Bu ölçütü ortaya koyup insana yaklaşırken mümin - münkir ayırımı yapmaz. Nursî “Her bir Müslüman’ın her bir sıfatı Müslüman olması lâzım olmadığı gibi, her bir kâfirin dahi bütün sıfat ve sanatları kâfir olmak lâzım gelmez.” derken aynı ölçüyü nazara verir. Bu bakış açısı ve değerlendirmeye ölçütüyle insanın şahsı değil kötü sıfatları ötekileştirilmiş oluyor.

Nursî’ye göre müsamaha insan ortak paydasıyla “öteki” ile kurulan ve diğer-kamlik- empati esaslı üzerine kurulan insani ilişkidir. Ötekine verilen değer de göstergesidir.

İnsanın fitraten mükerrer olması ve hakkı arama meyline sahip bir fitrat taşıması, peşin rezervlerden arındırılmış bir yaklaşım ve müsamahaya dayalı bir ilişkinin gereğine işaret etmektedir ona göre. Bu ise eserleri ile altyapısını hazırlama çabasında olduğu ve Van’da kurmak istediği üniversite projesi ile bilfiil teşebbüsünde bulunduğu önemli bir gaye-i hayali olan doğduğu bölgenin maddi ve manevi gelişmesi ve birliğinin oluşması, alem-i İslam’da kardeşliğin tesisi ve dünyada sulhu umuminin gerçekleşmesinin temel taşıdır.

KAYNAKLAR

- Badilli, Abdulkadir, *Mufassal Tarihçe-i Hayat*, İstanbul: Envar Neşriyat,1999
- Çiçek, Hasan: “Hizan’ın Kültürel Zenginliğinin Arka Planı”, 1. *Uluslar arası Dünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2008.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Eminoğlu Nevzat, *Hizan Beyliği Dönemine Genel Bir Bakış: İlim ve Edebiyat*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, 2016.
- El Münavi, *Feyz’ül-Kadir*, 6:9, Hadis No:8270.
- İspir, Naci, Gülhanım Küçükalkın, “Ben ve Öteki İlişkisinde İnsan ve Diğerleri”, *Atatürk İletişim Dergisi*, 2/5, (Temmuz 2013), 1.
- Kürdî, Bediüzzaman, *Dini Ceride*, no. 70 26 (Şubat 1324 Mart 1909), 10
- Levinas, Emmanuel, *Sonsuza Tanıklık*, (Çeviren: Medar Atıcı, Melih Azanan vd.) İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Nursî, Abdurrahman, *Bediüzzaman’ın Tarihçesi*, İstanbul: Nübihar Yayınları, 2002.

- Nursî, Bediüzzaman Said, *Tarihçe-i Hayat*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2010.
- Nursî, Bediüzzaman Said,, *Şualar*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2010.
- Nursî, Bediüzzaman Said, *Mesnevi-i Nuriye*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2010.
- Nursî, Bediüzzaman Said, *Münazarat*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2010), 15.
- Nursî, Bediüzzaman Said, *Divan-i Harb-i Örfi*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2010), 10.
- Nursî, Bediüzzaman Said, *Hutbe-i Şamiye*, (İstanbul: Evvar Neşriyat, 2012), 45.
- Nursî, Bediüzzaman Said, *Muhakemat*, (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2013), 47.
- Nursî, Bediüzzaman Said, *Sözler*, İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2010.
- Nursî, Bediüzzaman Said, *Asar-i Bediyye, Tuluat*, İstanbul: Evvar Neşriyat, 2012.
- Said-i Kürdî, “Reddü'l-Evham”, *Volkan Ceridesi*, 5/90, (18 Mart 1909), 11.
- Said-i Kürdî, “Bediüzzaman'ın Nesayihî/Ey Geli Kurdan!” *Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi*, 1/1, (4 Aralık 2008), 7.
- Said-i Kürdî, “Şeriat-i Garra”, *Şura-yi Ümmet Gazetesi*, 9/46, (Kasım 1908), 7.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, “Müsamaha” maddesi, 32, (İstanbul: 2015), 71-73.
- Yıldırımçakar, Adil, *Umrek ü Mirazek Bediüzzaman ü Medresetuzzehra/Bir Ömür Ve Bir İdeal Bediüzzaman Ve Medresetü'z-Zehra*, Van: Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

THE PSYCHOSOCIAL ARCHEOLOGY OF CONCEPT OF FUNDAMENTALISM

Ali BALTACI*

Introduction

Fundamentalism, a concept of Western origin, initially evaluated in a theological context. The concept used as a general expression of the religious discourse, which emphasized that the Bible not taken into account the principles of Christianity, which replaced by people and the number of the Bible changed.¹ At the beginning of the twentieth century, the meaning of the definition, which emphasized Christianity, began to change; the concept used to preserve the originality of other religious and spiritual orientations. At the end of the twentieth century, the concept of fundamentalism, which distinguished itself from its theological context, evolved into a political, political and sociological debate.² Today, even though it corresponds to different meanings, fundamentalism used in an integrated manner with the concept of religious or ideological fanaticism in the form of dogmatically believing and believing in the reality that it believes and believes without questioning any ideology, religion or thought.³ Twenty-in-first century's first decade of Al-Qaeda and the Taliban regime, the US, Spain, lots of irregularity in countries such as England and Turkey September 11 attacks, the concept of fundamentalism, in particular, has turned into a form that defines radical Islam in Western literature. Today, the word fundamentalist evokes, in the West, Islamists who have a bearded or black background, a "non-modern" lifestyle in the Western sense, rather than Christian, Jewish or Buddhist with Islamophobic tendencies.⁴ This situation, which is located between East and West and is subject to different cultural transitions in Turkey.

* Dr. Öğretim Üyesi, Assistant Professor, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religion Sciences, Muş, Turkey, a.baltaci@alparslan.edu.tr, ORCID orcid.org/0000-0003-2550-8698

¹ George M. Marsden, *Fundamentalism and American culture* (Oxford University Press, 2006).

² Bob Altemeyer - Bruce Hunsberger, "Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice", *The international journal for the psychology of religion* 2/2 (1992): 113-133.

³ James Barr, *Fundamentalism* (Wipf and Stock Publishers, 2018).

⁴ Michigan Joel A. Carpenter Provost Calvin, *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism: The Reawakening of American Fundamentalism* (Oxford University Press, USA, 1997).

This study focuses on the psychosocial origins and psychological dynamics of the concept for a broader discussion of fundamentalism. In this study, fundamentalism; a religion, ideology, leader or dogmatic idea, to associate it with the identity of the self, devotion to him and outside of this belief to be subjugated to the need to force it to be conceptualized in both methods, including violence. In addition, the universal nature of the concept will discuss by examining the psychological and sociological origins of fundamentalism, which emphasize individual and group processes.

Concept of Fundamentalism

Although the word in fundamentalism derived from the Latin word “fundus”, refers to the base, commodity or land part, it now used in terms of the base part or infrastructure of a building.⁵ The concept has changed over time and has essentially become a socio-political point by breaking away from the meanings within the theology. However, the theological context keeps up-to-date.⁶ At this point, the term of fundamentalism is used to refer to the basic principles of any religion, or to leave no door open to any interpretation, and to be strictly attached to the original sources of religion and to accept no interpretations or texts as binding. Today, in almost every religion and belief there are people (fundamentalist) who do not accept any judgment or interpretation other than the sacred text, who claim that religion is all contained in the sacred text.⁷ The fundamentalist characterization, however, does not correspond to a negative outlook or attitude towards those who have such ideas. For example, a Muslim who does not accept any text other than the Qur’an and even the interpretation of the Qur’an is the theological fundamentalist, but the term of fundamentalist, which is a social science, which is used in this sense in theology, merely expresses a person’s understanding and a quality of his/her faith. Apart from that, it does not express the stance of theology against that person.⁸

Fundamentalism is the acceptance of the principles determined by a transcendent authority, regardless of the content and without rejected. It also considered the concept of what others think is right for him/herself so that the attitude of imposing certain truths on others is also considered. The concept, which has undergone a sociological transformation over time, a complete surrender without question and criticism against a philosophical, political, ideological view or scientific claim. To advocate for an opinion or attitude to apply

⁵ Altemeyer - Hunsberger, “Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice”.

⁶ Mark Taylor Dalhouse, *An Island in the Lake of Fire: Bob Jones University, Fundamentalism, and the Separatist Movement* (University of Georgia Press, 2012).

⁷ Robert G. King - Ross Levine, “Capital fundamentalism, economic development, and economic growth”, *Carnegie-Rochester Conference Series on Public Policy* (Elsevier, 1994), 40: 259-292.

⁸ Calvin, *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism: The Reawakening of American Fundamentalism*.

even violence, and defending an opinion or attitude that adopted without discussed; it has a very complex nature that includes definitions such as blindness.⁹

The word, fundamentalism translated into Turkish as radicalism. This usage, however, corresponds to the first (theological) uses of the concept. On the other hand, fundamentalism differentiated from its first meaning and gained a very complex structure. In this respect, the concept has begun to use in a wider sense such as extremism, exclusion, opposition, and dogmatism, which seen in all kinds of fanaticism. In this case, the term fundamentalism can consider more accurate until a more appropriate Turkish equivalent found. In this study, the word of fundamentalism will use instead of radicalism that is wrong or radicalism meaning it extremism, exclusion, opposition and dogmatism de that can see in all kinds of fanaticism.¹⁰

Psychosocial Foundations of Fundamentalism

Fundamentalism is not only a theological, political or sociological concept. At the same time, a phenomenon that concerns human as well as psychological context. It is important for Durkheim to be able to explain social phenomena only by other social phenomena, although it is important for the superficial analysis of social phenomena, and it is important to establish foundations from different sciences for the phenomena that concern different disciplines.¹¹ For this reason, a current phenomenon such as fundamentalism should consider as a theological and sociological as well as psychological. Although there are many theoretical explanations of fundamentalism, the fact that the fundamentalists, whose details will discuss in the following section, have similar attitudes and behavioral patterns, necessitates a psychological perspective.¹²

Defining fundamentalism in a group with very strict rules, at the cost of changing personality or forgetting a part of the self. Summers (2006), who defines itself as internalizing a group's values without questioning itself in order to feel secure against the uncertainties in life, dissolves its self as a coping mechanism within the principles and values of the group as a coping mechanism. In addition, he adopts a strict and unchangeable dogma culture, and the exclusion, alienation, and demonization of those who do not like him should deal with the notion of

⁹ John D. Norton, "Do the causal principles of modern physics contradict causal anti-fundamentalism?", 2006; Frank Summers, "Fundamentalism, psychoanalysis, and psychoanalytic theories", *The Psychoanalytic Review* 93/2 (2006): 329-352.

¹⁰ Elisabeth Rohr, "Terror, fundamentalism, and male adolescence", *Psychoanalytic Psychotherapy* 31/4 (2017): 343-354; Marsden, *Fundamentalism and American culture*.

¹¹ Charles B. Strozier, *Apocalypse: On the psychology of fundamentalism in America* (Wipf and Stock Publishers, 2002).

¹² Lesley Murdin, "Fundamentalism and the superego", *Dissecting the Superego: Moralities Under the Psychoanalytic Microscope*, 2018, 88.

fundamentalism.¹³ When fundamentalism evaluated as a process of self-break, it said that the following psychosocial cases are common among the groups involved in this type of organization:

Fundamentalist groups accept the various principles, rules, and norms on which they base their existence, and prohibit their interpretation, criticism or alteration,

They attach great importance to the preservation of the original conditions of the principles and rules they believe,

Although they are opposed to comment and criticism, they may also have some attitudes that may be considered as interpreting and criticism counterparts,

Believe that the basic principles and rules they believe are absolute and invariably true,

An absolutist mindset is the most prominent feature in the psychology of fundamentalism. In this way, they divide themselves and the world by_all or nothing or black and white way of thinking.

Since it believed that the principles and rules of fundamentalism are immutable and absolute, it thought that the reasoning processes of human beings completed with the formation of these absolute principles and that these principles cannot modernized or adapted to the time. Modernity or the present perceived only as a tendency to disrupt the absoluteness of these principles. Therefore, it is necessary to close the doors to change, to modernize, to renew and to keep up with the era and to fight against these disturbing elements. In this respect, fundamentalism is essentially against modernism, enlightenment, critical thinking and change.¹⁴

The most important psychological reason for the fundamentalist to perceive the world as black or white in an absolute and strict manner is that the individual cannot distinguish himself/herself from the other in the development process and has not established his/her individual boundary. As individuals develop their self, they initially perceive their own self as integrated with their mothers and enter into a strong sense of perception and imagination that everything in the environment can control their mothers and thus themselves. This narcissistic approach makes it possible to cope with the primitive anxieties of infancy.¹⁵ In order for this process completed positively, her mother should not destroy this

¹³ Summers, "Fundamentalism, psychoanalysis, and psychoanalytic theories".

¹⁴ Peter C. Hill - William Paul Williamson, *The psychology of religious fundamentalism* (Guilford Press, 2005).

¹⁵ Sara Savage, "Four lessons from the study of fundamentalism and psychology of religion", *Journal of Strategic Security* 4/4 (2011): 131-150; Norton, "Do the causal principles of modern physics contradict causal anti-fundamentalism?"

powerful perception traumatically, and the baby should only experience minor deprivations. The mother's good care for the baby helps the gentle perception of the baby to come smoothly and helps the mother to leave healthy. The separation of the baby from the mother is the first stage of consistent and strong personality development. In other cases, the baby cannot complete the separation-individuation process and continues to live with the identity of the mother. He cannot produce an emotional field of his own, cannot be subject, can remain an existence in which he is always dependent on another to be accepted. He always establishes his own existence despite whether or another. Instead of seeing the others as different individuals on their own, they see themselves as good or wicked/hostile, who deprive themselves of their dependent style, which makes them happy. It develops a love or hate relationship with others. The individuals who live in it also have a sense of existence and isolation when they stay on their own.¹⁶

Individuals living in the fundamentalist groups in the situation described above address the concerns of basic existence. Individuals who cannot exist as individuals lose their individuality within the group and become better able to cope with the world. They meet the needs of addiction and integration with a leader or holy text. In return, they receive approval and acceptance from the group. Precision and absoluteness of ideology; the fact that the group establishes sometimes physical and psychological boundaries between itself and the outside world and that the relation of the dependent style, which the individual can self-exist, is a norm for the group; at the same time they relive infantile strength or narcissism. In these groups, the desire to change the world according to the basic principles of the group is an important motivation. In general, fundamentalists have a desire to preserve this narcissistic strength under the way they suppress or direct female sexuality. To attach to the principles and norms perceived sacred destroys the inner isolation feelings of some people. Fundamentalist groups impose prohibitions on humanistic creation phenomena such as play, dance, art, humor. Because they are, windows that create unpredictability and uncertainty that allow different perspectives. Fundamentalists have nothing to make a difference.¹⁷

Explaining the characteristics of religious fundamentalism with the psychodynamics of narcissistic and paranoid personality, Kernberg (2003) argues that the sharp division between paranoid experiences related to one's idealization and fear of harm is evident in fundamentalists. Blessing the leaders of the fundamentalists, blindly, without question; they glorify their leaders and do so completely out of reality. Similarly, they use intense reflections and projective

¹⁶ Ralph W. Hood, "Social psychology and religious fundamentalism", *Rural psychology* (Springer, 1983), 169-198.

¹⁷ Stanley Schneider, "Fundamentalism and paranoia in groups and society", *Group* 26/1 (2002): 17-27.

identification defenses with the idea of external harm. These defenses are related to the paranoid-schizoid situation in the development of subjectivity. This early period of anxiety is so great that in order to deal with it, the baby divides the child intensely so that they do not disintegrate in the face of uncertainty and dilemmas, and sharply divide the good and the bad. As a result, the enemies in the outside world determine and fight with them to the end. The perception here is completely detached from rationality, as in idealization. Therefore, they firmly believe that the world is composed of the good and the bad. Because the immature inner worlds cannot tolerate vagueness, they look for definite certainties. They are too busy to protect their groups against evil from the outside. This leads them to reflect the parts of their identities that they do not want. Because of being too busy to stay clean, sacrifice within the group, to perform aggressive actions may be different from the norm.¹⁸

There is a relationship between the use of projective identification, reflection, and projective identification, which are primitive defense mechanisms in fundamentalism, and the aggression it shows to oneself or others. Although the reflection on the enemies enables to get rid of the bad parts belonging to its own identity in the short term, it infuses the aggression in a cyclical state as it multiplies the threat perceptions in the long term. The bigger the threat is perceived, the greater the aggression. Therefore, there are no major differences in the psychodynamics between the terrorist groups and the non-terrorist groups. One sees the threat more fundamentally as a threat of being, while the other sees no danger to that degree.¹⁹

Psychodynamics of Fundamentalism

The psychodynamics of fundamentalism²⁰ can be determined as follows:

1. The existence of a divine text or set of rules governing the group: The group accepts this sacred text as real and absolute. The belief in this blessing within the group accepted without questioning.

2. The existence of a leader who will interpret the divine text for the group. In this sense, it is like an extension of the sacred.

¹⁸ Otto F. Kernberg, "Sanctioned social violence: A psychoanalytic view. Part II", *The International Journal of Psychoanalysis* 84/4 (2003): 953-968.

¹⁹ Randall Lehmann Sorenson, "Psychoanalytic institutes as religious denominations: Fundamentalism, progeny, and ongoing reformation", *Psychoanalytic Dialogues* 10/6 (2000): 847-874.

²⁰ Katherine A. Boyd, *The fundamentalist mindset: Psychological perspectives on religion, violence, and history* (Oxford University Press on Demand, 2010); Sorenson, "Psychoanalytic institutes as religious denominations: Fundamentalism, progeny, and ongoing reformation"; Summers, "Fundamentalism, psychoanalysis, and psychoanalytic theories".

3. The existence of magical or mystical beliefs within the group: These beliefs are a set of belief strings that cannot be understood by rational logic. The group perceives them as real and practices in this direction in their daily lives.

4. The pessimism of the group with the world and the future (The Myth of the Apocalypse): The group perceives reality as worse than it is, and it conceptualizes this bad course as the crime of others. However, he believes he is responsible for reversing the bad course.

5. The belief that the group is a victim of evil and the chosen power to reverse it at the same time: The group is both a victim and a rescuer; this dilemma is the fundamental dynamic that not recognized in the group but constitutes the group identity.

6. The group establishes a psychological border between itself and the outside world and uses many mechanisms to protect and thicken it: For some fundamentalist groups, these limits can be physical boundaries or barricades such as fortress walls, high borders around the terrain or deployment on an island. The rigidity of this boundary affects group identity. In fact, it is the repercussion of reality in many parts of the group does psychologically. By strengthening the reflections, it serves to separate the good and the bad. Fundamentalist societies differ from normal in terms of costume, lifestyle and daily life preferences. These differences actually serve as psychological boundaries for the group and begin to symbolize their identity.

7. The expectation that the group will be in danger from those who remain outside the limits of the group: The group believes that the group has the right to act aggressively to defend itself because of this expectation, which is a natural consequence of reflecting evil.

8. The differentiation of the group from normal: This differentiation often involves changes in the gender roles, especially in the devaluation of women and children. The norms of sexuality, the style of child-rearing and family rules are quite different from normal in these groups. The relationship of this difference to the sacred text or its interpretation, or the attitude of the leader, causes the group to submit to these differentiated norms without questioning.

9. The desire to destroy and destroy the symbols, structures, monuments, or other types of the system of ethics that the moral system differentiates as outside threats: The symbols that constitute a psychological threat for the group constitute a target for their aggression towards the other. This destructive practice is important in that it demonstrates the level of fundamentalism's perception of threat and the desire for symbolic cleansing.

10. The fundamentalist group, which has experienced an intense regression in the identity of the group, attempts a mass killing or suicide attempt to develop or protect group identity: Aggression is an inevitable consequence of the

psychological dynamics of the group. As the size of the perceived threat to the group identity increases and the killing becomes an ideologically practicable tool. In addition, Sadism and Masochism can lead to the act of killing because of the illusion of narcissistic strength. The suicide bomber symbolically carries an identity that distinguishes a group from other groups, because the desire to sacrifice itself exalted and blessed as a feature that distinguishes the enemy from the others.

Fundamentalism and Psychoanalytic Theories

The determination of the psychosocial framework of fundamentalism requires a number of theories that often use in psychoanalysis. At this point, Winnicott (1953) conceptualized the relationship of individuals with religion as an extension of the phenomenon, which he had previously called the transitional object in early childhood.²¹ A transitional object is an object that the child needs to be near for sleep or relaxation, which is actually his own and is actually psychologically valuable for the child (pacifier, pillow, teddy bear, blanket, cheesecloth). The transitional object occurs in the space between the primitive creative parties in the infant's own spirituality and the external world where the objective perceptions of reality are present. This may be a concrete object, or it may be a sound, a smell, an image, or a mental image. In this respect, it is possible to talk about a transition phenomenon that continues in adulthood. First, when the child starts to differentiate between me and me, and when the mother starts to leave her psychologically, the first transitional object or transition phenomenon arises. This object is the first non-self-object for the child. However, it does not exactly belong to the external reality. In this respect, it is not a literal object. It is located in this vague area between me and me not.²² Winnicott (1953) has identified seven properties of the transition object²³:

1. The first is that the child owns this object. The child has the belief that he has the right to control this object and to do what he wants.

2. This object is loved, hugged, kissed, and tormented by children, broken down, buried, buried hem

3. This object can never change except for the child's request. Although parents want to wash, change or discard, the child does not allow it and resists all of its power.

²¹ D. Winnicott, "Transitional objects and transitional phenomena-a study of the first not-me possession", *International journal of psycho-analysis* 34 (1953): 89-97.

²² Simon A. Grolnick v.d.ğr., *Between reality and fantasy: Transitional objects and phenomena* (Aronson New York, 1978).

²³ Winnicott, "Transitional objects and transitional phenomena-a study of the first not-me possession"; Summers, "Fundamentalism, psychoanalysis, and psychoanalytic theories"; Kernberg, "Sanctioned social violence: A psychoanalytic view. Part II"; Sorenson, "Psychoanalytic institutes as religious denominations: Fundamentalism, progeny, and ongoing reformation".

4. The child establishes a relationship of love and hates on this object. The child conveys his impulses based on gratification and aggression to this object and satisfies him.

5. This object is of vital importance to the child for his/her own reality. The child cannot sleep without the smell of his pillow or relax without the warmth of his blanket.

6. This object comes from the world of the child, not from the world of outsiders. An object cannot adopt as a forced-to-pass object to the child.

7. This object not taken or pressed later. The child remembers this object for the rest of his life, but when the normal process is completed, the child does not mourn the object after leaving this object. When the object loses its meaning, the transition object phenomenon disappears.

The need to assess the external reality not heard in this intermediate area, the need to rest in adult individuals. In this sense, all kinds of drugs, addictive substance abuse and addiction, artistic creativity, religious beliefs, ideological affiliation considered as the extensions of the phenomenon of transition in adulthood. These intermediate areas also serve to connect individuals to large group identities. They considered normal processes if they function to a certain extent.²⁴

Religious beliefs are because they are transition phenomena from the developmental stages of childhood. From this point of view, beliefs create a resting area in people's distinction between illusion and reality. Bu. These rest areas are normal. Adult individuals use this transition area to try to understand the world in adulthood or to try to capture the joy in creativity by mixing magic and reality. Therefore, it is natural that non-fundamentalist normal people can easily believe in rational non-rational parts in religious beliefs while maintaining rational and normal functions in society. However, there are regressive aspects of the transitional object in people who have had bad parenting in the development of early childhood, or who have grown up in religious communities as just facts. In these cases, individuals are constantly trying to eliminate the external reality, which they perceive as unwanted and bad, in a powerful manner.²⁵

Social Dynamics of Fundamentalism

Large-Group identity consists of social, cultural, historical and political codes that they have internalized while they are in the process of growth and socialization. These codes intertwined with individual identity and their assets are not noticeable except in special cases. Because the codes of large-group identity

²⁴ Boyd, *The fundamentalist mindset: Psychological perspectives on religion, violence, and history*.

²⁵ Hill - Williamson, *The psychology of religious fundamentalism*; Rohr, "Terror, fundamentalism, and male adolescence".

occur during the process of shaping personal identities, through a series of primitive psychological mechanisms such as internalization, reflection and projective identification that function throughout the life of individuals.²⁶ At the end of this process, parallelism arises between the outer world and the inner world, even if it is not exactly equal. While the ones that are projected from the inner world effect and shape the outside world, the stimulations from the outside world take their place through the filter of the inner world. Between our inner world and external reality, there is continuous shopping through these mechanisms. We understand the external reality by reflecting on the realities of our inner world. At the end of this process, the external world actually becomes an extension of our inner world. Therefore, there is no external reality independent of our inner world. In this sense, the large group identity can consider as the sum of the codes that the individual has in interacting with the outside world.²⁷

These codes form groups of people by making a connection between individuals, even though they have never seen and seen each other. The large group identity holds the group together, constitutes the source of the sense of identity, identifies the identities included in the group, and thus defines the group. This psychological boundary determines the inside and outside, forms a protective shield against the anxieties and fears of the primitive existence of individuals. It also plays an important role in the struggle for survival by keeping the group together against the threat from the outside. The leader of the group is important for large group identity and 'sense of being. The leader keeps the group alive and gives him direction.

Large group identity is a part of which we are not aware of its existence and effect if there is no obvious threat because it intertwined with personal identity. If there is an external or internal threat to the group, the group's sense of self is increased, the large-group identity becomes more evident and noticeable. Depending on the nature of the threat, large group identities for individuals may become more important than their personal identity. This threat can be a real danger, but a threat that is not actually real, but perceived as too, can also fire the large-group identity. Traumas such as war periods, hunger, great natural disasters, ethnic cleansing, genocide, and exile lead to the awakening of large group identities. Also to enable individuals to make great sacrifices.²⁸

²⁶ Bronislaw Misztal - Anson Shupe, "Making sense of the global revival of fundamentalism", *Religion and politics in comparative perspective: Revival of religious fundamentalism in east and west*, 1992, 3-9.

²⁷ R. Scott Appleby, *Religious Fundamentalisms and Global Conflict. Headline Series No. 301*. (ERIC, 1994).

²⁸ M. Brooke Rogers v.d.ğr., "The role of religious fundamentalism in terrorist violence: A social psychological analysis", *International Review of Psychiatry* 19/3 (2007): 253-262.

Pains that have taken place in the past but are not fully absorbed can also be an important igniter for large group identity. The events of the time that were called collapsed and experienced in large groups in the past can lead to great and profound emotions as if the event happened today. When the time collapsed, the event occurred yesterday, as the time came from the past and collapsed on the present, causing very vibrant emotions in society. After that, large group identities of individuals in the group become more alive. Symbols that represent the group and commitment to leader gain importance. The group detects current events in the shadow of the past. Therefore, reality loses the ability to see as it is. The psychological state that emerged here indicates a phenomenon called large-group regression. Fundamentalism can consider as a regression in large-group identity. This decline may not always lead to violence and aggression. However, in fundamentalist groups, this decline should maintain the continuity of the group. The fundamentalist groups that are stuck in the event of a solid decline can harm either themselves or others.²⁹

The decline of large groups is, in fact, the conceptualization of the fact that people return to the stages of development they have gone through during their childhood when they psychologically challenged. The regression groups take refuge in a safe harbor they know well for a certain period. However, if the regression is solid and does not disappear after serving the progress, it becomes unhealthy and harmful to the group and its environment.³⁰ Signs of psychological regression that may occur in large groups can identify as follows:

1. In the societies that are experiencing regression, the group members lose their individuality. Group membership and group identity become more important than their individual identity values. While individual ideas and differences eroded, generalizations and prejudices of group identity become more important and widespread.

2. The whole group gathered around the leader blindly. The leader attributed to qualities that are superior to human beings, and he bows into his decisions without question. Therefore, large groups can very easily guide and activated when they experience a decline. In addition, the leader destroys the basic sense of trust within the family and places the sense of trust in the group instead. In the fundamentalist groups, it observed that the family roles of the family destroyed and the relations of the parents were broken.

²⁹ J. David Lewis - Andrew J. Weigert, "The social dynamics of trust: Theoretical and empirical research, 1985-2012", *Social forces* 91/1 (2012): 25-31; Joseph E. Davis, *Stories of change: Narrative and social movements* (SUNY Press, 2012).

³⁰ Ulrika Martensson v.d.ğr., *Fundamentalism in the Modern World Vol 1: Fundamentalism, Politics and History: The State, Globalisation and Political Ideologies* (IB Tauris, 2011).

3. Sharp splits seen in the group. This sharpness leads to polarization of the group and too bad stigmatization of the ends. The group easily divided into good and bad. Different opinions within the group are immediately marked as traitors and this stamp is not easily changed. The group becomes too busy finding traitors within themselves. The same sharp section applies to the outside of the group. The group stamps the outside groups easily as enemies, and it is not easy to change it. Sharp distinctions made between their identity and the enemy group identity. Differences exaggerated while ignoring the sides where the two sides are similar. Focusing on small differences can become one of the main efforts. In science, art, politics, or everyday life, these are more often and with impunity.

4. Group members tend to have a greater tendency to magical thinking. The group more easily accepts mystical beliefs or non-rational thoughts. It becomes difficult to grasp what reality is, and the logic is broken. In some cases, it can be seen that fundamentalist groups differ from general norms in terms of cultural phenomena. Social mores become distinct and unintelligible in order to differentiate and clarify group identity. The group begins to live with its distinctive symbols more visible and behaves under their primitive influence.

5. In the images and discourses within the group, outside enemies become depict with features. As opposing groups removed from their humanoid characteristics, emotional distraction occurs. Fundamentalist groups, in accordance with their belief strings, can envisage the group as the Great Satan or the anti-Western, barbaric, terrorist, aggressive, dirty, hate-filled, second-class people who pollute the world with pornographic movies, alcohol and equal treatment of women. As the perceptions of the opposite side in the form of insects, spider-brains, microbes or human dummies increased, aggression that is more brutal observed against this group.

6. While the leader of the group is experiencing a decline, it breaks the historical continuity and carries out an unusual new system of belief. In these new belief fundamentalists, it interrupts the continuity of the group, is incompatible with the age and does not allow interaction with the outside. When the leader injects the new belief system into the group identity, the dependency between the leader and the group increases, and the power of the leader becomes apparent and unquestioned. At the same time, with this new system of belief, the group becomes more absolute and punitive in terms of moral values. The rules solidified and those who do not comply punished severely. The ones with the values outside the belief system tried to correct and brought to the right path. If it fails, it will punish hard.

7. During the period of decline, the group starts to use extremely primitive defenses. He intensively attempts to purify his identity by using inward and reflective refining and cleaning out of dirty, bad elements. In this process, the group experiences transitions between paranoid and depressive mood. In both cases, deep anxieties tried to sedate, but because of the primitive defense

mechanisms in operation, peace cannot achieve. While the outside world perceived as dangerous and bad, with paranoid concerns, the group is engaged in purifying itself and is in a state of defense. The anger and hatred of the other are evident. With the transition to depressive fashion, the group breaks down from the delusion of being strong and experiences weakness. Previously outward-oriented hatred towards itself this time. In other words, in a mood of aggression turned outward and the other inward.

8. He thinks that aesthetic conceptualization weakened in the living groups, that it is difficult to separate from the ravine and transforms the environment of the group into a gray-brown structure consisting of symbolic feces. Aesthetic conceptualization occurs at a level requiring mature mental functioning. The mental primitiveness can see in ethics and creativity as well as in aesthetics.

Conclusion

In this study, the theological, psychological and sociological origins of the concept of fundamentalism examined. The psychological approach that has the potential to solve the problems in the definition of the concept and the universal qualities contained in fundamentalism emphasized. Although the psychological framework here is a feature that eliminates the limitations of the socio-political perspective, the psychodynamics of fundamentalism can only be explained to a certain extent. For this, it is necessary to emphasize that there is a need for additional studies that will diversify the perspective and bring a deeper understanding of the concept. In addition, studies examining the examples of fundamentalism that exist in each culture through their cultural, historical and psychological elements will help to reduce the semantic bias of the concept, which is evident by the recent political developments.

References

- Altemeyer, Bob - Hunsberger, Bruce. "Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice". *The international journal for the psychology of religion* 2/2 (1992): 113-133.
- Appleby, R. Scott. *Religious Fundamentalisms and Global Conflict. Headline Series No. 301*. ERIC, 1994.
- Barr, James. *Fundamentalism*. Wipf and Stock Publishers, 2018.
- Boyd, Katherine A. *The fundamentalist mindset: Psychological perspectives on religion, violence, and history*. Oxford University Press on Demand, 2010.
- Calvin, Michigan Joel A. Carpenter Provost. *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism: The Reawakening of American Fundamentalism*. Oxford University Press, USA, 1997.
- Dalhouse, Mark Taylor. *An Island in the Lake of Fire: Bob Jones University, Fundamentalism, and the Separatist Movement*. University of Georgia Press, 2012.
- Davis, Joseph E. *Stories of change: Narrative and social movements*. SUNY Press, 2012.
- Grolnick, Simon A. - Barkin, Leonard - Muensterberger, Werner. *Between reality and fantasy: Transitional objects and phenomena*. Aronson New York, 1978.

- Hill, Peter C. - Williamson, William Paul. *The psychology of religious fundamentalism*. Guilford Press, 2005.
- Hood, Ralph W. "Social psychology and religious fundamentalism". *Rural psychology*. 169-198. Springer, 1983.
- Kernberg, Otto F. "Sanctioned social violence: A psychoanalytic view. Part II". *The International Journal of Psychoanalysis* 84/4 (2003): 953-968.
- King, Robert G. - Levine, Ross. "Capital fundamentalism, economic development, and economic growth". *Carnegie-Rochester Conference Series on Public Policy*. 40: 259-292. Elsevier, 1994.
- Lewis, J. David - Weigert, Andrew J. "The social dynamics of trust: Theoretical and empirical research, 1985-2012". *Social forces* 91/1 (2012): 25-31.
- Marsden, George M. *Fundamentalism, and American culture*. Oxford University Press, 2006.
- Martensson, Ulrika - Bailey, Jennifer - Ringrose, Priscilla - Dyrendal, Asbjorn. *Fundamentalism in the Modern World Vol 1: Fundamentalism, Politics and History: The State, Globalisation, and Political Ideologies*. IB Tauris, 2011.
- Misztal, Bronislaw - Shupe, Anson. "Making sense of the global revival of fundamentalism". *Religion and politics in comparative perspective: Revival of religious fundamentalism in east and west*. 1992. 3-9.
- Murdin, Lesley. "Fundamentalism and the superego". *Dissecting the Superego: Moralities Under the Psychoanalytic Microscope*. 2018. 88.
- Norton, John D. "Do the causal principles of modern physics contradict causal anti-fundamentalism?" 2006.
- Rogers, M. Brooke - Loewenthal, Kate M. - Lewis, Christopher Alan - Amlot, Richard - Cinnirella, Marco - Ansari, Humayan. "The role of religious fundamentalism in terrorist violence: A social psychological analysis". *International Review of Psychiatry* 19/3 (2007): 253-262.
- Rohr, Elisabeth. "Terror, fundamentalism, and male adolescence". *Psychoanalytic Psychotherapy* 31/4 (2017): 343-354.
- Savage, Sara. "Four lessons from the study of fundamentalism and psychology of religion". *Journal of Strategic Security* 4/4 (2011): 131-150.
- Schneider, Stanley. "Fundamentalism and paranoia in groups and society". *Group* 26/1 (2002): 17-27.
- Sorenson, Randall Lehmann. "Psychoanalytic institutes as religious denominations: Fundamentalism, progeny, and ongoing reformation". *Psychoanalytic Dialogues* 10/6 (2000): 847-874.
- Strozier, Charles B. *Apocalypse: On the psychology of fundamentalism in America*. Wipf and Stock Publishers, 2002.
- Summers, Frank. "Fundamentalism, psychoanalysis, and psychoanalytic theories". *The Psychoanalytic Review* 93/2 (2006): 329-352.
- Winnicott, D. "Transitional objects and transitional phenomena-a study of the first not-me possession". *International journal of psycho-analysis* 34 (1953): 89-97.

İSLAMİ FUNDAMENTALİZM: MİT Mİ YOKSA GERÇEK Mİ?

Asaf GANBAROV*

Dini fundamentalizmin kökenleri

Fundamentalizm, dini bir hareket olarak, ABD`de Evanjelik Protestanlıkta ortaya çıkmıştır. 1910 ve 1915 yıllarında, Amerikada bir grup evenjelik protestan "Fundamentalizm Projesi"ni başlattı. Bu projenin asıl amacı, Kitabı-Mukaddesin eleştirel yorumuna karşı çıkmak, burada verilen tüm bilgilerin doğruluğunu ve yanılmazlığını kanıtlamaktı.¹ Böylece 12 ciltlik "The Fundamentals: A Testimony to the Truth" adlı eser telif edildi. Bu eser Protestanlığın beş inancını korumayı amaçlıyordu: 1) İncil'in kusursuzluğu ve yanılmazlığının kabulü; 2) İsa'nın bakire Meryem'den mucizevi doğuşu; 3) İsanın, insanların günahlarının affedilmesi için kendini feda etmesi inancı; 5) Kutsal yazıtlarda belirtilen tüm mucizelerin aslında gerçekleşmiş olması, yani mucizelerin tarihsel bir gerçek olduğuna inanc.² Protestanlığın temellerini savunan bu tartışmalı çalışmanın üç milyondan fazla kopyası, herhangi bir karşılık alınmadan dağıtıldı. Fundamentalizmin yükselişi, farklı Hristiyan mezhepleri arasında - Baptistler, Metodistler, Presbiteryenler ve başkaları arasında ciddi tartışmalara ve kutuplaşmalara yol açtı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra fundamentalist dini akımlar, sosyo-politik faaliyetlere önem vermeye ve önceki siyasi olmayan karakterlerini değiştirmeye başladılar.³

Temeller anlamına gelen fundamentalizm, başlangıçta Mukaddes Kitabın literal yorumu anlamına geldiği halde, daha sonra herhangi bir dinî hareketin politik güç kazanma, siyasi hedeflere ulaşma ve dogmatik ideolojileri benimseme anlamında da kullanıldı.⁴ Bu anlamda söylenebilir ki, "fundamentalizm" terimi, yalnızca Evanjelik Protestanlıkla sınırlı kalmamakta, belirtilen özellikleri taşıyan tüm dini hareketleri kapsamaktadır. Batıda fundamentalist dinî akımların kamusal alanda toplumsal ve politik etkinliğinin artması bazıları tarafından, seküler liberallizme karşı yürütülen "yeni soğuk savaş" olarak değerlendirilmiştir.⁵ Batıda

* Dr. Öğr. Üyesi, Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, asefganbarov@ait.edu.az

¹ George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, New York: Oxford University Press, 2006, s. 3.

² Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, s. 171.

³ Carl F. Hallencreutz, David Westerland, *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, (ed. David Westerland), London: Hurst and Company, 1996, s. 5

⁴ Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2016, s. 244.

⁵ Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, London: University of California Press, 1993, s. 2.

fundamentalistler, bir taraftan kamusal alanda artan etkinlikleri, diğer taraftan bilim ve teknolojiye karşı takındıkları tutumları nedeniyle büyük endişe kaynağı oluşturmuşlardır.⁶ Bugün, önemli bir seçmen kitlesine sahip olan “Hıristiyan sağcılar” siyasal yaşamdaki güçlerini gittikçe artırmaktadırlar.

Tartışmalı Terim - “İslami Fundamentalizm”

İslam dünyasında Hıristiyan fundamentalizmine benzer dinî akımların olup olmadığı konumuz açısından önemlidir. Her şeyden önce, İslami bağlamda fundamentalizm tanımı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. John Esposito, Bernard Lewis gibi bazı ünlü oryantalistlere göre, modern İslami hareketlerin hiçbiri dinî fundamentalizm olarak nitelendirilemez.

İslami fundamentalizmi karakterize eden tanımların ilki, dinî metinlerin literal yorumuna dayanan, İslam’ın orijinal “saf” ve “yeniliklerden” arınmış ilk haline dönmeyi amaçlayan yaklaşımdır. Bu tanıma göre, bilim adamları Selefilik veya Vahhabiliği İslami köktencilüğün bir örneği olarak göstermektedirler.⁷ Bilindiği gibi, Vahhabilik, 18. yüzyılda, Suudi Arabistan’ın Necd bölgesinde, Muhammed ibn Abdul-Vehhab (1703-1792) tarafından saf İslam’a dönmeyi amaçlayan dinî akım olarak ortaya çıkmıştır. Vahhabilik ortaya çıkışından bu yana, popüler İslamı ve özellikle sufi akımları sert bir şekilde eleştirdi ve kendi bakış açısına göre İslam’ın ana kaynakları olan Kur’an ve Sünnet’ten ayrılan dinî grupları dinsizlikle suçladı. Vahhabiliğin birçok dinî-metodolojik ilkesi, XIII. yüzyılda yaşayan ünlü İslam alimi İbn Teymiye (1263-1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (1292-1350) görüşlerine dayanmaktadır.

Dinde saflık ve orjinallik amaçlayan dinî akımlar, diğer dinlerde olduğu gibi, İslam’da da hem geçmişte hem de modern zamanlarda mevcut olmuştur. Ancak bu dinî hareketlerin Hıristiyan fundamentalizmi ile ilişkilendirilmesi tartışmalıdır. Fundamentalizmin tanımlanmasında temel ölçüt olan Kur’an ve Sünnet’in her konuda esas alınması, Kur’an’ın doğruluğu ve yanılmazlığı inancının vurgulanması, yalnızca Vahhabilik veya Selefilikte gibi dinî akımlarla sınırlandırılmaz, aksine, müslümanların çoğunluğu bu ilkeleri kabul eder.⁸ Nerdeyse tüm İslami mezhepler, İslam’ın ilk kaynaklarına, yani Kur’an ve Sünnet’e atıfta bulunduğunu öne sürüyor. Bu nedenle Bernard Lewis, fundamentalizm tanımlamasının İslami bağlamda yanlış yorumlandığını belirtmiştir. Dolayısıyla, “fundamentalist” olarak adlandırılan bu eğilimlerin Kur’an’a yaklaşımı, diğer İslam mezheplerinin yaklaşımından çok da

⁶ Michael Peterson ve dğr., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, (çev. Rahim Acar), İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 354.

⁷ Natana J., DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, New York: Oxford University Press, 2004, s. 9, 240.

⁸ Hallencreutz, Westerland, *Questioning the Secular State*, s. 6.

farklı değildir. Bu dinî akımların en çarpıcı özelliği, Müslümanların sosyal ve siyasal yaşamlarının tamamen Kur'an ve Sünnet'e dayanmasını savunmalarıdır.⁹

Fundamentalizmi siyasi etkinlikle ilişkilendirenlere göre ise, 19. yüzyılın sonlarında Cemaladdin Afgani (1839-1897) gibi dini sosyo-politik alanda etkinleştirme faaliyetleri İslami fundamentalizmin başlangıcını oluşturmaktadır. 19. yüzyılda, İslam dünyasındaki birçok Müslüman aydın, Batı sömürgecilğine ve emperyalizme karşı ideolojik bir mücadele başlatmıştır. Afgani'nin İttihad-ı İslam (İslam Birliği) çağrısı bağımsızlık mücadelesi için ideolojik temellerin oluşturulmasını amaçlamakta idi. İslam Birliği çağrısı, politik ve sosyal sistemin İslami ilkelere dayalı olarak örgütlenmesini savundu, ancak aynı zamanda modern bilimsel ve teknolojik yenilikleri de benimsemeye çalıştı. Bu bağlamda Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Seyyid Kutub ve Mevdudi gibi siyasal İslam ideolojisine çağrı yapanları da aynı bağlamda ele almak mümkündür.¹⁰

İslam fundamentalizmi kavramını, aynı zamanda dinî-siyasi yapılanmalar ve siyasi partilerle ilişkilendirilmiştir. Örneğin, Mısırda Hasan el-Benna'nın (1906-1949) 1928'de oluşturduğu "İhvan-ı Müslimin" örgütü veya Pakistanda Mevdudi (1903-1979) tarafından kurulan "Camaat-i İslami" partisi böyle dinî-siyasi yapılanmaların örneğini teşkil eder. Bazı araştırmacılara göre, siyasi İslami hareketlerin ortaya çıkışı, müslümanları temsil eden küresel politik yapının - Osmanlı'nın gücünü kaybetmesi ve Batı sömürge güçlerinin İslam dünyasında bulunmasının Müslümanların kültürel ve dini kimliği için tehdit kaynağı olarak algılanması ile ilişkilendirilmiştir.¹¹ Bu dini hareketlerin ve örgütlerin temel özelliği, dini siyasetten ayırmamaları ve İslam'ı, Müslüman'ın bireysel, sosyal ve politik yaşamının tüm boyutlarını kapsayan inançlar, sosyal normlar ve yasalar topluluğu olarak görmeleridir. Genel olarak, dini ve siyaseti ayırmayan dinî hareketlere "siyasi İslam" veya "İslamcılık" denir. Ancak bu dini hareketler bazen fundamentalist dinî akımlar olarak da nitelendirilmiştir. Özellikle, 1979 İran İslam Devrimi'nden sonra, "İslami fundamentalizm" terimi daha çok tartışılmaya başladı. Birçok araştırmacı İslami fundamentalizmi, din ve devletin birleşmesini savunan ve seküler siyasal kurumları reddeden siyasi bir hareket olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte, İslamcı "fundamentalist" akımlar olarak nitelendirilen bu dinî akımlar modern bilimsel ve teknolojik, siyasal gelişmeleri tamamen reddetmez. Nitekim bu dini akımların amacı, günümüz Müslüman toplumunu Orta Çağlara döndürmek değil, modern toplumun İslamlaştırılması amacını gerçekleştirmektir.¹²

⁹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1988, s. 117-118.

¹⁰ Kurt, *Din Sosyolojisi*, s. 249.

¹¹ Kemal Ataman, "Forerunners of "Political Islam": An Inquiry into the Ideologies of Al-Banna and Al-Mawdudi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (2015/2), s. 46.

¹² Hallencreutz, Westerland, *Questioning the Secular State*, s. 5-6.

Modern dünyada, İslami siyaset anlayışının seküler milliyetçiliğe karşı alternatif bir dinî ideoloji olarak yaygınlaştırılmasında, özellikle Seyyid Kutub, Mevdudi ve Humeyni önemli rol oynamıştır. Her biri farklı sosyo-politik ortamlarda bulunan bu ideologlar farklı devlet kuramaları geliştirdiler: Seyyid Kutub 1950-1960'ta Mısır'daki İhvan-ı Müslimin'in devlet kuramını sundu; Mevdudi 1950-1970'te Pakistan'da Cemaat-i İslami hareketini kurdu, İslamda cihadın önemini ve İslam Devleti fikrini savundu; Ayetullah Humeyni, 1970'lerden başlayarak Şah rejimine karşı dinî-politik hareketin ve 1979'daki İran İslam Devrimi'nin lideri oldu. Bu dinî ve manevi liderlerin ortak özelliği, her birinin İslam'ın politik yönünü vurgulaması ve İslami ilkelere dayanan bir devlet çağrısıdır.¹³

Seyyid Kutub tarafından hazırlanan ve daha sonra "İhvan-ı Müslimin" adlı dinî-politik örgütün ideolojisi haline gelen cihat anlayışı, İslam dünyasında siyasi İslam'ın yaygınlaşmasında önemli bir kademeydi. Kutub'un İslami devlet kuramında "el-hakimiyye" ve "el-cahiliyye" kavramları, İslami cihadın gerekliliğini ve modern cihadın şartlarını ortaya koydu. Onun iktidar (el-hakimiyye) anlayışı, yasa koyucunun sadece Allah olduğunu ve sadece Şeriat kurallarının uygulanması ile iktidarın meşrulaşacağını ima eder. Bu görüşe göre, şeriat temelli olmayan tüm politik sistemler ve ideolojiler (milliyetçilik, laiklik vb.) inançsızlıktan oluşmaktadır.¹⁴ Aynı şekilde, Mevdudi'nin dinî ideolojisinde de cihat anlayışı büyük önem taşır. O, *İslam'da Cihat* adlı eserinde İslam devletinin kurulmasını sağlamak için her Müslüman'ın cihada katılmasının zorunlu olduğunu savunmuştur. Bu ideolojiye göre, cihadın amacı, tüm dünyada İslami olmayan siyasi yapıları yıkmak ve şeriata dayanan İslam devletinin kurulmasıdır. Mevdudi, cihadın yalnızca Müslüman ülkelerde değil, tüm dünyada gerçekleştirilmesinin gerekliliğini vurgular.¹⁵ Mevdudi ve Seyyid Kutub'un cihat kuramı, İslam devletinin bulunmadığı tüm toplumların cahiliyede bulunduğunu iddia eder. Ayetullah Humeyni İmamiyye mezhebinde geleneksel devlet ve iktidar anlayışını reforme ederek, kurtarıcı imamın geleceği zamana kadar iktidarın ulemanın (el-Fakih) görevi olduğunu savundu. Ayetullah Humeyni, İslami kurallar tarafından şekillendirilen fakihin yönetimini İran şahının monarşisine karşı alternatif olarak sunmuştur.¹⁶ Özetle, her üç İslamcı düşünür, siyaseti dinden ayrılmaz bir kurum olarak kabul etmekte ve İslam devletinin kurulmasını tüm toplumsal, ekonomik ve politik sorunların çözümü için gerekli görmekteydiler.

Siyasal İslam araştırmasıyla tanınan Olivier Roy, 1980'lerde siyasal İslamcı hareketlerin "neo-fundamentalizm" olarak adlandırdığı radikal yöne doğru evrildiğini iddia etmektedir. Bu yeni yönelim, İslam devrimini gerçekleştirmek ve siyasi yapıyı

¹³ Gilles Kepel, *Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, (çev. Haldun Bayrı), Doğan Kitap. 2001, s. 26.

¹⁴ Haim Malka, "Jihadi-Salafi Rebellion and The Crisis of Authority", *Religious Radicalism After Arab Uprisings*, (ed. John B. Alterman), New York, London: Rowman & Littlefield, 2015, s. 11-14.

¹⁵ Abul Ala Maududi, *Jihad in Islam*, Lebanon: The Holy Kuran Publishing House, 1980, s. 22.

¹⁶ Kepel, *Cihat*, s. 45.

değiştirmeye çalışan siyasal İslam'dan farklı olarak, toplumun aşağıdan yukarıya İslamlaştırılmasını amaçlamaktaydı. Neo-fundamentalizm akımı, İslami devlet ülküsünü İslami toplum ülküsü ile değiştirdi. Bununla beraber, neo-fundamentalistler ideal ve adil bir toplumun ancak şeriat kurallarını ve geleneklerini uygulayarak gerçekleştirilebileceğine inanmaktadır.¹⁷ Roy neofundamentalist dini akımlara örnek olarak, Cezayir'de 1989 da kurulan "Cebhetul-İslamiyye Lil-İnqad" (Islamic Salvation Front) ve Afganisanda 1975 yılında kurulan Hizbul-İslam örgütünü göstermektedir. Bu hareketlerin geleneksel siyasal İslam'dan bir diğer farkı, kadının toplumdaki rolüyle ilgilidir. Kadınlar siyasal İslamcı hareketlerde etkin konumdayken, neo-fundamentalist dini akımlar, kadınları sosyal yaşamdan izole etmekte ve kadınların faaliyetlerini ev işleriyle kısıtlamaktadır. Roy, İslam dünyasında neo-fundamentalizmin gelişme nedenini, siyasal İslam'ın, modern siyasal kurumlarla İslam'ın ana ilkelerini uzlaştıramaması ve siyasal İslam'ın tamamen başarısızlığa uğraması ile ilişkilendirmektedir. Bununla beraber, Roy neofundamentalizmi siyasal İslam'dan kesin sınırlarla ayrılmayan ve onun devamı gibi görmektedir.¹⁸

John Esposito "İslami fundamentalizm" teriminin kullanılmasının birçok nedenden dolayı yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Birincisi, Kur'an ve Sünnet'in yanılmazlığı ilkesi, daha önce de belirtildiği gibi, tüm Müslümanların kabul ettiği dinî bir ilkedir. İkinci olarak, "fundamentalizm" terimi Protestan fundamentalizmiyle ilişkili olduğu için İslami akımları anlamada çelişkilere neden olmaktadır. Son olarak köktencilik; politik aktivizm, dinî radikalizm, terör ve Batı düşmanlığı olarak yorumlanmaktadır. Bu bağlamda, Esposito, fundamentalizm iddalarının, özellikle Suudi Arabistan, Libya, Pakistan, Mısır ve İran İslam Cumhuriyeti'nde siyasal faaliyetlerde bulunan dini hareketlere yöneltildiğinin altını çizer. Dinin devlet kontrolü altında olduğu bu ülkelerde, devlet yürüttüğü politikayı meşrulaştırmak ve rejime muhalif dinî hareketleri susturmak amacıyla onları fundamentalizm ve radikalizmle damgalamaya çalışmaktadır. Bu nedenle Esposito, sözde "fundamentalist" dinî akımları, "siyasal İslam" veya "İslami uyanış" hareketleri olarak tanımlamayı daha uygun bulmaktadır.¹⁹

Sonuç

Genelde fundamentalizm kavramı, Hıristiyanlık'ta evanjelik bir eğilim olarak ortaya çıkmasına rağmen, daha sonra benzer özelliklere sahip diğer dinî akımlara gönderme yapmak için yaygın olarak kullanılmıştır. Bu anlamda İslami fundamentalizm kavramı geliştirilmiştir, ancak çoğu araştırmacı bu tanımlamayı yanlış ve ideolojik bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Çünkü İslam dini, inanç esasları ve kurumsal yapısı bakımından evanjelik fundamentalizmden farklı-

¹⁷ Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 1994, s. 75-76.

¹⁸ Roy, *The Failure of Political Islam*, s. 76.

¹⁹ John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* NewYork: Oxford University Press, 1992, s. 7-8.

dır. Zira İslami fundamentalizm olarak nitelendirilen dinî akımlar, inanç bakımından diğer Müslüman mezheplerden kesin sınırlarla ayrılmamıştır. Diğer yandan, dinin saf ve ilk dönemine geri dönmeyi amaçlayan püritenizm hareketleri İslam'da yeni ortaya çıkmış değildir.

İslami fundamentalizmin siyasi etkinlikle ilişkilendirilmesi bu kavramın diğer boyutunu oluşturmaktadır. Fakat sosyo-politik faaliyetlere yönelen dinî akımların fundamentalist olarak nitelendirilmesi, birçoklarına göre, ideolojik ve önyargılı bir yaklaşımdır. Bu nedenle dinî-siyasi İslami hareketleri “İslami aktivizm”, “siyasal İslam” veya “İslami uyanış hareketleri” olarak nitelemek kanatimizce daha doğru bir yaklaşımdır.

Kaynaklar

- Ataman, Kemal, “Forerunners of “Political Islam”: An inquiry into the Ideologies of Al-Banna and Al-Mawdudi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (2015/2), (45-69).
- Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* NewYork: Oxford University Press, 1992.
- Hallencreutz, Carl F. - Westerland, David. *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. David Westerland (ed.), London: Hurst and Company Press, 1996.
- Juergensmeyer, Mark. *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*. London: University of California Press, 1993.
- Kepel, Gilles. *Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*. (çev. Haldun Bayrı), Doğan Kitap, 2001.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2016.
- Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Malka, Haim. “Jihadi-Salafi Rebellion and The Crisis of Authority”, *Religious Radicalism After Arab Uprisings*. John B. Alterman (ed.), New York, London: Rowman & Littlefield. 2015.
- Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture*. (second edition), New York: Oxford University Press, 2006.
- Maududi, Abul Ala. *Jihad in Islam*. Lebanon: The Holy Kuran Publishing House, 1980.
- Natana J. - DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, New York: Oxford University Press, 2004.
- Peterson, Michael - Hasker, William - Reichenbach, Bruce - Basinger, David. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. (çev. Rahim Acar), İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*. (trans. Carol Volk), Cambridge: Harvard University Press, 1994.

ŞİDDET VE SABIR ARASINDA SIKIŞIP KALAN HADİSÇİLER

*Enbiya YILDIRIM**

GİRİŞ

İslami ilimler içinde en çok çaba sarf edilen ilimler dördttür: Tefsir, hadis, fıkıh ve kelim. İlk dönemlerde ilim insanların İslamî mirasın bize sağlıklı aktarılması ve yorumlanması noktasında bu dört alanda sergiledikleri olağanüstü çaba izahı varestedir. Kaldı ki bu çabalar o dönemlerin koşullarını göz önünde bulundurursak her açıdan meşakkat demektir. Özellikle de ilim tahsili ve kaynaklara ulaşma amacıyla yapılan seyahatler bu açıdan tam anlamıyla zahmet idi. Güzel olan tarafı şudur ki, çekilen sıkıntılar yapılan çalışmaların manevi kıymetini artırmıştır. Müslümanlardaki kadim ulemaya ve eserlerine yönelik derin sevginin izlerini biraz da burada aramak gerekir.

Dile getirdiğimiz bu meşakkatler yanında bir de insan kaynaklı sıkıntılar vardır ki, bunlar İslam kültür ve medeniyet tarihinde özel bir faslı fazlasıyla hak etmektedir. Bu husus sağlıklı ve dengeli bir şekilde dile getirilebilirse, İslami ilimlerin bugüne kadar nasıl geldiği ve geliştiği daha iyi anlaşılabilir, bunun yanında tarih daha doğru inşa edilmiş olur. Bu bağlamda özellikle muhaddislerin maruz kaldıkları fiziksel şiddet zikredilmeyi fazlasıyla hak etmektedir. Ayrıca İslam coğrafyasının hemen hemen her bölgesinde yaşanan bu olumsuzlukların sebeplerini anlamak - özellikle ülkemizde son dönemlerde artmaya başlayan ötekileştirme ve kutuplaşmadan uzaklaşarak- anlayış ve müsamahanın yerleşmesine katkı sağlayabilecektir. Çünkü söz konusu fiziksel şiddet her zaman peşinden kaosu getirmiştir ve getirmektedir.

İşte bu tebliğde Saîd b. Cubeyr'den başlayıp San'ânî'ye uzanan süreçte muhaddislerin karşılaşmış oldukları zorluklar ile bunların arka planları anlaşılmasına gayret edilecek ve günümüze bakan mesaj yönü dile getirilecektir.

ZULÜM BAŞLIYOR

Dört halife döneminde çeşitli gerekçelerden dolayı sahabiler arasında sorunlar yaşandığını biliyoruz. Toplumsal hayatın kaçınılmaz sonuçları olarak zaman zaman tartışmalar ve çekişmeler olmuştur ancak ilk muhaddisler olarak kabul edebileceğimiz bu insanların zulümlere uğraması yoğunluklu olarak Emevî halifesi Yezid zamanında başlamıştır. Medineliler onun halifeliğini tanımayıp isyan edince Muslim b. Ukbe komutasında bir ordu gönderir. Ordu Harre savaşı (63/683) so-

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nbiyayildirim@hotmail.com

nunda Medine'yi ele geçirir ve pek çok sahabiye katleder. Halife Abdulmelik b. Mervân zamanında da Haccâc Mekke'yi almak üzere gönderilir ve Abdullah b. ez-Zubeyr'in şehit olduğu muhasara sonunda şehir ele geçirilir, pek çok sahabi katledilir. (72/691).

Sahabenin Emevîlere karşı mesafeli duruşu -ilerleyen süreçte- zaman zaman çeşitli problemlerle karşılaşmalarına sebebiyet vermişti. Çünkü iktidar onların yönetime istemeden katlandıklarını biliyordu. Bu nedenle de özellikle Haccâc ashaba kötü muamele yapmıştır. Konuyla ilgili rivayetlerin sıhhat durumları tartışmalı olmakla birlikte bir olgu yansıtması bakımından önemlidir. Örneğin Haccâc, Sehl b. Sa'd es-Sâidî'ye sorar: "Ne diye müminlerin emiri Osman'a yardım etmedin?" O da "Ettim." cevabını verir. Haccâc "Yalan söylüyorsun" diyerek (zimmilere yapıldığı gibi) boynuna damga vurdurur.¹ Keza Câbir b. Abdillâh, Haccâc'ın yanına gelir. Haccâc selamlaşmak için elini uzatır ancak Câbir uzatmaz. Bunun üzerine kızan Haccâc (zimmiler gibi) elinin damgalanmasını emreder.²

3. ZULME UĞRAYAN BAZI HADİSÇİLER

3.1. Saîd b. Cubeyr b. Hişâm el-Esedî (94/713)

Tâbiînin önde gelen hadisçilerinden, İbn Abbas ile İbn Ömer'in öğrencisi.

Haccâc ile tanışıklığı valilik görevinden öncedir. Şöyle ki, Mekke'de birlikte İbn Abbas'ın ders meclisinde bulunmuşlardır.³ Sonraki süreçte Haccâc Harem'i mançırımlarla dövüp şehri teslim aldıktan ve Abdullah b. ez-Zubeyr'i katlettikten sonra Saîd'in de içinde olduğu Mekkelilerden Abdulmelik b. Mervân adına beyat almıştır. Hatta ileride Saîd'i katledecek olan Haccâc, aralarındaki ilişkilerden söz ederken onun Mekke'de beyat etmesini de bir sitem gerekçesi olarak zikredecektir. Gözüken o ki İbn Cubeyr ele geçirilmiş şehirde çaresizlikten beyat etmek zorunda kalmıştır ancak bu durum aralarında bir iletişim olduğunu göstermektedir. Nitekim daha sonra Irak valisi olan Haccâc onu Kufe kâdisi ve imamı tayin eder. Ancak bu görevlerin mevâlîye (dolayısıyla Habeşistan kökenli Kûfeli İbn Cubeyr'e) verilemeyeceği, bir Araba verilmesi gerektiği yönünde halkta oluşan hoşnutsuzluk nedeniyle onu görevden alır ve yerine Ebû Burde el-Eş'arî'yi getirir. Yeni kâdiya İbn Cubeyr'in onayından geçmeyen bir iş yapmamasını da tembihler.⁴ Dolayısıyla ona özel bir önem verdiğini göstermiş olur. Onun bu görevi üstlenmiş olması mevcut iktidara kısmen de olsa alışmış olduğunun bir göstergesidir. Bunun yanında Saîd'in

¹ Bkz. et-Temîmî, Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mihan*, hzr. Yahya el-Cebbûri, Beyrut-2006, s. 334; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, hzr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Ma'rife, Kahire, Tsz., VI, 195; İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, hzr. Ali Muhammed el-Becâvi, Dâru Nehdati Mısır, Kahire-Tsz., II, 664.

² Bkz. Temîmî, *Kitâbu'l-Mihan*, s. 333-334; Taberî, *Târih*, VI, 195.

³ Bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh el-Basrî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kubrâ*, hzr. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-X, Beyrut-1990, VI, 276.

⁴ Bkz. Temîmî, *Kitâbu'l-Mihan*, s. 195-196.

Haccâc'ın ilim meclislerinde bulunup müzakerelere katıldığı da zikredilmektedir. Hatta İslâmî ilimlerdeki derin vukûfiyeti nedeniyle Halife Abdülmelik (65-86/685-705) kendisine sorular göndermiş, o da cevaplarını yazmıştır.⁵ Halifenin isteğiyle bir tefsir yazdığı da belirtilmektedir.⁶

Saîd bilahare Haccâc'ın direktifiyle Abdurrahman b. Muhammed b. el-Eş'as komutasında Sicistan tarafında görevlendirilir. İbnu'l-Eş'as istenilen başarıları gösteremeyince görevden alınır. O da Haccâc'a dolayısıyla Halife Abdülmelik'e isyan bayrağını açar. İbn Cubeyr de İbnu'l-Eş'as isyanına katılır. Lakin isyan Haccâc tarafından Basra ile Kûfe arasında Deyru'l-Cemâcim (82/701) savaşında bastırılır. Ardından Saîd on iki yıl saklanır. Sonunda kaçmayı artık bırakır⁷ ve yerleştiği Mekke'de yakalanıp zincirlenerek Vasıt'a götürülür, Haccâc'ın huzuruna çıkarılır. Yolda kendisini getiren kişi, onun iyi bir mümin olmasına bakarak kaçmasına imkân verir ama o Haccâc'ın bu sefer onu cezalandıracağını söyleyerek buna yanaşmaz.⁸

Haccâc, ona yaptığı iyilikleri sıraladıktan, o da bunları ikrar edip İbnu'l-Eş'as'ın yönlendirmesiyle bunu yapmak durumunda kaldığını söyledikten sonra⁹ affetmez ve boynunun vurulmasını emreder.¹⁰

Gözükün o ki, İbn Cubeyr mevcut yönetimden ve icraatlarından hiçbir zaman memnun olmamıştı ve İbnu'l-Eş'as ayaklanmasını bir fırsat olarak görmüştü. Nitekim hocası İbn Ömer'den vefat ederken bağı topluluğa karşı Hz. Ali'nin yanında savaşmadığı için çok pişman olduğunu dediğini nakletmesi¹¹ İbn Cubeyr'in de Emevîlere bakışını yansıtır. Aynı şekilde Deyru'l-Cemâcim savaşında cenk ederken bir yandan da karşı tarafın kararlarının haksız olduğunu, dinden uzaklaştıklarını, kullara zulmettiklerini, namazı neredeyse ortadan kaldırdıklarını ve Müslümanları zelil ettiklerini söylediği belirtilmektedir.¹²

⁵ Bkz. el-Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed, *el-Vesit fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*, hzr. Adil Ahmed v.d., Beyrut-1994, I, 234.

⁶ Bkz. el-Belhî, Mukâtil b. Suleymân, *Tefsiru Mukâtil bin Suleymân*, hzr. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Beyrut-2002, V, 66.

⁷ Bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, VI, 487; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Sıfatu's-Safve*, thk. Mahmûd Fâhûrî, Beyrut 1986, II, 44.

⁸ Bkz. İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 47.

⁹ Aralarında farklı bir diyalogun geçtiği de aktarılır. Bkz. Temimî, *Mihan*, s. 193-194; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 46-48.

¹⁰ Bkz. Temimî, *a.g.e.*, s. 194; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, VI, 275; İbn Hallikân el-İrbilî, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, hzr. İhsân Abbas, Beyrut-1994, II, 372-373; ez-Zehabi, Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, hzr. Beşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut-2003, VI, 367-368; ez-Zehabi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, hzr. Şuayb el-Arnaût v.d., Muessesetu'r-Risâle, Beyrut-1985, IV, 328.

¹¹ Bkz. Zehabi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 231.

¹² İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, VI, 275.

Esasında sonu başın verilmesiyle neticelenen bu mücadelenin İbn Cubeyr'i ve onun bıraktığı bilimsel mirası daha da yücelttiğini söylemek durumundayız.

3.2.Saïd b. el-Museyyeb b. Hazn el-Kureşî el-Mahzûmî (94/713)

Tâbiînin önde gelen hadisçilerinden. Fukaha-i seb'a olarak bilinen yedi büyük fakihten biri. Sahabe hayattayken fetva veriyor olması¹³ büyüklüğünü ortaya koymaktadır. Nitekim Mekhûl, Katâde ve Zuhri gibi bilginler ondan daha bilgili birini görmediklerini söylerler.¹⁴ Ali bin el-Medenî de şunu der: "Tâbiînin içinde ondan daha alim birini bilmiyorum. O, 'Peygamberimizin sünneti böyle olmuştur.' derse, bu sana yeter!"¹⁵ Hadisçiler onun rivayetlerine özel değer verirler ve mursellerini ayni konumlandırırlar.

İbnu'l-Museyyeb'in hayat sürdüğü döneme ve yaşadıklarına bakıldığında Emevîlerle arasında hoş olmadığı hemen anlaşılır. Lakin bu tutumu zulüm olarak kendisine geri dönmüştür. Tarihi sürece göre takip ettiğimizde şu olaylarla karşılaşırız:

Muslim b. Ukbe sahabilerden bir kısmının da öldürüldüğü Harre savaşından sonra Medine'yi ele geçirir ve halktan beyat ister. Komutan, şehirde önemli bir saygınlığı olan İbnu'l-Museyyeb'den de aynı şeyi talep eder. Çaresiz kaldığından, yapacak bir şeyi olmadığından dolayı cevaben "Ebûbekr ile Ömer'in sîreti üzere olmak kaydıyla beyat ederim." karşılığını verir. İtirazsız beyat edilmeyişine ve koşulan şarta çok kızan komutan derhal boynunun vurulmasını emreder. Ancak Amr b. Osman ve Mervan b. el-Hakem'in "O delidir." demeleri üzerine serbest bırakır. Zalime diklenebilen İbnu'l-Museyyeb'in bu tavrından dolayı insanların onunla konuşması yasaklanır, mescidde bile tek başına oturmak zorunda kalır. İş o noktaya varır ki, bu dönemde can korkusuyla günlerini mescidde geçirecek ve sadece geceleri dışarı çıkacaktır.¹⁶

Görünen o ki, onun arası sonrakilerle de iyi olmayacaktır. Şöyle ki, Yezid'in vefatından sonra devlet otoritesinin zayıflamasından yararlanarak ayrı bir devlet oluşumuna giden Abdullah b. ez-Zubeyr 69/688 yılında Medine'ye vali olarak Câbir b. el-Esved ez-Zuhri'yi atar. Ancak İbnu'l-Museyyeb, oluşum halindeki yeni devletin muhtemelen kaosa sebebiyet vereceği endişesiyle, her tarafta beyat edilmediğinden ona beyat etmeye yanaşmaz. Bunun üzerine vali ellibeş yaşındaki bilgine altmış kırbaç vurdurur. Durumdan bilahare haberdar olan İbnu'z-Zubeyr valiye bir mektup yazar ve yaptığından dolayı onu azarlar.¹⁷ Lakin olan olmuştur bir kere.

¹³ Bkz. Zehebi, *a.g.e.*, V, 127.

¹⁴ Bkz. Zehebi, *İber*, I, 82.

¹⁵ İbn Kesir, *Ebû'l-Fidâ', el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Ebû Mulhim ve diğerleri, Beyrut, 1988, IX, 118.

¹⁶ Bkz. İbn Kuteybe ed-Dineveri, Abdullah b. Muslim, *el-İmâme ve's-Siyâse*, hzr. Ali Şîri, Beyrut-1990, I, 236.

¹⁷ Bkz. Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, IV, 229.

İbnu'l-Museyyeb'in Emevîlerle kötü ilişkisi otoritelerini tekrardan kurmalarından sonra da iyi gitmez. Şu olay durumu netleştirmektedir:

Halife Mervan (64-65/683-685) oğlu Abdulaziz b. Mervan'ı Mısır'a vali tayin eder. Oğlu Abdulmelik (65-86/685-705) halife olunca kardeşi Abdulaziz'i görevinden almaz. Ancak babaları Mervan, Abdulmelik'ten sonra Abdulaziz'in halife olmasını vasiyet etmişti. Abdulmelik ise onu bu haktan mahrum etmek isterken ölüm haberi gelir. (84/703). Bunun üzerine Abdulmelik, kendisinden sonra sırayla halife olmaları için Velid ve Suleyman'a beyat edilmesi için vilayetlere buyruk gönderir. O günlerde Medine'deki valisi Hişam b. İsmail el-Mahzûmî'dir. Gelen emir üzerine insanları beyat etmeye çağırır. Halk beyat eder ancak İbnu'l-Museyyeb "aynı anda iki kişiye beyat olmaz, fitne olur" gerekçesiyle iki oğula beyat etmeyi reddeder ve "Düşüneceğim." der. Bunun üzerine vali ona altmış kırbaç vurdurur. Böylece ikinci kez kırbaçlanmış olur. Sakalları ve saç tıraş edilir. Ardından kıldan bir uzun donla şehir içinde gezdirilir ve bir tepenin başına çıkarılır. Buradan geri döndürülür. Onlara "Beni nereye geri götürüyorsunuz?" diye sorar. Onlar da "Hapse!" cevabını verince "Vallahi beni asılmaya götürdüğünüzü düşünmeseydim bu donu asla giymezdim." karşılığını verir. Ardından hapse atılır. Vali durumu bir mektupla Abdulmelik'e bildirir ve halifeye muhalif olduğunu belirtir ancak Abdulmelik yaptığından dolayı onu kınar ve şunu yazar: "Said mi? Vallahi, ihtiyacı olan şey ona yakınlık göstermendi, dövmek değil. Çünkü onun bize muhalefeti olmadığını biliyoruz."¹⁸ Ancak sonrasındaki olaylar halifenin tahmin ettiği gibi gelişmeyecek, İbnu'l-Museyyeb'in tavrı aynı çizgide devam edecektir:

Medine'ye gelen Abdulmelik özel kalemine "Mescidde konuşabileceğim biri var mı, çağır da gelsin, konuşayım." der. Mescide giren özel kalem en uygun kişi olarak Said'i görür ve halifeyle konuşmak üzere onu davet eder. O ise "Ben onunla konuşmam." diyerek talebi geri çevirir. Bunu öğrenen halife, durumunu bildiğinden olacak "Bırak onu!" der.¹⁹ Bir devlet başkanının ayağına gitmeyi bırakın, konuşma teklifini bile reddetmiş olması son derece manidardır.

Konumu nedeniyle İbnu'l-Museyyeb'i kazanmak için çeşitli yollar deneyen halife veliaht tayin ettiği oğlu Velid için ondan kızını bile isteyecek ancak o kızını fakir bir öğrencisiyle evlendirmeyi tercih edecektir. Bu tavır tam anlamıyla asil bir davranıştır.

Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Emevî hanedanıyla arası hiçbir zaman iyi olmamış olan İbnu'l-Museyyeb, doğru bildiğini ortaya koyma dürüstlüğüne ve cesaretinin bir yansıması olarak muhalefetini her halukârda göstermiş ancak bunun bedelini ağır bir şekilde ödemiştir. Umeyyeoğullarına mesafeli olan Medinelilerin kin ve öfkelerini galeyana getirmemek için katledilmesinden uzak durulmuş ol-

¹⁸ Bkz. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, II, 64-66; Zehebi, *a.g.e.*, IV, 231.

¹⁹ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, V, 98; Ebû Nuaym el-Esbehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakatu'l-Esfiyâ*, Dâru'r-Reyhân li't-Turâs, Kahire Tsz., II, 169.

makla birlikte toplumu sindirmek için de kırbaçlanmıştır. İşin ilginç tarafı, Abdullah b. ez-Zubeyr zamanında da aynı muameleye maruz kalmış olmasıdır. Gözükün o ki, korku ve baskı üzerine inşa edilen devleti kabul ettirmenin yolu şiddetten geçtiğinden dolayı İbnu'l-Museyyeb'in itaatsizliğini bastırmanın yolu kırbaçlama olmuştur.

3.3.Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Esbahî el-Yemenî (179/795)

Mâlîkî mezhebinin imamı. *Muvatta'*ın sahibi.

İmam Mâlik'in şöhreti anlatmaya gerek bıraktırmayacak kadar maruftur. *Muvatta'*ını yazmasının nedenlerinden biri olarak şu zikredilir:

Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (136/754-158/775) hacda İmam Mâlik'in hem ilmî birikiminden hem de şahsiyetinden son derece etkilenir. Hatta çocuğunun bile imamın vakarından etkilenerek birlikte oturdukları salona bir girip bir çıktığı belirtilir. Bu esnada yaptıkları müzakereden büyük imamın bilginliğini idrak eden halife, yaşarsa onun fetvalarını kitaplaştıtırıp kanunname haline getireceğini ve ülkenin her yanına göndererek herkesin uymasını isteyeceğini söyler.²⁰ Onun bunu hedeflemesindeki amacı kolaylık ve tek uygulama sağlamaktı. Sonrasında İmam Malik'ten ilmini kitaplaştırtmasını ister ve onun yönlendirmesiyle ortaya *Muvatta'* çıkar. Lakin halifenin ömrü çalışmayı görmeye yetmez. Kitabın yazılmasından sonra Mehdi'nin ardından halife olan Harun Reşid (170/786-193/809) *Muvatta'*ı kanunname haline getirmek ister ancak büyük imamın olumsuz cevabının gerekçesi hikmet doludur: “Hz. Peygamber'in sahabileri farklı bölgelere dağıldılar ve her topluluk (onlardan) kendilerine ulaşan ilmi aldı. (Karmaşaya neden olmak ve sahabelerin Hz. Peygamber'den öğrenerek aktardıklarını iptal etmek doğru olmaz.)”²¹

Böylesine bir konumu olan İmam Malik kırbaça dövülmüştür. Neden dövüldüğü hususunda farklı rivayetler vardır. İlgili rivayetlerden birisi şudur: İmam Malik'in toplum nezdinde gördüğü yüksek itibar son derece kıskanılmasına neden oluyordu. Bu yüzden Medine'ye 146/763 yılında yeni vali olarak atanan ve Halife Mansûr'un kuzeni olan Cafer b. Süleyman'a koşarlar ve “Size sunulan beyat yeminlerinin bir değeri olmadığını söylüyor, bunun için de ‘Zorlananın boşaması geçersizdir.’”²² hadisini delil olarak getiriyor.” diye şikâyet ederler. Sinirlenen vali Mâlik'i huzuruna çağırır ve bu hadisi rivayet etmekten nehyeder. Sonra da bir tertip düzenleyerek birini ona gönderir ve bunu sordurur. O da herkesin önünde hadisi

²⁰ Bkz. Zehebî, *a.g.e.*, VIII, 61-62.

²¹ İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed, *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, tertib: Abdurrahman b. Muhammed el-Asimî, Riyad-1991, XXX, 79.

²² Merfu olarak gelmemiştir. İbn Abbas'tan mevkuf olarak gelişi hususunda bkz. İbn Ebî Şeybe, Ebûbeker el-Abî, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, hzr. Kemâl Yusuf el-Hût, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad-1989, IV, 82, rakam: 18027; el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, I-II, Nûr Muhammed Esahhu'l-Matâbî' Kârhâne Ticâret Kutub, Karaçi-1961, Talâk, bâbu't-talâk fi'l-iglak... (Muallak olarak).

tekrar aktarır. Vali de onu kırbaçlattırır, kollarından çekilirken de omuzları çıkar. Dövüldükten sonra tıraş edilerek bir deveye bindirilir ve halka kendini tanıtmaması istenir. Amaç ismini söyletmek ve içine düştüğü halin görülmesini sağlamaktır. O da şöyle der: “Beni tanıyan tanımaktadır. Tanımayanlar için belirteyim: “Ben Mâlik b. Enes b. Ebî Âmir el-Esbahî’yim. Ve ben zorlananın boşaması geçersizdir diyorum.” Görüşünde ısrar ettiğini gören vali yapacak bir şey bulamaz ve “Götürüp bırakın.” cevabını verir.²³ Söz konusu olayın Malik’e son derece saygı gösteren Halife Mansûr’un zamanına denk gelmesi ilginçtir. Kaldı ki sonraki halifeler de aynı ihtiramı göstereceklerdir.

Gözükün o ki, yeni atanan validen hoşnut olmayan İmam Malik, imalı bir şekilde onun bu şehre atanmaya uygun olmadığını ifade etmiş ve kırbaçlanmasına rağmen duruşundan taviz vermemiştir. Bu yüzden de her türlü saygıyı ve duayı hak etmektedir.

3.4.Ebû Abdillah Muhammed b. İdris b. el-Abbas eş-Şâfiî (204/820)

Şâfiî mezhebinin imamı. *Cimâu’l-İlm*, *İhtilâfu’l-Hadis*, *Risâle*, *Musned* kitaplarının sahibi.

İmam Şâfiî Yemen’de bulunduğu sıralarda sevmeyenleri tarafından Râfızilere katıldığı ve Abbasi Devletine beyati reddettiği iddiası yayılır. Durum hasetçileri tarafından halifeye bildirilir. Bunun üzerine Kureyşli dokuz kişiyle birlikte zincirlererek Yemen’den Bağdad’a getirilir. Harun Reşid (170/786-198/809) bu sırada Rakka’dadır. Bu nedenle bu sefer de Bağdad’dan Rakka’ya götürülürler ve halifenin huzuruna çıkarılırlar. Halifenin o anda yanında İmam Şâfiî’nin de arkadaşı olan Ebû Hanîfe’nin öğrencisi kâdi İmam Muhammed bulunmaktadır. Halife kendisini hilafete layık görmemeleri ve başkaldırmaları nedeniyle diğerlerinin boynunu vurdurur. Sıra Şâfiî’ye gelince ona da aynı sitemi yapar. Şâfiî ise diğerleriyle alakası olmadığını ve haksızlıkla onlara dâhil edildiğini, kâdının da kendisini tanıdığı gibi ilim ehli biri olduğunu söyler. İmam Muhammed de bu vesileyle onu tezkiye eder. Bunun üzerine halife İmam Muhammed’e ona mukayyed olması emrini verir ve kararı bilahare vereceğini belirtir. Gözaltı sonrasında salıverilir. Birkaç yıl daha Irak’ta kaldıktan sonra Mekke’ye döner.²⁴

²³ Bkz. İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kubrâ*, V, 468; Ebû Nuaym, *Hilyetu’l-Evliyâ*, VI, 316; İyâd, Kâdi, Ebu’l-Fadl, *Tertibu’l-Medârik Ve Takribu’l-Mesâlik*, hzr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî v.d., Matbaatu Fedâle, Rabat-1983, II, 130.

²⁴ Bkz. İbn Abdilber, *el-İntikâ fi Fedâilî’s-Selâseti’l-Eimmeti’l-Fukahâ*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut-Tsz., s. 97-98; İbnu’l-İmâd el-Hanbelî, Abdulhay b. Ahmed, *Şezerâtu’z-Zehab fi Ahbâri Men Zeheb*, hzr. Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-1986, II, 411; es-Subkî, Abdulvehhâb b. Takiyyiddin, *Tabakâtu’ş-Şâfiyyeti’l-Kubrâ*, hzr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî v.d., Hicr li’t-Tıbbâ ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Cize-1993, II, 121-122.

3.5.Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybâni el-Mervezî (241/855)

Hanbelî mezhebinin imamı. Musned, Kitâbu's-Sunne, Kitâbu'l-İlel ve Ma'rifetî'r-Ricâl, Kitâbu'z-Zuhd kitaplarının sahibi.

Hicri 218/833 yılında Mutezili kâdi Ahmed b. Ebî Duâd'ın önderliğinde Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşü ortaya atılır ve Halife Me'mun'a da (198/813-218/833) bu görüş benimsetilir. Ardından Halife Bağdad valisi İshak b. İbrahim'e mektup yazarak kadılar ile muhaddislerin Halku'l-Kur'an hususundaki yaklaşımlarını sınamasını ister. Halku'l-Kur'an'ı benimseyenlerin isimlerini halk arasında ilan etmesini, bunu söylemeyenleri de zincire vurdurup o anda bulunduğu Tarsus'a göndermesini söyler. Korku merkezli sorgulamalar sonunda sadece dört kişi bunu söylemeyi kabul etmez: Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Nuh, Seccâde lakaplı el-Hasan b. Hammâd ve Ubeydullah b. Ömer el-Kavârîrî. Daha sonra Seccâde ile Kavârîrî de can korkusundan bu çağrıya katılırlar. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel ile Muhammed b. Nuh zincirlenerek bir devenin üzerinde Tarsus'ta bulunan halifeye gönderilirler. Ancak Tarsus'a getirilmelerinden birkaç gün sonra Me'mun'un vefat haberi gelir. Bunun üzerine tekrar Bağdad'a yola çıkılır. Bu arada Mu'tasım Billah'ın (218/833-227/842) yeni halife olduğu ve kâdi İbn Ebî Duâd'ın onun yanında yer aldığı bilgisi gelir.

Bağdad'a dönerken yolda Muhammed b. Nuh vefat eder. Bağdad'a getirilen İmam burada birkaç hapisane gezdirilir ve sonunda umumî cezaevine nakledilir. Namaz ve uyku dışında ayakları zincirli kalacaktır. Hapiste on sekiz ay kadar kalır. Bu sürenin otuz ay civarında olduğu da söylenmiştir. Serbest kalışı şöyle gerçekleşir:

Mu'tasım'ın emriyle huzura çıkarılır. Halife, kendisine genç biri olduğu söylenen imamın ihtiyar olduğunu görünce şaşırır. Üç gün süren münazara yapılır. Bu münazaralar sırasında tek kişi olarak karşısındakilerin tamamına cevap yetiştirmeyle çalışır. Ardından serbest bırakılır.²⁵ Artık hapis hayatı görmeyecektir ancak Halku'l-Kur'an söylemini tekrardan canlandırıp bu hususta son derece katı davranan Vâsık Billâh döneminde (227/841-232/846) göz hapsinde tutulacaktır. Çünkü Halife Me'mun zamanında başlayan Halku'l-Kur'an söylemini tekrardan canlandıracak ve bu hususta son derece katı davranacaktır.

Bu süreçte bir defasında kendisine seksen kamçı vurulacaktır. Vurma işini yapanın deyişine göre, bu kamçılar bir file vurulsaydı fil yere yıkılırdı.²⁶

²⁵ Bkz. er-Rabât, Halid; Seyyid İzzet İd, *el-Câmi' li Ulûmi'l-İmâm Ahmed*, Kahire-2009, II, 457 v.d.

²⁶ Bkz. İbnu'l-Cevzi, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed*, hzr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî, Kahire-1988, s. 450.

Ahmed b. Hanbel'in sergilemiş olduğu duruş, bir ilim adamının göstermesi gereken davranış ve hak bildiği doğrudan taviz vermemek hususunda bütün çağlara örnektir. Çünkü her şeye rağmen eğilmemiş ve her ortamda inandıklarını savunmuştur. Bu yüzden de adı saygıyla anılmaktadır.

3.6. Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fi el-Buhârî (256/870)

El-Câmiu's-Sahîh, et-Târîhu'l-Kebîr, el-Edebu'l-Mufred, Kitâbu'l-Kırâe Halfe'l-İmâm, Halku Ef'âli'l-İbâd, Ref'u'l-Yedeyn fi's-Salât kitaplarının sahibi.

Ehl-i hadis çizgisini benimsemiş olan ve kendi doğrularını her ortamda dile getirmekten asla çekinmeyen Buhârî'nin hayatının son dönemi hiç de huzurlu geçmemiştir. Geldiği Neysâbûr'dan Muhammed b. Yahya ez-Zuhlî'nin kıskançlığı yüzünden ayrılmak zorunda kalmıştır. Gittiği Buhârâ'da olumsuzluklar peşini bırakmamıştır. Burada da hasede maruz kalmış ve Hanefî bilginlerin emirle işbirliği yapması sonucunda sürülmüştür.

3.7. Ebû Abdırrahman Bakî b. Mahled b. Yezîd el-Kurtubî (276/889)

Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi, "Endülüs'ü hadisle dolduran insan" olarak tanınan muhaddis. Musned ve tefsir sahibi.

İnsanlar genellikle yeni duyduklarını şüpheyle karşılar, sonra muhalefet ederek önceki kabullerinin devam etmesini ister. Çünkü hem işleyen sistem bozulacak hem de yeniyi öğrenmek için yorulmak gerekecektir. Bunun yerine eskiyi devam ettirmek en kolay ve risksiz yoldur. Benzer durumu Bakî b. Mahled'in yaşadıklarında da görüyoruz:

Endülüs'e dönerken beraberinde Mâlikî mezhebine göre ihtilaflar içeren kitaplar ile Mâlikîlerin bilmediği hadisleri de getirince bu durum Mâlikî bilgin Muhammed b. Hâris el-Huşenî gibilerce büyük tepki toplar. Bunun yanında Endülüs'e beraberinde getirdiği İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'indeki (Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştiriler yanında) ehl-i re'ye muhalefet içeren hususlar da ehl-i re'yden olanların kızgınlığını çeker. Hepsi sultan Muhammed b. Abdırrahman el-Umevî'ye (238/852-273/886) şikâyette bulunup onu çeşitli bahanelerle korkutmaya çalışırlar. Fakat o bütün problemlerin üstesinden gelir ve muârizları ona bir zarar veremez. Hatta sultan İbn Ebî Şeybe'nin kitabını bütün tarafların huzurunda mütalaa eder ve "Bu müstağni kalınacak bir kitap değildir." der. Bakî'e ilişilmemesini söyleyip faaliyetlerine devam etmesini tembih eder.²⁷ Sultan ona sahip çıkmamış olsaydı neyse karşılaşıcağını tahmin etmek zor değildir.

²⁷ Bkz. İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, hzr. Ebû Saîd el-Amrevî, I-LXXX, Beyrut-1995, X, 356; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I, 120; Zehebî, *a.g.e.*, VIII, 246; XIII, 287; *Târîhu'l-İslâm*, XX, 315; es-Safedî, Salâhuddîn Halîl, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, hzr. Ahmed el-Arnaût v.d., I-XXIX, Beyrut-2000, X, 116; es-Sâlihî, Muhammed b. Ahmed, *Tabakâtu Ulemâi'l-Hadis*, hzr. Ekrem el-Büşî, İbrahim ez-Zeybek, Beyrut-1996, II, 335.

3.8.Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî (303/915)

Kutub-i Sitte içinde yer alan Sunen yanında es-Sunenu'l-Kubrâ, Amelu'l-Yevm ve'l-Leyle, ed-Duafâ ve'l-Metrûkûn eserlerinin sahibi.

Mısır'dan Şam'a gidince buradaki insanların Hz. Ali'ye karşı olumsuz bakış açılarını görür. Bunun üzerine onun faziletlerine dair Hasâis diye bir kitap yazar. Daha sonra sahabenin faziletlerine dair bir eser kaleme alacak olsa da diğer üç halifeye has bir kitap yazmamış olması tepki çeker.²⁸ Hz. Ali taraftarı gibi algılanması nedeniyle bu sefer kendisinden Hz. Muâviye'nin faziletine dair bir şeyler rivayet etmesi istenir. O ise "Bu dünyadan başabaş göçmüş olması Muaviye'ye yetmez mi ki bir de faziletiyle ilgili bir şey rivayet edilecek olsun?" karşılığını verir. Bu cevap üzerine husyelerine bile vurularak camiden dışarı atılır. O da şehirden göç ederek Mekke'ye gider ve orada vefat eder.²⁹

Dârekutnî'nin ifadesine göre ise, kendisine haset edilmesi nedeniyle Mısır'dan ayrılmak zorunda kalır ve Filistin'deki Remle'ye gider. Lakin burada Hz. Muâviye'nin faziletine dair rivayet talebine olumlu yanıt vermeyince caminin içinde dövülür. Bunun üzerine "Beni Mekke'ye götürün." der. Hasta bir şekilde Mekke'ye götürülür ve orada vefat eder.³⁰

Nesâî'nin ilim ahlakından taviz vermemesi çok önemlidir. İnanmadığı şeyleri hadis diye nakletmesinin istenmesi ise bir o kadar ilginçtir. Bu olay taraftarlığın hakikat arayışının önüne geçmesinin en bariz örneklerindedir. Keza Hz. Muâviye'nin faziletine dair rivayetleri nasıl anlamamız gerektiğini göstermektedir.

3.9.Ebübekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfehâni en-Neysâbüri (406/1015)

Eş'arî mezhebinin önde gelen kelimalarından. *Muşkilu'l-Hadis*'in yazarı.

İbn Fûrek dindeki bir fitneye müptela olarak (Gazneliler zamanında) bağlı halde Şiraz'a sürüldüğünü söyler. Sebebi itikadi konularda ehl-i bidatle yaptığı tartışmalarıdır. Burada daha sonra salıverilecektir.³¹

Vefatı hususunda zikredilen rivayetlerden birisi ise şudur: Gazneli Mahmud zamanında Gazne'ye gidip burada yaptığı münazaralarda Kerrâmiyye mensubu kimselere üstünlük sağlayınca onu Gazneli Mahmud'un gözünde küçültüp cezalandırmasını sağlamak için ruhun araz olduğunu kabul ettiği, bu nedenle Hz. Peygamber'in ruhunun da öldüğü ve risaletinin sona erdiğini iddia ettiği haberini gönderirler. Gazneli onu sarayına getirtir ve durumu sorar. O da "Allah'ın elçisi idi ama

²⁸ Bkz. Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, III, 15; el-Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzibu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, hzr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut-1980, I, 338.

²⁹ Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 140-141.

³⁰ Bkz. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 141.

³¹ Bkz. Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, XXVIII, 149; *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XIII, 25.

bugün değil.” cevabını verir. Cevaba kızan Gazneli öldürülmesini emrederse de yaşlı olduğu söylenerek bundan vaz geçer. Lakin zehir içirilerek öldürülmesini emreder ve gereği yerine getirilir. Bu rivayet yanında ölümü hususunda Gazneli suçlanmadan yolda zehirlenip vefat ettiği de geçer.³²

Rivayetlere göre İbn Fûrek, Gazneli Mahmud zamanında hem sürülmüş hem de zehirletilmiştir. Hz. Peygamber’le ilgili bazı düşünceleri nedeniyle sıkıntılara maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Muktedir ve Sünnî bir hükümdar olan ayrıca huzurunda kelâmî tartışmalar düzenlenen Gazneli şayet ortadan kaldırmaya niyetleniyse bunu doğrudan yapabiliirdi. Bu nedenle zehirletmeyi tercih etmesi uzak bir ihtimal olarak durmaktadır. Kendisiyle fikren baş edemeyen Kerrâmiye mensuplarının böyle bir yola tevessül etmesi ise daha mümkündür. Kim tarafından yapılmış olursa olsun karşılaştığı sürgün ve en nihayet zehirlenmesi tarihte hiç de güzel bir yer işgal etmemektedir.

3.10. İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (597/1201)

Pek çok ilim dalında eserleri bulunan büyük Hanbelî bilgin. Mevdûât, el-İlelu’l-Mutenâhiye fi’l-Ehâdisi’l-Vâhiye, el-Kussâs ve’l-Muzekkîrîn, Esmâu’d-Duafâ ve’l-Veddâîn, el-Keşf li-Muşkili’s-Sahîhayn, Câmiu’l-Mesânîd ve’l-Elkâb, et-Tahkîk fi Ehâdisi’l-Hilâf, en-Nâsîh ve’l-Mensûh mine’l-Hadîs kitaplarının sahibi.

Abbasi halifesi Nâsır Lidînillah’ın (575/1180-622/1225) vezir olarak atadığı Râfîzî İbnu’l-Kassâb önceki vezir İbn Yûnus el-Hanbelî ile dostlarını kontrol altına almanın peşine düşer. İbn Yunus zamanında İbnu’l-Cevzî’nin de onayıyla felsefecilerin yolundan gittiği iddiasıyla kitapları yakılan ve medresesine onun yerine İbnu’l-Cevzî atanmış olan er-Rukn Abdusselâm b. Abdilvehhâb bunu fırsat bilerek veziri İbnu’l-Cevzî’nin Nâsîbî olduğu, Hz. Ebubekir’in soyundan geldiği ve İbn Yûnus’un en önde gelen adamlarından olduğu yönünde jurnaller. Böylece durum halifeye aktarılır. Şîî temayülleri olan halife bunun üzerine onu Rukn’dan devraldığı medreseden azleder. Kendisine hareket alanı açılan Rukn, İbnu’l-Cevzî’nin evine gelip hocayı tutuklar, yarı giyinik halde Dicle nehrinde bir gemiye bindirir. Yolda açıklıkla geçen beş günden sonra Vâsıt’a getirilir. Burada beş yıl sürecek ev hapsinde kalır. Seksen yaşına yaklaşmış bilgin elbiselerini kendisi yıkayacak, yemeğini yapacak, birinin yardım etmesine izin verilmeyecektir. Onu, yanına gelen insanlara verdiği ilim ayakta tutacaktır. Zorunlu ikametinin son döneminde oğlu Ebû Muhammed Yusuf’un yaptığı etkili vaazlardan etkilenen halifenin annesi halife nezinde girişimde bulunur da sürgün sona erer. Bundan sonra zaten iki sene yaşayacaktır.³³

³² Bkz. Subkî, Tabakâtu’ş-Şâfiyyeti’l-Kubrâ, IV, 130.

³³ Sibtu İbni’l-Cevzî, Yusuf b. Kızıoğlu, *Mir’âtu’z-Zemân fi Tevârîhi’l-A’yân*, hzr. Muhammed Berekât v.d., Dimaş-2013, XXII, 30-31, 47; es-Selâmî, Abdurrahman b. Ahmed, *Zeylu Tabakâti’l-Hanâbile*, hzr. Abdurrahman b. Suleymân el-Useymin, Riyad-2005, II, 437-439.

İslamî ilimler alanında vazgeçilmez pek çok eser bırakan İbnu'l-Cevzî, içinde bulunduğu tarafın iktidarı kaybetmesiyle benzer muameleye tabi tutularak medresesi elinden alınmıştır. Gözüken o ki, kitaplarını bile yaktırdığı kişinin intikam hissiyle hayatının beş yılını sürgünde geçirmek zorunda kalmış, en bereketli zamanında son derece çileli bir hayata maruz bırakılmıştır. Yaşananların tek teselli edici tarafı öldürülmemiş olmasıdır. Ayrıca sürgünün başta zühd konuları olmak üzere pek çok meselede eser yazmasına olanak sağladığını tahmin ediyoruz.

3.11. İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn el-Harrânî (728/1328)

Meşhur selefi bilgin. İmâmiyye Şiası âlimlerinden el-Hillî'ye eleştiriler yönelttiği *Minhâcu's-Sunne'*nin sahibi.

Hayatı hep mücadele ile geçen büyük müctehid ve mücahid İbn Teymiyye'nin çektikleri tüm İslam âlimlerinin çileleri arasında çok farklı bir yere sahiptir. Çünkü pek çok kez hapse girmiş ve mahpusken vefat etmiştir. Çilelerinin temelde altı nedenden kaynaklandığını söyleyebiliriz:

1. Eş'arî mezhebine bazı konulardaki muhalefeti.
2. Sûfilerin aşırılıklarına karşı çıkışı.
3. Hanbeli mezhebine muhalif bazı fetvaları.
4. Dört mezhebe muhalif fetvaları.
5. Haset.
6. Sert mizacı.

698/1299 yılında esmâ ve sıfatlar hususunda selefi çizgideki düşüncelerini *el-Akîdetu'l-Hameviyye'*de yazıp Eş'arîlere reddiyede bulununca duruma kızan Eş'arîler Şam valisi Seyfuddîn Çâğân'ı aleyhine kışkırtırlarsa da vali ona arka çıkar.³⁴

İbn Teymiyye bidat ve şirkten insanları korumak noktasında tavizsiz ve yalın bir söyleme sahipti. Bu ise onun sürekli şekilde idarecilere şikâyet edilmesine neden oluyordu. Nitekim 705/1305 yılında sûfi Rifâî Ahmedîye hareketine yönelik eleştirileri nedeniyle Şam valisine şikâyet edilir. Vali huzuruna getirdiği imamdan daha yumuşak bir dil kullanmasını ister ama imam bunu şiddetle reddeder ve herkesin hem söz hem de amel olarak kitap ile sünnete uyması gerektiğini belirtir. Valinin huzurunda ateşe girmek, yılanlarla oynamak gibi olağanüstü şeyler yaparak gösteri sunan Ahmedîlerin yaptığının göz boyamak olduğunu oracıkta ispat eder.³⁵

³⁴ Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 5.

³⁵ Bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 41.

Bir sonraki ay *el-Akidetu'l-Vâsıtıyye*'de yazdıklarından dolayı Eş'ariler tarafından yeniden şikâyet edilir. Bu yüzden valinin huzurunda üç kez münazara yapar. Bu tartışmalar sonunda kitabının selef akidesi üzere olduğu kabul edilir. Lakin tartışmanın diğer tarafının başında olan ve Mizzî başta olmak üzere İbn Teymiyye'nin pek çok öğrencisini hapse attıran Şâfiî kâdısı Necmuddin b. Sasrâ görevinden istifa eder. Bunun üzerine hem o hem de İbn Teymiyye şehirdeki huzursuzluğa bir son vermek amacıyla Mısır'a gönderilir.³⁶

Kahire'de başlarını Mâlikîlerin kâdısı İbn Mahlûf ile sûfi Nasr el-Menbicî'nin çektiği hasetçilerin ve muhaliflerin hışmına uğrar. Sonunda mezkûr kâdının başkanlığında bilginlerce Allah'ın sıfatları konusundaki yaklaşımından dolayı Allah'a tecsîm atfettiği iddiasıyla münazara adı altında muhakemeye tabi tutulur. Ancak konuşmaya bile bırakılmaz. Ardından Kahire'de bir kuleye hapsedilmesine karar verilir. Burada birkaç gün kaldıktan sonra kardeşleriyle birlikte ramazan bayramı gecesi kuyuya nakledilir. Bazı bilginler görüşlerinden dönmesi karşılığında idare nezdinde şefaathçi olmak ister ancak o -inandığının adamı olduğu için- hapiste kalmayı yeğler. Bir buçuk yıl kadar mahpus kaldıktan sonra 707/1307 yılında emir Muhennâ b. İsa tarafından bizzat hapiste ziyaret edilerek serbest bırakılır.³⁷

Hapisten sonra Suriye'ye dönmesine müsaade edilmeyen İbn Teymiyye, selevi çizgideki mücadelesini kaldığı yerden devam ettirir ve özellikle yanlış gördüğü bazı tasavvufî düşünceler ile İbn Arabî'nin yaklaşımlarıyla mücadeleye koyulur. Ancak karşısında Mısır'ın önde gelen sufileri Ebu'l-Abbâs İbn Atâillâh gibi insanları bulur. Kâdının huzurunda muhakemeye çekilir, tevessül konusundaki yaklaşımı sorgulanır. İkna edici cevaplar verir. Daha sonra bilginler onu ne yapacakları hususunda aralarında pek çok müzakere yaparlar. Sonunda kâdîların hapsedildiği hapisaneye konulmasına, yanında ona hizmet edecek birine müsaade edilmesine ve halkın gelerek ilminden istifade etmesine karar verilir.³⁸

Bir nevi açık cezaevi olan bu yerde bir buçuk yıl kadar kaldıktan sonra Kahire'den uzaklaştırılarak İskenderiye'ye götürülür ve burada bir kulede önceki gibi gözetimde tutulur. Aynı şekilde ilmi faaliyetlerine devam etmesine ve insanların yanına gelmesine müsaade edilir. O zamanki Memluk emiri Baybars el-Câşenkîr'in onu İskenderiye'ye göndertmesinin nedeninin sufilerden birinin İbn Teymiyye'nin canına kıymasına fırsat vermek olduğu zikredilmektedir. Çünkü kendisi sufi idi ve tıpkı hocası Nasr el-Menbicî gibi, fikirlerinden dolayı İbn Teymiyye'den hiç hazretmiyordu. Buradaki göz hapsi sekiz ay sürecektir.³⁹

³⁶ Bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 42-43.

³⁷ Bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 50-51.

³⁸ Bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 51-52.

³⁹ Bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 56-57.

İbn Teymiyye Şam'da "Şöyle yapacağım/yapmayacağım, aksi takdirde bana talak gereksin." şeklindeki talak şartına bağlanan yeminlerin neticesinde talakın vâki olmayacağını söylüyordu. Bu fetvasıyla başta Hanbeli mezhebi olmak üzere dört mezhebin tercih ettiği yaklaşıma muhalif fetva vermiş oluyordu. 718/1318 yılında böyle fetva vermesi yasaklanır.⁴⁰ Lakin 720/1320 yılında halifenin nâibinin nezaretinde önde gelen hocalar ile İbn Teymiyye bir araya getirilir. Yasaklanan fetvasını tekrar vermeye başladığı gerekçesiyle muhakeme edilir ve Şam kalesine hapsedilir. Burada beş ay on sekiz gün kalır. 721/1321 yılında Memluklu sultanı Muhammed b. Kalavun'dan gelen bir emirle Âşûrâ günü salıverilir.⁴¹

726/1326 tarihinde sultandan gelen emir mucibince tekrar tutuklanır, yine Şam kalesine hapsedilir ve kardeşinin hizmetini görmesine izin verilir. Böyle bir hapsi beklediğini ifade ederek şaşırmadığını gösterir. Bu sefer ki cezasının nedeni peygamberlerin ve salih kimselerin mezarlarına yönelik yapılan hususî ziyaretlere karşı çıkan fetvasıdır. Bu arada Şâfiî olan kâdiyu'l-kudât Celâluddîn el-Kazvîni'nin fetvasıyla İbn Teymiyye'nin öğrencileri de hapse atılır ancak İbnu'l-Kayyim hariç hepsi salıverilir. İçerideyken yazmayı sürdürür ve bazı eserlerini kaleme alır. Bu bağlamda kabir ziyareti ve tevessül konusundaki yaklaşımları nedeniyle Takıyyuddîn el-Ehnâî'ye yönelik *Kitâbu'r-Red ale'l-Ehnâî*'yi yazar ve onu cehaletle suçlar. Ehnâî de durumu sultana şikâyet eder. Bunun üzerine sultan yazıyla ilgili elinde ne varsa hepsinin alınmasını emreder. Divit, hokka, kitap, fasikül vb. her şey elinden alınır ve mütalaa yapıp yazması engellenir. Birkaç ay sonra da üzüntü ve kederden vefat eder. Son hapsi iki yıldan fazla sürecektir.⁴²

İbn Teymiyye dendiğinde akla her zaman bir duruşu olan ve inandığını her hâlükârda dile getiren bir bilgin gelir. Zaman zaman sert söylemi nedeniyle eleştirilse de toplum içerisindeki hurafelere ve batıl inançlara yönelik böylesi keskin ifadeli insanlara her zaman ihtiyaç olduğu aşikârdır. Onun sırf inancı uğruna çekmiş olduğu sıkıntılar ve en sonunda cezaevinde ruhunu teslim ettiği eğilip bükülmemenin, hakkı her hâlükârda yüksek tutmanın en güzel örneğidir.

3.12.el-Emir Ebû İbrahim Muhammed b. İsmail b. Salâh es-San'ânî (1182/1768)

Mekke ve Medine'nin önde gelen hadis bilginlerinden eğitim alan Zeydi bilgin. *Tevdihü'l-Efkâr, Subulu's-Selâm, el-Udde alâ Şerhi'l-Umde* yazarı.

Delillerle amel etmeye ve taklitten uzak kalmaya önem veren Yemenli büyük âlim çeşitli dönemlerde sıkıntılara maruz kalmış, halk birkaç kez kendisini öldürmeye yeltenmiştir. Nitekim cuma hutbelerinin birinde, gelenek olarak zikredilen imamlardan kimseyi anmaması bunlardandır. Camide büyük bir kargaşa çıkar.

⁴⁰ Bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 99.

⁴¹ Bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 111, 113.

⁴² Bkz. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIV, 153, 155.

Ardından cemaat bir sonraki Cuma onu minberde öldürmeye karar verir. Durumdan haberdar olan Zeydi İmamlar Devletinin o anki başkanı el-Abbas b. el-Huseyn el-Mehdî (1161/1748-1189/1775) hem kargaşayı çıkaranların önderlerini içeri attırır hem de San'ânî'yi. Hapiste iki ay kadar kaldıktan sonra kendisini ilme verir. Lakin dışarı çıktıktan sonraki süreçte de hadis kitaplarının içindekilerle amel etmesi nedeniyle Nasîbîlikle (Ehl-i Beyt düşmanlığı) ile suçlanır.⁴³

4. FARKLI BRANŞLARDAN ZULME UĞRAYAN BİLGİNLER

İslam tarihine baktığımız zaman düşünceleri veya yazdıkları nedeniyle çeşitli zulümlere uğrayanların sadece hadisçiler veya hadis alanında da yazan kimseler olmadığı rahat anlaşılır. Çünkü her ilim dalından pek çok insan sadece farklı düşüncelere sahip olduklarından dolayı toplumsal düzeni ifsat, inançlara ve kabullere zarar verme gerekçesiyle saldırıya maruz kalmıştır. Bu yaşananlar İslam tarihinin bazı sayfalarının utanç vesikasına dönüşmesine sebebiyet vermiştir. Aşağıdaki isimler saldırılara maruz kalanlardan sadece birkaçıdır:

Mucahid b. Cebr el-Mekki el-Mahzûmî (103/721), Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit (150/767), Muhammed b. İshâk el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî (151/768), Abdullah b. Ebi'l-Cevâd (234/848), İbrahim b. Hilâl es-Sâbî (384/994), Yusuf b. Harun el-Kindî er-Remâdî (403/1012), Abdülmelik b. Ğusn el-Huşenî el-Endelûsî (454/1062), Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsî (483/1090), Ebu's-Salt Umeyye b. Ebi's-Salt el-İşbîlî (546/1151), Ömer b. İmrân b. Sadaka el-Bilâlî (754/1351), Nesîmî (820/1417), Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Mahmud (823/1420), el-Mehdî Lidînillah Ahmed b. Yahya b. el-Hasenî (840/1437). Bu listeye ehl-i bidat olarak tanımlanan ve sıkıntıya duçar bırakılan itikadî mezheplerin önderlerini özellikle eklemek gerekir.

SONUÇ

Hadisçilerin çekmiş oldukları sıkıntılara baktığımızda siyasi hareketler içinde yer almalarının bazen buna sebebiyet verdiğini görmekteyiz. Bununla birlikte İslam dünyasının kronik problemlerinden olan fikre tahammülsüzlük en temel nedendir. Bazen bu, devletin sosyal yapıyı, toplumsal barışı korumak adına yaptığı müdahale olarak ortaya çıkabildiği gibi bazen de geniş kitleleri harekete geçirebilenlerin çeşitli nedenlerle “din elden gidiyor” savıyla bağhlarını galeyana getirmesi sonucunda başlayabilmektedir. En üzücü tarafı ise bu provokasyonların bazen ölümle sonuçlanmasıdır. Bugün de İslam dünyasının bütününe baktığımızda genel durumun bu çerçevede olduğunu söylemek mümkündür. Hatta bazı ülkelerde geleneksel kabul-lerin dışında en küçük bir şey ifade etmek hiç mümkün olmamaktadır. Bir şekilde kendilerini ifade etmeye çalışanlar hemen yaftalanmakla, batıdan etkilenmekle, müsteşriklerin peşinden gitmekle suçlanmakta, akletmek suretiyle ulaşılmış olduk-

⁴³ Bkz. eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini Men Ba'de'l-Karnî's-Sâbî'*, Beyrut-Tsz., II, 133-134; ez-Zirikî, Hayruddin, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut 1992, VI, 38.

ları sonuçlar mutlaka bir yere yamanmaya çalışılmaktadır. Mobilize edilen reaksiyonlarda üç şey dikkat çekmektedir:

1. Taklitçilik öne çıkarılarak gelenek bütünüyle kutsanmış olmakta, geçmiş bilgilerin ve kabulleri sorgulanamaz hale getirilmektedir. Eleştiri geçmiş düşmanlığı olarak algılanmaktadır.

2. Farklı söylemlere kapı kapamak, insanları bir arada tutmanın ve rahatça yönetmenin aygıtı olarak kullanılmaktadır.

3. Müslüman aklıyla alay edilmiş olmakta, onun yeni bir şeyi kendi başına söylemeyeceği, İslam dünyasının fikir üretmekten yoksun olduğu iddia edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşımda Müslümanları tahkir söz konusudur.

Burada söz konusu tepkilerin oluşmasına sebebiyet veren vasattan da bahsetmek gerekir. Hem ülkemizde hem de diğer İslam ülkelerinde eleştirel bir dil kullananların söylediklerinden ziyade ifade ediş tarzları öne çıkmaktadır. Dolayısıyla bu tepkileri biraz da yeni düşünceleri dile getirenlerin üslubunda aramak gerekmektedir. Demek oluyor ki, sorunların oluşmasında iki tarafın da katkısı vardır. Nitekim ülkemizde geçmiş bilginlerden alaycı bir üslupla bahsedilmesi, zekâlarının hafife alınması, eleştirinin haddi aşarak hakarete dönüşmesi ve en önemlisi de mazi düşmanlığı yapılması geniş halk katmanını harekete geçirmektedir. Bu durumun ülke insanını kamplaştırdığını söylemek mümkündür. Gerçi nezaket dili benimsense bile geçmişe yönelik eleştiri yöneltenlerin yine de ötekileştirildiğini söylemek hakikatin ifadesi olacaktır.

Kanaatimizce burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus daha bulunmaktadır: Yurdumuzda bazı sivil toplum kuruluşlarınca verilen eğitimle, dünyadan ve onun gerçeklerinden yoksun, İslamı sadece klasiklerde yer alan bilgiyle kayıtlı bir din olarak algılayan, çağın Müslümanlarına yeni şeyler söyleme ve farklı çözüm yolları sunma imkânı vermeyen bir gençlik yetiştirilmektedir. Sayıları her geçen gün artan, dar kalıplar içinde "Kur'an ve sünnet müslümanı yetiştirme" iddiasındaki bu kurumların eğitiminden geçen gençlerin söz konusu yerlerde kazandıkları şey öncelikle şekilcilik, bağnazlık ve dışlayıcılık olmaktadır. Dolayısıyla müsamaha ve anlamaya çalışmaktan uzak bir zihniyet aynı zamanda din adına her türlü şiddete de hazır halde toplumun içine gönderilmektedir. Hatta sürecin bu şekilde devam etmesinin ileride bir güvenlik sorununa dönüşeceğini ve farklılıklara tahammülü olmayanların diğerlerine her türlü zararı verebilecek bir noktaya geleceğini tahmin etmek zor değildir. Çünkü ortada sağlıklı bir din eğitimi problemi vardır.

Bu tür eğitimin temel sorunu, söz konusu eğitimi verenlerin Kur'an'a ve sünnete hizmet ettiklerini iddia etmelerine rağmen vizyondan yoksun olmaları ve dünya gerçeklerini anlayamamalarıdır. Değişen dünyayı sürekli geri çevirmeye çalışmayı kurtuluş olarak görmeleridir. İşin kötüsü Kur'an ve sünnete hizmet etmelerini iddia etmelerine rağmen unuttukları husus yeryüzünde terörü üstlenmiş örgütlerin de aynı söyleme sahip olduğudur. Dolayısıyla sorun ayetlerin ve hadislerle

rin okunmasında değil, bu iki temel nas bütünü doğrultusunda başta ülke Müslümanları olmak üzere tüm yeryüzü müminlerine ortak bir İslam anlayışı sunamamaktadır. Dünyayı sadece Türkiye'den ibaret sanan bu anlayış, kendi ülkesinin geçirdiği dönüşümü görememenin sonucu olarak sahip olduğu din anlayışıyla esasında ülkeye de bir şey sunamamakta, dini belli bir coğrafyanın kalıpları içine hapsetmeye çabalayarak evrenselliğine de gölge düşürmüş olmaktadır.

Görünen o ki, Kur'an, hadis ve klasiklerin yalın okunması suretiyle oluşturulan bireysel kabullerin din eğitim ve öğretiminde gençlere din diye dayatılması son derece derinlikli sorunlar oluşturmaktadır. Çünkü şahsî okumalar, her hangi birilerinin tenkidinden geçmediğinden ve ulaşılan sonuca kolektif akılla varılmadığından dolayı her zaman için sorunlu olmaya adaydır. Bir grubun önünde olan bu insanlar şahsî okumaları sonucunda ulaşılmış oldukları sonuçları ilahî hakikatlermiş gibi sadece benimseme ve uygulama esaslı bir eğitime tabi tutulan, sorgulama ve eleştiri penceresi zihin dünyalarında kapatılan genç kuşaklara aktardıklarında, onları radikalizme sevk etmiş olmaktadır. Hâlbuki bir insanın İslamla ilgili anlatımları onun şahsî bakışının yansımasıdır. Çünkü o kimse İslama sadece kendi zaviyesinden bakmaktadır. Nitekim aynı İslama başka zaviyelerden bakanlar aynı naslardan günümüz için farklı sonuçlar çıkarabilmektedirler. Dolayısıyla burada birilerinin kendini Allah'ın temsilcisi yerine koyması gibi büyük bir problemle karşı karşıya kaldığımızı söylemek durumundayız. Oysa ne Allah ne de peygamberi hiç kimseye kendi adına konuşma yetkisi vermiştir.

Bu da bize gösteriyor ki, insanlar düşüncelerini dile getirme hürriyetine sonuna kadar sahiptirler ancak bunu din diye birilerine empoze edemezler. Kaldı ki, onlar gibi düşünmeyen ve farklı şeyler söyleyenler de, kesin bir şekilde yanlışlanacak ve çürütülecek iddialar ortaya atıyor olsalar bile, kullandıkları dil edep ve saygı sınırları içinde kalıyor ve de geçmişe hakaret içermiyorsa, onlara da konuşma imkânı vermek gerekir. Vermek gerekir ki, ne düşündüklerini toplumla paylaşma hürriyetinden yararlanmış olsunlar. Kaldı ki, kitleleri arkalarında sürükleyenler din adına konuşma yetkilerini sadece kendi inhisarlarına alamayacaklarına göre Müslümanım diyen herkesin dini meselelerde konuşma hakkı vardır. Gerçi yanlışlanan düşünceleri ortaya koyanların da bunları kolektif akılla ürettikten sonra topluma sunması son derece makul olmakla birlikte, birileri kitleler ardında diye kendilerini nasıl konuşma yetkisine sahip görüyorlarsa arkalarında insan toplayamamış olanların da bu hakka en az onlar kadar sahip olduğunu bilmeleri gerekir.

Özellikle internetin yaygın olarak kullanıldığı bir dönemde baskılamının veya farklı söylem dile getirenleri çeşitli sıfatlarla suçlamanın bir sonuç getirmediği ortadadır. Çünkü her türlü kabul çok rahat bir şekilde internete yüklenebilmekte ve binlerce insana ulaşabilmektedir. Nitekim özellikle youtube'da farklı, aykırı ve hatta gayr-i ahlakî bir üslupla dini meseleleri ele alanların seyredilme oranlarına bakıldığında yaftalamanın sadece sözde kalan anlamsız bir uğraş olduğu çok net görülecektir. Dolayısıyla yapılacak olan, yanlış kabul edilen düşüncelere karşı aynı

ortamları kullanarak makul cevaplar üretmektir. Hamasetin bir cevap olmadığı göz ardı edilmemelidir.

Farklı görüşler bağlamında ülke insanın en kötü özelliklerinden birisi de tartışmayı becerememesidir. Çünkü tahammülsüzlük ve her ne olursa olsun karşıdakini düşündüğümüzü kabul ettirme hırsı genlerimize işlemiştir. Bu yaklaşım nedeniyle tartışmalarda bile fikirlerin değil hakaretlerin havada uçtuğunu görürüz. Zâtlarını ehl-i sünnet şampiyonu ve gençlik önderi olarak gören ve İslamiyatın her alanında uzman olduklarını zannedenler, kendileri gibi tartışma ahlakından yoksun olanlarla yaptıkları münazaralarda ahlak sınırları içinde değerlendirilmeyecek suçlamalarla olayı sözlü düelloya çevirmektedirler. Bütün bu manzaranın altında, karşıdakine tahammül edememe ve bağnazlık yatmaktadır.

Bu tahammülsüzlük insanları öyle bir noktaya taşımaktadır ki, farklı düşünenlerden birilerini ıssız bir yerde eline geçirecek olanların, tarih boyunca çeşitli ilim adamlarına yapılan zulümlerin benzerini hatta daha fazlasını yapmayacağını hiç kimse garanti edemez. Bu da yüce İslamın birilerine bırakılmayacak kadar önemsiz olmadığını çok açık bir şekilde göstermektedir. Kaldı ki İslam dünyasında yaşanan bir kısım suikastler ile çatışmaların temelinde de kendisi gibi olmayanlara tahammül göstermemek yatar.

Sonuç olarak bu makalede zikredilen örneklere dair rivayetlerin bir kısmında sıhhat açısından sorunlar olması her zaman muhtemeldir. Çünkü ciddi kayıt geleceği Müslüman halklarda çok sonraları olduğu için yazılan biyografi ve tarih kitaplarıyla geçmiş sağlıklı inşa etmek çoğu zaman zordur. Ayrıca hamaset ve kin yazılanlar üzerinde etkili olabilmekte, farklı anlatımlar ile çelişik rivayetler de olayların çözümünü zorlaştırmaktadır. Durum ne olursa olsun, bu makalenin hadisçilerin karşılaştıkları zorluklar hususunda okura bir mesaj verdiği kanaatindeyiz. Ümidimiz tarihten ders alınmasıdır.

KAYNAKLAR

- El-Belhî, Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil bin Suleymân*, hzr. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Beyrut-2002
- El-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-II, Nûr Muhammed Esahhu'l-Matâbi' Kârhâne Ticâret Kutub, Karaçi-1961
- Ebû Nuaym el-Esbehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakatu'l-Esfiyâ*, I-X+Fihrist, Dâru'r-Reyhân li't-Turâs, Kahire Tsz.
- İyâd, Kâdi, Ebu'l-Fadl, *Tertibu'l-Medârik Ve Takrîbu'l-Mesâlik*, hzr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî v.d., Matbaatu Fedâle, Rabat-1983, I-VIII
- İbn Abdilber, Yusuf b. Abdillâh, el-*İntikâ fî Fedâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-Tsz.
- İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh, el-*İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, hzr. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Dâru Nehdati Mısır, Kahire-Tsz.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Târîhu Medîneti Dimâşk*, hzr. Ebû Saïd el-Amrevî, I-LXXX, Beyrut-1995

- İbn Ebî Şeybe, Ebûbeker el-Absî, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*, hzr. Kemâl Yusuf el-Hût, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad-1989, I-VII
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Huseyn b. el-Ferrâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, hzr. Muhammed Hâmid el-Fakî, Dâru'l-Ma'rife (Kahire 1952 baskısından ofset), Beyrut-Tsz. I-II
- İbn Hallikân el-İrbîlî, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, hzr. İhsân Abbas, I-VII, Beyrut-1994
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ', *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Ebû Mulhim ve diğerleri, I-XIV+Fihrist, Beyrut 1988
- İbn Kuteybe ed-Dineverî, Abdullah b. Muslim, *el-İmâme ve's-Siyâse*, hzr. Ali Şîrî, I-II, Beyrut-1990
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh el-Basrî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kubrâ*, hzr. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-X, Beyrut-1990
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed, *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, tertîb: Abdurrahman b. Muhammed el-Asimî, I-XXXVII, Riyad-1991
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Menâkibu'l-İmâm Ahmed*, hzr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî, Kahire-1988
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Sıfatü's-Safve*, thk. Mahmûd Fâhûrî, I-IV, Beyrut 1986
- İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, Abdulhay b. Ahmed, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*, hzr. Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-1986, I-XI
- el-Mizzî, Yusuf b. Abdirrahman, *Tehzibu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, hzr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut-1980, I-XXXV
- er-Rabât, Halid; Seyyid İzzet İd, *el-Câmi' li Ulûmi'l-İmâm Ahmed*, I-XXII, Kahire-2009
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, hzr. Ahmed el-Arnaût v.d., I-XXIX, Beyrut-2000
- es-Sâlihî, Muhammed b. Ahmed, *Tabakâtu Ulemâi'l-Hadîs*, hzr. Ekrem el-Büşî, İbrahim ez-Zeybek, I-IV, Beyrut-1996
- es-Selâmî, Abdurrahman b. Ahmed, *Zeylu Tabakâti'l-Hanâbile*, hzr. Abdurrahman b. Suleyman el-Useymîn, I-V, Riyad-2005
- Sibtu İbni'l-Cevzî, Yusuf b. Kızıoğlu, *Mir'âtu'z-Zemân fi Tevârihi'l-A'yân*, hzr. Muhammed Berekât v.d., I-XXIII, Dimaşk-2013
- es-Subkî, Abdulvehhâb b. Takiyiddîn, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, hzr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî v.d., Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Cize-1993, I-X
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini Men Ba'de'l-Karni's-Sâbi*, I-II, Beyrut-Tsz.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, hzr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, I-X+Zuyûl, Dâru'l-Ma'rife, Kahire Tsz.
- et-Temîmî, Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mihan*, hzr. Yahya el-Cebbûrî, Beyrut-2006
- el-Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed, *el-Vesit fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, hzr. Adil Ahmed v.d., I-IV, Beyrut-1994
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, hzr. Şuayb el-Arnaût v.d., Muessesetu'r-Risâle, Beyrut-1985, I-XXV
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, hzr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut-2003, I-XV
- ez-Zirikî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut 1992.

İSLAM TOPLUMUNDA ÇATIŞMA, TEFRİKA VE BUHRAN DÖNEMLERİNİN PANZEHİRİ: TASAVVUF

Abdulcebbar KAVAK*

GİRİŞ

İslam toplumu vahiyle şekillenmiş, Hz. Peygamber'in rol model olduğu ve biz-zat rehberlik ettiği örnek bir sosyal birlikteliğin adıdır. Bu birlikteliğin ilk tezahür ettiği yer olan Yesrib, Medine-i Münevvere adıyla nurlu bir şehre dönüşmüş ve İslam uygarlığının, kültür ve medeniyetinin temellerinin atıldığı bir merkez olmuştur. Din, dil ve toplumsal farklılıkların birlikte yaşama engel teşkil etmediği bu toplumda, vahyin gölgesinde erdemli bir hayat sürmek esas amaç olmuştur. İnanç ve bilincin hâkim olduğu bu toplumda, herkes adalet, ihsan, vefa ve merhamet duygularıyla bezenmiş, diğerkâmlık, sabır ve tahammül baş tacı edilmiştir. Kur'an'ın " Hepiniz Allah'ın ipi (dini) ne sımsıkı sarılın, parçalanmayın"¹ emri Müslümanları birbirine kenetlemiştir. Müslümanlar, Hz. Peygamberin "İman et-medikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de gerçekten iman etmiş olmazsınız" emriyle imanının kemale ermesinin yegâne yolunun toplumun birbirine muhabbetle kenetlenmesinden geçtiğini öğrenmişlerdir. Toplumsal hayata zarar veren, çatışma ve tefrikaya yol açan haset, buğz, nefret gibi hasletlerden kurtulmanın tek yolunun din kardeşliğinden geçtiğinin farkına varmışlardır. Hz. Peygamber bu güzel hasletleri sözde bırakmamış Ensar ve Muhacirleri bizzat kardeş yaparak dünyada bir benzeri daha olmayan "Muâhât" uygulamasını² pratiğe dökmüştür.

Çölün ortasında şekillenen bu İslam toplumu, vahiyle iç dünyası aydınlanan ve Hz. Peygamber'in terbiyesinden geçen seçkin ve bahtiyar bir nesil olarak kıyamete kadar gelecek insanlığa örnek olmuşlardır. Bu nedenle bu dönem "Asr-ı Saadet" olarak adlandırılmıştır. İnsanlık tarihinin en onurlu ve örnek dönemlerinden birini oluşturan "Asr-ı Saadet" yılları, Hz. Peygamber'in vefatından sonra yerini yeni bir sürece bırakmıştır. İslam toplumu Hz. Peygamber'den sonra farklı badirelerden geçmiştir. Siyasî, fikrî ve mezhebi çatışma ve tefrikalar, İslam toplumunu zayıflatmış ve ağır buhranlar yaşamasına sebep olmuştur.

* Doç. Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Associate Professor Dr. University of Ağrı İbrahim Çeçen, Faculty of Islamic Sciences Department of Sufism Ağrı, Turkey akavak@agri.edu.tr ORCID orcid.org/0000-0002-1846-5493

¹ Âl-i İmrân, 3/103.

² M. Asım Köksal. *İslam Tarihi*. (İstanbul: Şamil Yayınevi, t.y.), VIII/109-112.

İslam toplumunun ağır imtihanlardan geçtiği ve buhranlar yaşadığı dönemlerde, toplumun aklında, kalbinde ve vicdanında yerleşik hale gelen fakat zaman içinde yozlaşan ahlaki esasları, kardeşlik, birlik ve beraberlik hususlarını, sabır ve tahammülü topluma yeniden hatırlatan bir topluluk, kurumsal hale gelen bir maneviyat ordusu, yaşanan toplumsal travmalara ve buhranlara çare olmuştur. Bu topluluk mutasavvıflar, bu kurum ise tasavvufi faaliyet yürüten tarikatlardır.

Emevîler döneminden itibaren toplumsal zeminde oluşan her türlü çatışma ve tefrikaların bertaraf edilmesi için gayret sarf eden Said b. Müseyyib, Hasan-ı Basrî, Abdullah İbn Mübârek, Cüneyd-i Bağdadî, Haris el-Muhâsibî, Abdülkerim el-Kuşeyrî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Abdülkadir Geylanî, Ahmed er-Rifâî, Şihabeddin Ömer es-Sühreverdî, Muhammed Bahaeddin Nakşibend, Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, İmam-ı Rabbânî, Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî gibi şahsiyetler, İslam toplumunun birlik ve beraberliğinin, ahlak ve maneviyatının korunmasında önemli görevler üstlenen maneviyat önderleridir.

1. İSLAM TOPLUMUNDA ÇATIŞMA, TEFRİKA VE BUHRAN DÖNEMLERİ

Hız. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumu ilk sınavını siyâsî alanda halife tayini hususunda vermiştir. İlk iki halife döneminde ciddi gelişmelere ve atımlara sahne olan İslam coğrafyasında, Hız. Osman döneminde de fetihler devam etmiştir. Bununla beraber devlet teşkilatındaki görevlendirmeler sebebiyle yükselen tenkitler ve artan toplumsal huzursuzluk Hız. Osman'ın şehit edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu olay Müslümanların toplumsal alanda karşılaştığı geniş tabanlı ilk büyük hadisedir. Bu durumu kullanarak devlet idaresini ele geçirmek isteyen Emevî hanedanı ve onları destekleyen bazı sahabiler, Hız. Osman'ın katilleri cezalandırılmadan Hız. Ali'nin halifeliğini kabule yanaşmamış ve ona beyat etmemişlerdir.³ Bu tavır İslam toplumunda derin yaralar açacak olan yeni dinî-siyâsî çatışma ve tefrikalara kapı aralamıştır. Hız. Ali ve Hız. Muaviye arasındaki iktidar anlaşmazlığının çözümü için önerilen hakem tayini, sonuç olarak oldukça kanlı ve toplumda büyük bir travmaya dönüşecek olan Hariciliği doğurmuştur.

Toplumsal alanda meydana gelen hadiseler Haricilerle sınırlı kalmamıştır. Takip eden süreçte Sünnî-Şii ayrışması, Haçlı seferleri, Moğol istilas, Batının İslam dünyasını topyekûn sömürgeleştirme faaliyetleri doğrudan yahut dolaylı olarak İslam toplumunda çatışma ve tefrikaları arttırmış ve yaşanan ağır buhranlar, İslam kültür ve medeniyetinin zayıflamasına ve gerilemesine sebep olmuştur. Yaşanan olumsuz hadiseler toplumun huzurunu kaçırdığı gibi üretken ve dinamik yapısına da zarar vermiştir. Said Halim Paşa, Müslümanların meydana gelen büyük hadiselerden sonra kendilerine yön verecek ve liderlik yapacak aydınlardan mahrum kalmaları, savaş ve yıkımlar sebebiyle aile kurumu ve toplumsal yapının bozulmasının

³ Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. (Beyrut: Dâru Sâdir, 1992), II/180-182.

buhranların oluşmasında önemli rol oynadıklarını belirtmektedir.⁴ Diğer taraftan Osmanlının yıkılış döneminde yaşanan huzursuzlukların sebeplerini irdeleyen Ahmed Naim Babanzâde, ırkçılık ve milliyetçilik duygularının Müslümanları birbirleriyle çatışmaya iten önemli bir amil olduğunu ifade etmiştir. Ona göre “İmanlı milletimizin tarihi tecrübesine, milli bünyesine, manevi anlayışına ve İslamî inancına uymayan bu yeni gelişmeler, birtakım dengesizlikleri ve huzursuzlukları bünyelerinde beraber getirmişlerdir.”⁵

1.1. Hz. Osman'ın Şehit Edilmesi

Hz. Ömer'den sonra halife seçilen Hz. Osman, on iki yıl devlet idaresini yürütmüştür. Onun ilk altı yılı oldukça başarılı ve sorunsuz bir dönem olarak nitelenirken, ikinci altı yılındaki bazı uygulamaları ve bazı akrabalarını önemli devlet görevlerinde istihdam ettiği gerekçesiyle büyük bir kesim tarafından eleştirilmiştir.⁶ Bu durum sadece eleştiri ile sınırlı kalmamış siyasî bir fitneye dönüşmüştür. Hz. Osman'ın 35/656'da şehit edilmesiyle sonuçlanan fitne hadisesi, Medine, Kûfe, Basra ve Mısırda yaşayan ve Ümeyye Oğullarının hâkimiyetinden rahatsızlık duyan bazı çevrelerin oluşturduğu muhalefet cephesinin faaliyetleri sonucu meydana gelmiştir.⁷ Hz. Osman'ın şehit edilmesi İslam toplumunda daha büyük ve yıkıcı etkileri olan yeni hadiseleri doğurmuştur. Bunların başında Hâricîliğin ortaya çıkışı gelmektedir.

1.2. Hakem Hadisesi ve Hâricîliğin Ortaya Çıkışı

Hz. Osman'ın ardından Hz. Ali'nin halife seçilmesi toplumsal huzursuzluğu ve ona karşı organize edilen siyasî muhalefeti sakinleştirmeye yetmemiştir. Muhalefetin fiili çatışmaya dönüşmesi durumu daha da karmaşık hale getirmiş ve Sıffin savaşıyla Müslümanlar önemli bir imtihan yaşamışlardır. Sıffin savaşının en şiddetli anında savaşın durdurulup daha fazla kan dökülmesini önlemek amacıyla bu işin hakemlere havale edilmesinden sonra Hz. Ali Kûfe'ye, Hz. Muaviye ise Şam'a dönmüşlerdir.⁸

Tahkîmin kabulü ile Hz. Muaviye tarafı siyasal bir hareket ve taraf olarak kabul edilmiştir.⁹ Hz. Ali'nin sorunun çözümü için tahkimi kabul etmesine karşı çıkan bir grup taraftarı kendisini uyarıya fakat onun bu fikrinden geri adım atmaması üzerine onu desteklemekten vazgeçip karşısında yer almışlardır. Sayıları binlerle ifade edilen bu grup, İslam tarihinde Hâricîler olarak bilinen fırkadır.

⁴ Said Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 86-88.

⁵ Ahmed Naim Babanzâde. *İslam'da İrkçılık ve Milliyetçilik*. Sad. Ömer Lütfi Zararsız. (Ankara: İkbâl Yayınları, 1979), 19-20.

⁶ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*. II/173-176; İsmail Yiğit. “Osman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), XXXIII/439.

⁷ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*. II/174-175; Hasan Onat. *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 33-34; Harun Yıldız. *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*. (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 47.

⁸ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*. II/191; Yıldız, *Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*. 65.

⁹ Adnan Demircan. *Ali-Muaviye Kavgası*. (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 164.

Hâricilik, İslam toplumunun Hz. Peygamber sonrası karşılaştığı ilk geniş tabanlı dinî-siyasî radikal yapıdır. Bu yapı uzun süreçte değişim gösterse de, İslam toplumunun bünyesinde hep varlığını sürdürmüş ve zaman zaman farklı isimlerle fonksiyonunu icra etmiştir. Hz. Ali'ye ilk karşı çıkan topluluk¹⁰ olan Hariciler, siyasî sebeplerle ortaya çıkmış ve Emevîler döneminde itikâdî söylemlerle toplumsal bir harekete dönüşmüşlerdir.¹¹ Hâricilerin dinî ve siyasî konulardaki aşırı görüşleri ve faaliyetleri,¹² en çok öne çıkan özellikleridir. Nitekim dördüncü halife Hz. Ali 40/661 yılında İbn Mülcem adındaki bir Haricî tarafından şehit edilmiştir.¹³

Hz. Ali ve Emevîler dönemlerinde Irak, Yemen, Umân, Arabistan ve Horasan'da etkili olan Hariciler, Abbasîler dönemine gelindiğinde Berberîlerin kendilerine verdiği destekle Kuzey Afrika'ya kadar etkili olmuşlardır.¹⁴ Haricilik zamanla Harûriyye, Ezârîka, Necedât, Sufriyye, Acârîde, Seâlibe, Beyhesiyye, İbaziyye gibi pek çok kola ayrılmıştır.¹⁵ Abdullah b. İbaz'a nisbetle İbaziyye olarak adlandırılan kol, Hariciliğin ılımlı ve günümüze kadar ulaşabilen tek koludur.¹⁶

Daha ilk dönemden itibaren az da olsa toplu olarak bu hareketten uzaklaşan Hariciler de olmuştur. Hz. Ali ile Abdullah b. Vehb er-Rasibî arasında savaş vuku bulmadan önce birkaç yüz kişilik gruplar halinde ondan ayrılan ve Ebû Eyyüb el-Ensârî'ye sığınanlar olmuştur.¹⁷ Bunların içinde kendilerini Ehl-i Nuhayle olarak niteleyen ve Nehrevan'da Abdullah b. Vehb'den ayrılan yaklaşık iki bin kişilik bir Haricî topluluğundan da bahsedilir.¹⁸ Bu durum Müslümanlar arasında Ebû Eyyüb el-Ensârî'nin saygın konumunu ortaya koyması açısından önemlidir.

1.3. Sünnî-Şii Ayrışması

Ehli Sünnet tabiri, Hz. Peygamber ile ashabın dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler için kullanılmıştır.¹⁹ Bağdâdî, Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat'tan yetmiş üçüncü fırka olarak bahseder ve sekiz sınıfa ayırır.²⁰ Hicri I. asrın sonunda ortaya çıkıp IV. asırda teşekkülünü tamamlayan Ehl-i Sünnet,

¹⁰ eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. Tsh. Ahmed Fehmi Muhammed. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 106-107.

¹¹ Adnan Demircan. *Hâricilerin Siyasî Faaliyetleri*. (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 263.

¹² Ethem Ruhi Fığlalı. "Hariciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), XVI/169.

¹³ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*. II/212.

¹⁴ Fığlalı, "Hariciler". XVI/170; Yıldız, 188.

¹⁵ el-Eş'ârî, Ebu'l-Hasan b. Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfu'l-musallîn*. (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009), 59-80; Şehristânî, 107; el-Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 2007), 81.

¹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*. 131; Fığlalı, "Hariciler". 170-173.

¹⁷ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*. 80.

¹⁸ Fığlalı, "Hariciler". 170.

¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz. "Ehl-i Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), X/525.

²⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*. 35, 319-323.

Kur'an ve Sünnet'e uyulması gerektiğini kabul edip, akli nakle tabi kılmakla diğer mezheplere göre daha isabetli yolu tercih eden ana mezheptir. Bu meyanda Hz. Ali, Abdullah b. Ömer, Ömer b. Abdülaziz, Zeyd b. Ali, Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye ve Hasan-ı Basrî Ehl-i Sünnet'in ilk temsilcileri sayılmaktadır.²¹

Ehl-i Sünnet düşüncesinin sistemleşmesinde en büyük rol oynayanlardan biri Hasan-ı Basrî'dir. O, Müslümanların mevcut yönetime isyan etmelerini doğru bulmamış, halkı fitneden uzak tutmaya ve cemaat şuurunu geliştirmeye gayret etmiş, çok ağır eleştiriler yöneltmesine rağmen Emevîlerin Hulefa-yı Raşidinden sonra gelen meşru idareciler olarak görmüştür. Ehl-i Sünnet akaidinin oluşmasında en büyük öncü ise Ebû Hanife'dir. Sünnî kelâmı, daha sonra Eş'ariyye ve Maturîdiyye ekollerinin kuruluşuyla güçlenerek İslam dünyasının pek çok bölgesinde âlimlerle Müslüman çoğunluğu kendine bağlamıştır. Ehl-i Sünnet tabiri sonraları daha geniş bir çerçevede ele alınarak Ehl-i bid'at'ın görüşlerini reddeden kelâm, fıkıh, tefsir, kıraat, Arap dili âlimleri ile şeriata bağlı sûfiler, Müslüman mücahitler ve Sünnî akaidin hâkim olduğu Müslüman coğrafyada yaşayan halk kitlesi için kullanılmıştır.²²

Şia, Hz. Ali'yi destekleyen, Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet yönetiminin Nas ve vasiyetle Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen çeşitli gruplara verilen addır.²³ Eş'ârî, bunların Hz. Ali'yi destekledikleri ve onu diğer sahabîlerden üstün tuttıkları için Şia adını aldıklarını belirtir.²⁴

Şia'nın ne zaman teşekkül ettiği hususunda çok sayıda görüş bulunmakla beraber Emevîlerin Hz. Hüseyin'i katlederek kanını akıtmalarının Şia'nın temel unsurunu oluşturduğu görüşü tercih edilmektedir. Kerbela hadisesinin ardından artan Emevî düşmanlığı ve Hz. Ali'nin evlatlarına karşı duyulan siyâsî taraftarlık zamanla bir sistem haline gelmiştir.²⁵ Bundan sonra Şia kendilerine bazı bölgelerde uygun yayılma ve güçlenme alanları bulmuş ve hızla kendileri gibi düşünmeyen Müslümanların büyük çoğunluğundan uzaklaşmaya başlamışlardır. İran ve Körfez ülkelerinde yoğunlaşan Şiilik, günümüze kadar devam eden süreçte çeşitli merhalelerden geçerek siyaset, itikadî ve fikhî mezhep ve tasavvufî düşünce anlamında Müslümanların genelinden ayrı düşünen ve davranan büyük bir azınlık haline gelmiştir.²⁶ Bu durum toplumsal anlamda Müslümanların genel yaşamını felç etmese de, siyâsî

²¹ Yavuz, "Ehl-i Sünnet". X/526.

²² Yavuz, "Ehl-i Sünnet". X/528.

²³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*. 144; Mustafa Öz. "Şia". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), XXXIX/111-114.

²⁴ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. 13.

²⁵ Abdülbâkiy Gölpmarlı. *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. (İstanbul: Der Yayınları, 2007), 83; Öz, "Şia". 112.

²⁶ İslam dünyasında Şii nüfusu Müslüman nüfusun % 8-10'unu oluşturmaktadır. İran'da % 90, Irak'ta % 60, Bahreyn'de % 55 olup diğer ülkelerde kayda değer bir Şii nüfus bulunmaktadır. Bkz. Öz, "Şia". 114.

birlik ve beraberlik gerektiren hususlarda ciddi bir engel olarak kendisini hep hissettirmiştir. Her iki tarafın alimleri tarafından “Takrîbu’l-mezâhib” kabilinden yapılan bazı çalışmalar,²⁷ lokal kalmış ve süreklilik arz edememiştir.

1.4. Haçlı Seferleri

İslam toplumunu derinden etkileyen ve Müslümanların siyasî ve toplumsal birliğine zarar veren hadiselerden bir diğeri Haçlı seferleridir. Haçlı seferleri, Miladî 1096 yılında başlayan ve 1291 yılında Latin Hıristiyanlarının Doğu’daki son merkezi olan Akka’dan çıkarılmasına kadar devam eden yaklaşık iki asırlık sürece verilen addır. Bu seferlerin düzenlenmesinde asıl etken din gibi gösterilmekle beraber bu hadisenin siyasî, sosyal ve ekonomik boyutlarının da bulunduğu bilinmektedir. Bu sürece dâhil olan ve Avrupa dünyasının “Kudüs’ü kurtarma” sloganı ile Türkleri Anadolu’dan atmak ve bütün Ortadoğu’yu ele geçirmek amacıyla başlattığı siyasî amaçlı askerî harekâta katılanlara Haçlılar denmiştir.²⁸

Haçlı seferleriyle Avrupa’da yaşayan yüzbinlerce saldırgan kişi ile sefalet içinde yaşayan köylülerin, Doğu’ya yönelmeleri geride kalan feodal yönetimleri rahatlatmış ve toplumsal başıbozukluk ve huzursuzluk azalmıştır.²⁹ Buna karşın topraklarını işgal ettikleri Müslüman coğrafya kana bulanmış ve Müslümanlar yaşadıkları toplumsal travmadan uzun süre çıkamamışlardır. Anadolu’dan Suriye ve Mısır’a kadar uzanan geniş bir coğrafyada mamur alanlar yakılıp yıkılmak suretiyle tahrip edilmiştir. Haçlıların Kudüs’ü işgali ise İslam dünyasına vurulan en büyük tokat olmuştur. Bu hadiseler toplumsal yaşamı felç ettiği gibi Müslümanların ilim, kültür, sanat, edebiyat ve mimarî faaliyetlerini de geriletmiştir. Bu durum Selahaddin Eyyübî’nin Hittin’de Haçlıları mağlup edip³⁰ Kudüs’ü tekrar geri almasına kadar bu şekilde devam etmiştir.

1.5. Moğol İstilas

Ortaçağ dünya tarihinde önemli rol oynayan Moğollar, İslam dünyasında meydana getirdikleri tahribatla hatırlanan bir kavimdir. Bütün Moğol aşiretlerini tek bir devlet çatısı altında toplamayı başaran Timuçin (v. 624/1227), 1206 yılında Cengiz unvanını almış ve Moğol imparatoru olarak güçlü bir devlet teşkilatı kur-

²⁷ İslam tarihinde Sünnî-Şii yakınlaşması Hicrî beşinci asra kadar uzanmaktadır. 437/1046 yılında Bağdat’lı Sünnî ve Şiilerin Yahudilere karşı ortak mücadele geliştirmeleri, İran’da Nadir Şah zamanında Safevî izlerinin silinerek aşırı Şii inanışlarının terkedilmesi, Yine Humeyni’nin İran Şah’ına karşı organize ettiği devrimde her iki kesimin birlikte destek vermeleri takrîbu’l-mezâhib gayretlerine örnek olarak sayılabilir. Bkz. İlyas Üzüm. “Takrîbu’l-Mezâhib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), XXXIX/467-468.

²⁸ Işın Demirkent. “Haçlılar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), XIV/525.

²⁹ Demirkent, “Haçlılar”, s. 544.

³⁰ İbnü’l-Esir, Ebu’l-Hasan Ali b. Ebu’l-Kerem Muhammed. *el-Kâmil fi’t-târih*. Tsh. Muhammed Yusuf ed-Dakkâk. (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), X/147-148.

muştur.³¹ Başlangıçta Şamanist olan Moğollar, Müslüman ve Hıristiyan milletlerle ilk defa istila sırasında karşılaşmışlardır. Göçebe bir gelenekten gelen Moğollar, hükmettikleri coğrafyalarda yerleşik kültürlerin etkisine girmekte gecikmemişlerdir. Tibet'in Lama adı verilen rahipleri, Budizm'in Moğollar arasında yayılmasında etkili olurken,³² İslam dünyasında Müslümanlığı kabul eden Moğolların sayısı az değildir.

Moğol hâkimiyeti Yakındoğu'da pek çok olumsuz iz bırakmıştır. İstila sırasında Maveraünnehir, İran, Irak ve Anadolu şehirleri büyük zarar görmüş, milyonlarca insan katledilmiştir. Moğol istilası İslam tarihindeki en büyük felaket olarak kabul edilmiştir. Moğollar İslam kültür ve medeniyetini çiğneyip tahrip etmişler ve İslam ülkelerini harabeye çevirmişlerdir. Mescitler ahır haline getirilmiş, Mushaf sayfaları hayvanların ayaklarının altına serilmiş, İslam kültür mirasına ait kıymetli eserler yakılmış veya nehirlere atılmıştır. Moğollar sadece İslam coğrafyasına zarar vermekle kalmamışlardır. Moğol istilası Çin, Orta Asya, Yakındoğu ve Doğu Avrupa'nın etnik ve kültürel yapısının yeniden şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.³³

1.6. Batının İslam Ülkelerini Sömürgeleştirme Faaliyetleri

Avrupa'nın büyük güçleri, Roma dönemi sömürge anlayışından etkilenecek, on dokuzuncu yüzyılın ortalarından yirminci yüzyılın başına kadar çok azı hariç dünyadaki bütün ülkeleri işgal etmek suretiyle sömürgeleştirmişlerdir.³⁴ Bu sömürge faaliyetlerinin temelinde siyasî hâkimiyet ve daha fazla ekonomik gelir elde etme hedefi dışında planlı ve yaygın bir şekilde uyguladıkları Hıristiyanlaştırma düşüncesinin bulunduğu inkâr edilemez. Zira sömürgecilerin en önemli faaliyetlerinden biri, Hıristiyanlığı sömürülen ülkelerin yerlilerine kabul ettirmeleridir. 1900'lerin başında Afrika kıtasında toplam on milyon civarında tahmin edilen Hıristiyanların sayısı bugün bir milyarı aşan nüfus içinde üç yüz elli milyon civarındadır. Asya'da misyonerlik faaliyetleriyle Hıristiyanlaştırılan kişilerin sayısı üç yüz milyondan fazladır.³⁵

On beşinci yüzyılda başlayıp yirminci yüzyılın ikinci yarısında sona eren modern Avrupa sömürgeciliği, dört aşamalı bir süreç takip etmiştir.

1. Dönem: On beşinci yüzyıldan 1763 Paris Antlaşmasına kadar
2. Dönem: 1763'ten 1875 yılına kadar
3. Dönem: 1875'ten 1914 yılına kadar

³¹ Osman Gazi Özgüdenli. "Moğollar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), XXX/225.

³² Özgüdenli, "Moğollar". 226.

³³ Özgüdenli, "Moğollar". 228

³⁴ Ahmet Kavas. "Sömürgecilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), XXXVII/394.

³⁵ Kavas, "Sömürgecilik". 396.

4. Dönem: 1914 yılından 1945 yılına kadar

1945'ten sonrası sömürgelerin bağımsızlıklarını elde ettikleri dönem olarak kabul edilir.³⁶

Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkimiyet alanına giren oldukça geniş ve zengin yeraltı ve yerüstü servetlerine sahip coğrafya, sömürgecilik konusunda uzmanlaşan Avrupa güçlerinin göz diktikleri bir alan olmuştur. Planlı bir şekilde yürütülen faaliyetler hem toplumsal ve dinî, hem de siyasî ve askerî alanlarda Osmanlı ve topyekûn Müslüman coğrafyasını zayıflatmış ve parçalanmaya müsait hale getirmiştir.

2. İSLAM TOPLUMUNUN ÇATIŞMA, TEFRİKA VE BUHRAN DÖNEMLERİNDE TASAVVUF VE TARİKATLARIN ROLÜ

İbn Haldûn, tasavvufun bir disiplin olarak geç teşekkül ettiğini belirtir.³⁷ Bununla beraber toplumsal alandaki aktiviteleriyle her dönem kendilerinden en çok bahsedilenler mutasavvıflar olmuştur. Özellikle tasavvufun kurumsallaşma döneminden itibaren İslam toplumunda ilim, ahlak ve maneviyat alanlarında yoğunlaşan faaliyetleriyle aynı medrese gibi toplumun önemli sacayaklarından biri haline gelmiştir. Bazı bölgelerde kısmen medreselerin de fonksiyonlarını üstlenen tekke-ler, tasavvufun hâl ve kâl yönlerini asırlarca beraber işlemiş ve geliştirmişlerdir. Bunun neticesinde topluma temel özellikleri tevazu, fahrilik, mahvilik, maddeye düşkün olmama, cömertlik, samimiyet ve müsamaha olan bir insan tipi sunmuşlardır.³⁸

Tasavvuf, birbirinden farklı mezhep ve siyasî düşüncelere sahip grupların İslam'ın yüce ahlak ve değerlerinde buluşmalarını kolaylaştırmıştır. Farklı düşünmenin veya ayrı mezheplere mensubiyetin İslam ahlakından uzaklaşmayı gerektirmediği hususunda toplumu ikna etmişlerdir. Bu şekilde çatışan tarafların toplumsal alanda ayrışmalarını engellemişlerdir. Normal şartlarda bir araya gelmesi mümkün olmayan pek çok hasım ve muhalifin aynı tasavvufî çevrelerde yer alması ve aynı tekke çatısı altında toplanmaları bunun en açık göstergesidir. Bu özelliğiyle tasavvuf Müslümanları toplumsal alanda birbirine yaklaştırırken, sûfiler gönüllü olarak cami ve tekkelerde pek çok aşırı insanın rehabilitesiyle uğraşmış ve büyük oranda başarılı olmuşlardır. Tarikatlar, sıradan bir vatandaştan devlet başkanına kadar toplumun hemen her kesimini aynı ortamda bir araya getirme kabiliyetine sahip İslamî kurumlar olarak çok önemli görevler ifa etmişlerdir.

³⁶ Kavas, "Sömürgecilik". 396

³⁷ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988), 467.

³⁸ Mustafa Kara. *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 89.

Endülüs Medeniyetinin çöktüğü, Selçuklu devletinin ciddi iç kargaşalıklarla sarsıldığı, nihayet Haçlı savaşları tasavvuf alanını ve mutasavvıfların faaliyetlerini söndürememiştir. Aksine tasavvufi faaliyetler daha da artmış ve insanlar tekkelere sığınarak yaşadıkları buhranlardan kurtulmaya çalışmışlardır.³⁹

Tasavvuf ve tarikatların bu rollerinin iki alanda yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Bunlar; İslam kültür ve medeniyetinin korunması ve geliştirilmesi ile İslam dünyasının siyasi birliğinin korunması ve güçlendirilmesidir.

2.1. İslam Kültür ve Medeniyetinin Korunması ve Geliştirilmesi

2.1.1. İslam Mesajının Müslüman Olmayan Bölgelere Ulaştırılması

İslam'ın Müslüman olmayan bölgelere ulaştırılmasında mutasavvıfların ciddi rol üstlendikleri bilinmektedir. Bu iş için sınır boylarında kurulan Ribatlar, önemli bir işlev görmüştür. Ribatlar mutasavvıflar için sadece barınak olmakla kalmamış tasavvufi eğitim yaptıkları mütevazı irfan merkezleri olmuştur. Bazı mutasavvıflar Müslüman olmayan bölgelerde kısa süreli irşad faaliyetlerinde bulunurken, kimileri Anadolu'ya gelen mutasavvıflar gibi koloniler kurmuş ve yerleşik hayata geçmişlerdir. Özellikle Anadolu'daki Hıristiyan ahaliyle İslam ahlak ve maneviyatının canlı örnekleri olarak kaynaşmışlardır. Burada çok sayıda örnek arasından biri Asya'nın diğeri ise Afrika kıtasının zorlu coğrafyalarında başarılı irşad faaliyetlerinde bulunan iki mutasavvıftan kısaca bahsetmek istiyoruz.

Birinci örneğimiz Kübreviyye tarikatının Hemedaniyye kolunun kurucusu olan Seyyid Ali Hemedânî'dir. (v. 786/1385). Kübrevî şeyhi Alaeddin Simnânî'nin (v. 736/1336) halifesi Takiyüddin Ali Dustî'ye intisap etmiştir. Velûd bir sûfi olan Hemedânî, risâle tarzı yüzü aşkın eser kaleme almıştır. En çok tanınan eseri siyasetname türünde kaleme aldığı *Zahîretül-Mülûk* adlı Farsça eseridir.⁴⁰

Emîr-i Kebîr lakaplı Seyyid Ali Hemedânî, oldukça zorlu bir coğrafya olan Keşmir bölgesine irşad faaliyetlerinde bulunmak üzere birden fazla defa seyahat etmiş ve çok sayıda kişinin İslam'a girmesine vesile olmuştur. Keşmir Vadisini baştanbaşa dolaşarak Hindular arasında tebliğ ve irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Hemedânî'nin halifeleri bu bölgelerde büyük hanekâlar ve bunlara bağlı küçük tekkeler açarak, bir ağ gibi bütün Keşmir'i sarmışlardır. Bu dergâhlar, zamanla tebliğ ve ihtida merkezleri haline gelmişlerdir.⁴¹ Halifelerinin Keşmir dışında Hindistan ve Türkistan bölgelerinde açtıkları tekkeler, İslam'ın tasavvuf yoluyla o bölgelerde yayılmasına katkı sunmuştur.⁴²

³⁹ Kara, Tekkeler ve Zaviyeler. 71.

⁴⁰ Tahsin Yazıcı. "Hemedânî, Emîr-i Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVII/186.

⁴¹ Ethem Cebecioglu. "Seyyid Ali Hemedânî'nin Keşmir'de İslam'ı Yayma Faaliyetleri ve Siyasi Düşünceleri". *Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*. (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991), 107.

⁴² Yazıcı, "Hemedânî, Emîr-i Kebîr". XVII/186.

İkinci örneğimiz Kuzey Afrika'nın meşhur mutasavvıflarından Muhammed b. Ali es-Senûsî'dir. (v. 1276/1859) İlim ve tasavvuf açısından zengin bir ailede yetişmiştir. Müstağnim şehrinde başlayan medrese tahsiline Fas'ta bulunan Karaviyyîn Medresesi'nde devam etmiştir. İlmî kabiliyetiyle tebarüz eden Senûsî, Cezayir, Kahire ve Hicaz bölgelerine seyahat etmiştir. 1837 yılında Mekke'de Ebû Kubeys dağında açtığı tekke Cezayir başta olmak üzere Afrika'dan gelen ziyaretçilerin akınına uğramıştır. Buradaki irşad faaliyetleriyle Kuzey Afrikalı hacılar üzerinde nüfuzunu arttırmıştır.⁴³

Cağbub bölgesinde oluşturduğu yeni yerleşim alanı çok geçmeden kalabalık bir şehre dönüşmüştür. Burada fıkıh, hadis, tasavvuf, felsefe, tarih tefsir, edebiyat ve astronomiyle ilgili sekiz bin kitaptan oluşan bir kütüphane kurmuştur. Mısır, Cezayir, Tunus ve Libya'da kurduğu çok sayıda zaviye ile Afrika'da İslam'ın yayılmasına büyük katkı sunmuştur. Büyük Sahra bölgesindeki göçebe kabileler üzerinde etkili olmuş ve beş milyon Kuzey Afrikalı putperestin Müslüman olmasını sağlamıştır.⁴⁴ Muhammed b. Ali es-Senûsî, 1276/1859 yılında Cağbub şehrinde vefat etmiş ve oradaki zaviyesine defnedilmiştir.⁴⁵

2.1.2. Eğitim Öğretim Kurumlarının Desteklenmesi ve Yaygınlaştırılması

Miladi on ikinci asırdan itibaren tarikatlar, İslam toplumunda pek çok alanda başarılı hizmetler üretmeye başlamışlardır. Bu hizmetler Selçuklu, Eyyübî ve Osmanlı dönemlerinde devlet kurumlarının sunduğu hizmet ve imkânlarla beraber toplumun gelişmesine ve bilinçlenmesine katkısı büyük olmuştur.

Tasavvuf ve tarikatların İslam kültür ve medeniyetinin korunması ve geliştirilmesi adına attıkları adımlardan biri de eğitim öğretim alanında olmuştur. Tarikat mensupları İslam kültürünün teorik olarak medreselerde uygulamalı olarak da tekkelerde öğretilmesinde önemli bir misyon üstlenmişlerdir. Başından beri İslam toplumunun seçkin âlim ve düşünürleri arasından çıkan mutasavvıflar, tedrisat ve sohbetleriyle doğrudan, yazdıkları ilmî ve tasavvufî eserlerle de dolaylı olarak eğitim öğretim alanına katkı sunmuşlardır.

Tasavvufî kimliğiyle bir döneme damgasını vuran İmam Gazzâlî, Bağdat ve Nişabur'daki Nizamiye Medrese geleneğinin seçkin müderrislerinin başında yer almıştır. Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde öne çıkan ilim erbabının büyük bir kısmının müderris kimlikli mutasavvıflar oldukları bilinmektedir. Davud el-Kayserî (v. 756/1350), Taceddin el-Kürdî (v. 761/1359), Alaaddin Esved (v. 800/1397), Yar Ali Şîrâzî (v. 814/1411) ve Mehmed Hamza el-Fenârî (v. 834/1430) bunlardan birkaçıdır.⁴⁶

⁴³ Kadir Özköse. *Libya'da Tasavvufî Hayat (Senûsiyye Tarikati)*. (Konya: Ensar Yayıncılık, 2008), 64; Ahmet Kavas. "Senûsî, Muhammed b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), XXXVI/529-530.

⁴⁴ Kavas, "Senûsî, Muhammed b. Ali". 530.

⁴⁵ Özköse, *Libya'da Tasavvufî Hayat*. 75-76; Kavas, "Senûsî, Muhammed b. Ali". 530.

⁴⁶ İrfan Gündüz. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. (Ankara: Seha Neşriyat, t.s.), 71-72.

On dokuzuncu asırda yetiştirdiği halifeleriyle beraber Ortadoğu'da yüzlerce medrese açan ve buralarda binlerce ilim, sanat, edebiyat, siyaset ve fikir adamının yetişmesine vesile olan Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, bir Nakşibendî-Müceddidî şeyhidir. Afrika'da pek çok medrese ve tekke açarak beş milyondan fazla insanın İslam'la tanışmasına vesile olan Muhammed es-Senûsî, Senûsiyye tarikatının kurucusu, velûd bir müellif ve aktif bir mutasavvıftır. Osmanlı İnan sınırında yetiştirdikleri halifeleriyle onlarca medrese açılmasına öncülük eden Seyyid Taha Hakkarî ile Şeyh Osman Siraceddin et-Tavîlî, etkin iki Nakşibendî-Hâlidî şeyhidir.

Batının sömürgeci güçleri tarafından işgal öncesi toplumsal alanda Osmanlı Devleti aleyhine oluşturulacak propaganda merkezleri olarak azınlık okulları kullanılmıştır. Bu durumun farkında olan mutasavvıflar, azınlık okullarının Osmanlı Devleti'ne karşı yürüttükleri karalama propagandalarına karşı, kurdukları medrese ve tekkelerde ilim, ahlak ve maneviyatı güçlendirecek ve Batının işgaline karşı direnç oluşturacak bir altyapının içine girmişlerdir. Kurtuluş savaşına kadar uzanan süreçte pek çok mutasavvıf ve tekkenin bu tür faaliyetler içinde olduğu bilinmektedir.

2.1.3. Toplumsal Hayatta Dinin Yeniden İhyâsı

Müslümanlar, İslam kültür ve medeniyetini yaşadıkları çağ ve toplumlarda en iyi temsil etmenin ve yaşatmanın gayretinde olmuşlardır. Dinin her asırda yeniden ihyası demek olan bu gayretin kaynağı, Kur'an ve Sünnet'tir.

*"Siz insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoymazsınız ve Allah'a inanırsınız..."*⁴⁷

*"Onlar öyle kimselerdir ki, kendilerine bir yerde egemenlik versek, namazı kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten alıkoymaya çalışırlar. İşlerin sonu Allah'a varır."*⁴⁸

Hz. Peygamber'in veda hutbesinde söylediği "Bütün müminler gelecek nesilleri, İslam ile şereflenmemiş insanları İslam'a davet ederek tebliğ ve davet görevini yerine getirmelidirler. ...Benim dışımda benden sonra peygamber görevlendirilmeyecektir. Sizin dışınızda ümmet de olmayacaktır. Rabbinizi ilah tanıyın, samimi Müslümanlar olarak Rabbinize teslim olun. Saygıyla Rabbinize kulluk ve ibadet edin..." sözleri Müslümanlar için oldukça önemli bir düstur olmuştur. Bu sözler İslam'ın toplumsal hayata hâkim ve etkin olarak yaşanması için Müslümanları motive eden önemli bir amil olmuştur.

İhyâ hareketlerini organize eden âlimler içinde mutasavvıfların oldukça saygın bir yekûn oluşturduklarını belirtmek gerekir. İslam dünyasının farklı bölgelerinde mutasavvıfların öncülük ettikleri ihyâ hareketleri, gerileyen İslam toplumuna taze bir kan olmuş ve toplumsal hayata yeniden canlılık kazandırmıştır. Burada İslam

⁴⁷ Âl-i İmrân 3/110.

⁴⁸ Hac 22/41.

dünyasının farklı coğrafyalarında ortaya çıkmış, eser ve faaliyetleriyle toplumda heyecan, hareketlilik ve dinamizm meydana getirmiş mutasavvıf şahsiyetlerden birkaçını zikretmek istiyoruz.

2.1.3.1. Ebû Hâmid Gazzâlî

Nizamiye Medrese Geleneğinin önemli simalarından âlim ve mutasavvıf Gazzâlî de bu ihyâ hareketine yaşadığı dönemde önemli katkılar sağlamıştır. Gazzâlî, Nizamülmülk'ün desteği ve Nizamiye Medresesi gibi ilmiye sınıfının seçkin mensuplarının görev yaptıkları ve İslam dünyasının hemen her tarafından talebelerin ders gördükleri bir ortamda, siyâsî, dinî ve mezhebi ayrışma ve çatışmaların sebep olduğu bilgi kirliliğini sade bir dil ve anlaşılır delillerle ortadan kaldırmaya gayret etmiştir.

Mezhebî ayrışmaların ve fikrî tartışmaların arttığı ve Batınlık gibi İslam karşıtı bazı örgütlenmelerin İslam toplumunu içten içe çökertmeye başladığı dönemde, Ebû Hamid Gazzâlî'nin telif ettiği eserler ve orta bir yol bulma çabası o dönem idarecilerinin de desteğiyle olumlu bir karşılık bulmuştur. Disiplinler arası çatışmalar yerini daha sakin ilmî bir ortama terk etmiştir. Gazzâlî'nin İslam kültür ansiklopedisi olarak da adlandırılabilir *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eseri, Müslümanlar arasında genel kabul görmüş ve yaygınlaşmıştır.

Kelam, felsefe, Batınlık ve tasavvuf alanlarında yaptığı hummalı inceleme ve araştırmaların, Gazzâlî'yi ulaştırdığı sonuç tasavvuf yolu olmuştur.⁴⁹ Ona göre İslam toplumunun yeniden ayağa kalkması, tasavvuf yolunu takip ederek atılacak ciddi ve samimi adımlarla mümkün olacaktır. Bu sebeple Bağdat'tan ayrılmış gittiği Hicaz ve Şam bölgelerinde⁵⁰ tasavvuf yolunun pratisyenleriyle birebir görüşme ve daha önce ilme'l-yakîn olarak tanımaya başladığı tasavvufi hakikatleri aynel-yakîn ve hakke'l-yakîn müşahede ve yaşama imkânı bulmuştur. Bu sebeptendir ki o, İslam toplumunda eğitimi hem ilmî gelişim hem de eğitim açısından ele almıştır. Buradan yola çıkarak insanın hem zihnî gelişimi hem de ahlakî ve ruhî yönden arınıp donanması için eğitim ve öğretimin gerekliliği, yöntemi ve şartları üzerinde durmuştur.⁵¹

2.1.3.2. İmam-ı Rabbânî

İmam-ı Rabbânî, İslam dünyasında "Müceddid-i Elf-i Sâni" unvanına sahip büyük bir âlim ve mutasavvıftır. Asıl adı Ahmed b. Abdülâhad es-Sirhindî'dir.⁵² Medrese tahsiliyle beraber tasavvufî eğitim de almıştır. Küçük yaştan itibaren tasavvufî

⁴⁹ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkizu mine'd-dalâl ve'l-müsülü ilâ zi'l-İzzeti ve'l-Celâl*. Thk. Cemil Sulayha, Kamil Ayyâd. (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 2003), 130-136.

⁵⁰ el-Gazzâlî, *el-Munkiz*. 137.

⁵¹ Mustafa Çağrıncı. *Gazzâlî*. (İstanbul: DİB Yayınları, 2017), 83.

⁵² el-Kâşifî, Hüseyin b. Ali. *Reşehâtu ayni'l-hayât fi menâkibi meşâiyihî't-tarîkati'n-Nakşibendiyye ve âdâbihimi'n-nebeviyye ve esrârihimi'r-Rabbâniyye*. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 462-468.

neşveyi aldığı kişi babasının da şeyhi olan Şah Kemal el-Kâdirî'dir. Daha sonra görüştüğü Muhammed Bakî Billah ise onun tasavvufi hayatını derinden etkileyecektir.⁵³ Zira onun sayesinde Nakşibendiyye tarikatına mensup bir şeyh olarak Hint alt kıtası ve İslam dünyasının pek çok bölgesini etkileyecektir. En yaygın eseri mektuplarından derlenen *el-Mektûbâtü'r-Rabbâniyye* adıyla bilinen Farsça eserdir.

Sirhindî'ye göre İslâm'ın özüne eklenen yahut çıkarılan her şey bid'at olup, bid'atın iyisi veya kötüsü olamaz. Yine o, her bid'at'ın bir sünneti ortadan kaldırdığına inanmaktadır.⁵⁴ İmam-ı Rabbânî, kendisinden önceki Nakşibendî şeyhlerinin kabul ettikleri *vahdet-i vücûd* anlayışını tenkit etmiş ve İbnü'l-Arabî'nin (v. 638/1240) *vahdet-i vücûd*'u kalıcı bir makam olarak kabul ederek hata ettiğini ve doğrusunun *vahdet-i şühûd* olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵

Hint alt kıtasındaki dinî, sosyal ve kültürel durumu çok iyi bilen İmam-ı Rabbânî, Ekber Şah'ın (v. 1014/1605) Hindistan'da "Din-i İlähî" adıyla oluşturduğu yeni karma inanç sisteminin⁵⁶ İslâm'a ve Müslümanlara vereceği zararı önceden görmüş ve buna karşı mücadeleye başlamıştır. İlim, tasavvuf ve mücadele temeli üzerine bina edilen bu dinamik hareket zamanla Müceddidilik adını almıştır.

"Müceddiyye hareketi bir taraftan toplumda yerleşmiş olan bid'at ve hurafelelerle mücadeleyi şart koşarken, diğer taraftan İslâm'a zarar veren fikir ve düşüncelerin ortadan kaldırılması için yöneticilere baskı yapılmasını istemiştir. Bu durum zaman içinde Nakşibendî mensuplarınca iyice benimsenmiş ve Müceddiyye'nin mümeyyiz vasıflarından biri haline gelmiştir."⁵⁷

Ekber Şah'tan sonra yerine geçen oğlu Cihangir, babasına göre daha ılımlı bir siyaset yürütmekle birlikte İmam-ı Rabbânî'nin kendisine tehlike oluşturduğu telkinlerine dayanamayıp 1028/1619'da onu hapse attırmış bir yıl sonra da serbest bırakmak zorunda kalmıştır. Bu süreçte İmam-ı Rabbânî'nin toplumsal alandaki saygınlığı ve nüfuzunun farkında olan Cihangir, imparatora tazim secdesinin kaldırılması, yıkılan ve tahrip edilen camilerin inşa edilmesi, inek kesmeyi yasaklayan emirlerin iptal edilmesi, yetkili kişilerin İslami hükümlerin uygulanması hususunda dikkatli olmaları, cizye alınmasına yeniden başlanması, İslami hükümlerin uygulanarak bütün bid'atlerin kaldırılması, dindarlıkları sebebiyle hapse atılanların serbest bırakılması gibi maddelerin yer aldığı bir anlaşma imzalamıştır.⁵⁸

⁵³ el-Kâşifi, *Reşehât*. 464.

⁵⁴ İmam-ı Rabbânî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), II/516-517 (19. Mektup).

⁵⁵ İmam-ı Rabbânî. *Mektûbât*. I/199-200.

⁵⁶ M. G. S. Hodgson. *İslâm'ın Serüveni*. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), III/88.

⁵⁷ Abdulcebbâr Kavak. "Hâlid-i Bağdâdî". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), VIII/1081.

⁵⁸ Halil İbrahim Şimşek. 18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendî-Müceddidî Hareket. (Çorum: Hititkitap, 2008), 53.

İmam-ı Rabbânî ilim, irşat ve mücadele ile geçen bir ömrün sonunda 1034/1624 yılında vefat etmiştir. Kabri Sirhind'de bulunmaktadır.⁵⁹

2.1.3.3. Şeyh Zeynullah Resûlî

Şeyh Zeynullah Resûlî, on dokuzuncu asrın ikinci yarısı ile yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Orta Asya bölgesinde yaşamış Türk asıllı bir âlim ve mutasavvıftır. 1859 yılında imamlık ve müderrislik göreviyle başlayan ilim hayatına, Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Abdülhakim b. Kurbanalî'ye intisabıyla tasavvuf da eklenmiştir. Hacca giderken uğradığı İstanbul'da Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Ahmed Gümüşhânevî ile tanışması ve ona intisabı, onun hayatında yeni ve hareketli bir dönemin başlangıcı olmuştur.

İkinci defa gittiği Hac yolculuğu dönüşünde Trosk şehrindeki Amur mahallesinde medrese, imârethâne, mescid ve kütüphane'den müteşekkil bir külliye kurmuştur. Kurduğu medrese Resûliye Medresesi olarak adlandırılmıştır.

1880'li yıllardan vefat ettiği 1917 yılına kadar İdil-Ural bölgesi ile Troytsk'ta meydana gelen sosyal, kültürel ve özellikle eğitimde yenileşme hadiselerinde Şeyh Zeynullah Resûlî'nin katkısı büyük olmuştur. Âlim ve mutasavvıf kimlikleriyle yürüttüğü faaliyetler Rusya Müslümanları arasında etkili olmuş ve halkın dinî anlayış ve yaşayışlarında derin izler bırakmıştır.⁶⁰ Orta Asya'da Müslümanların İslamî öğretileri bidatlerden uzak sağlam bir şekilde ve çağın gerektirdiği donanımlarla öğrenebilmeleri için çaba harcamıştır.⁶¹

2.1.3.4. Mevlana Halid el-Bağdâdî

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî, Hint alt kıtası, Doğu ve Küçük Asya ile Hicaz bölgesinde etkili olan Nakşibendî-Müceddidî koluna mensup aksiyoner bir mutasavvıftır. Temsil ettiği Müceddidiliğin bir ihyâ hareketi olarak ortaya çıktığı ve kurucusu olan Şeyh Ahmed Sirhindî'nin (v. 1034/1624) *İkinci Bin Yılın Müceddidi* olarak adlandırıldığı bilinmektedir.

Bu ihyâ hareketinin on dokuzuncu asırda Ortadoğu'daki temsilcisi Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî olmuştur. Güçlü karizmatik bir kişiliğe, ciddi bir ilmî altyapıya ve münazara kabiliyetine sahip olan Mevlânâ Hâlid, İslam kültür ve medeniyetinin yeniden ihyâsı için Ortadoğu'da oldukça ağır bir misyon yüklenmiştir. Çok yönlü bir planlama ile öncelikle ilim ve tasavvufu aynı çatı altında toplamış ve bunu yürütebilecek yüzden fazla halife görevlendirmiştir. Bu şekilde açılan her tekke ahlak ve maneviyatı yüksek yönetici, âlim, müderris, siyasetçi, yazar ve şair yetiştirmeye odaklanmıştır.

⁵⁹ el-Kâşifi, *Reşehât*. 471.

⁶⁰ İbrahim Maraş. "Zeynullah Resûlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XXXIV/373.

⁶¹ Maraş, "Zeynullah Resûlî". XXXIV/372-373.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin kurucusu olduğu Hâlidîlik, eğitim öğretim faaliyetlerinin yanında İslam dünyasını işgal etmek isteyen sömürgeci Batılı güçlere ve Ruslara karşı toplumsal direnç oluşturmaya yönelik her türlü altyapının teşkiline de katkı sunmuştur. Irak'ta İngilizlere ve İran'da Ruslara karşı Osmanlıya destek veren *Biyare*, *Durûd* ve *Nehri Tekkeleri*, Kuzey Kafkasya'da Ruslara karşı direnen *Dağıstan Yukarı Yerağlı Medresesi*, I. Dünya Savaşı ile Kurtuluş Savaşında Osmanlı ordusuna ve sonrasında Anadolu'da oluşan Kuvâ-yı Milliye güçlerine destek veren *Norşin Medresesi* ve *Küfrevî Tekkesi* Hâlidî tasavvuf geleneğini yaşatan maneviyat merkezleridir. Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî, (v. 1283/1866) Şeyh Necmeddin Biyârî, (v. 1337/1918) Şeyh Alaaddin Biyârî, (v. 1373/1953) Seyyid Taha Hakkârî, (v. 1269/1853) Şeyh Abdurrahman-ı Tâgî, (v. 1304/1886) Şeyh Muhammed Ziyaeddin Norşini, (v. 1343/1924) Şeyh Muhammed Küfrevî (v. 1316/1898) ve Şeyh Abdülbaki Küfrevî (v. 1943) Osmanlının Cihad ilan ettiği dönemlerde bilfiil müritleriyle savaşa katılan ve destek veren Hâlidî şeyhleridir.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin belirlediği tarikat esaslarına bağlı kalan takipçileri, yaşadıkları bölgelerde İslam ahkâmına muhalif karar ve uygulamalara karşı çıkmış ve Müslümanlara zarar verebilecek hadiselerle müdahil olmuşlardır. İslam dünyasının birliği için halife sıfatına haiz olan Osmanlı padişahlarına destek vermişlerdir. Yine toplumun birlik ve beraberliğine zarar veren siyâsî düşünce ve hareketlere karşı çıkmışlardır. Hâlidîlerin Şiîliğe ve Vehhâbilîğe karşı olan tavırlarının temelinde bu düşünce yatmaktadır.

2.1.3.5. Osman b. Fûdî ve Muhammed Bello

Batı Afrika'daki ihya hareketinde iki önemli mutasavvıftan bahsetmek gerekir. Bunlar Osman b. Fûdî (v. 1232/1817) ve oğlu Muhammed Bello'dur. (v. 1253/1837) Nijerya Fulânî⁶² devletinin kurucusu olan Osman b. Fûdî, ıslahatçı bir âlim, başarılı bir devlet adamı ve aynı zamanda ünlü bir mutasavvıftır. Hocası Cibril b. Ömer olup Kâdiriyye, Şâziliyye ve Halvetiyye tarikatlarından icâzet almıştır. İcâzetli olduğu tarikatlar arasında daha çok Kâdiriliği yaymıştır. 1812 yılında Sokoto Halifeliğinin kuruluşunu ilan eden Osman b. Fûdî, Batı Afrika'da ciddi bir ihya hareketi başlatmıştır. Sahip olduğu bilgi birikimi telif ettiği yüz elli civarındaki eserinden anlaşılmaktadır.⁶³

Osman b. Fûdî, bidatlerin çok yaygınlaştığı bir toplumda Kur'an ve Sünnet'e dönüş hareketi başlatmak suretiyle Müslümanların dinlerini sahih ve sağlam bir şekilde öğrenmeye sevk etmiştir. Nijeryanın kırsal kesimlerinde yaşayan putperest

⁶² Fulâniler, dünyanın en büyük göçebe toplumlarından biridir. Çad Gölünün doğusundan Senegal'in Atlantik kıyılarına kadar uzanan geniş bir alanda yaşarlar. Siyahî Afrika'da beyazırka mensup olmaları dikkat çeken başlıca yönlerinden biridir. % 93'ü Müslüman olan Fulânilerin nüfusu yaklaşık yirmi milyon olup 7-8 milyonu göçebedir. Bkz. İsmail Hakkı Göksoy. "Fulâniler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), XIII/215.

⁶³ Ahmet Kavas. "Osman b. Fûdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), XXXIII/466.

Fulânîler ile Hevsâ kabileleri arasında İslamiyet'in hızla yayılmasını sağlamıştır. Kurduğu Sokoto Halifeliği yaklaşık bir asır bölgenin en güçlü devleti olarak kalmış ve on dokuzuncu asır Batı Afrika tarihini yeniden şekillendirmiştir. Osman b. Fûdî 1232/1817 yılında Sokoto şehrinde vefat etmiştir.⁶⁴

Vefatından sonra yerine oğlu Muhammed Bello geçmiştir. Kâdirî şeyhi olan Bello, Fulânî Devletinin ikinci halifesidir. O da babasının izinden gitmiş ve İslam toplumunun yeniden ihyası için atılan adımları daha da genişleterek devam etmiştir. Oldukça velûd bir âlim ve mutasavvıf olan Bello'nun yüz altmış iki eser telif ettiği ve bunların yirmisinin tasavvufufla ilgili olduğu belirtilir. Fulânîlerin göçebe hayattan şehir hayatına geçişlerini hızlandırmıştır. Pek çok cami ve medrese yapılarak dinî eğitimi canlandırmıştır. Muhammed Bello babasından sonra yirmi yıl devleti idare ettikten sonra elli yedi yaşındayken vefat etmiş ve Vurno şehrine defnedilmiştir.⁶⁵

2.2. İslam Dünyasının Siyasî Birliğinin Korunması ve Güçlendirilmesi

İslam dünyasının toplumsal ve siyasî yapısı Batı'dakinden farklılık arz etmektedir. Avrupalıların fikir ve inançlarına göre, siyasî birlik, lisan ve mezhep beraberliği ile birbirine bağlı olan kimselerin birleşmesinden meydana gelir. Hâlbuki Osmanlı devleti dâhil, İslam coğrafyasında hükümler olan yönetimlerde siyasî birlik Avrupa hükümetlerinde olduğu gibi milliyet esasına değil, İslam birliği ve kardeşliği esasına dayanmaktadır.⁶⁶ Bu nedenle Müslümanlar, renk, ırk, dil ve coğrafyasına bakmadan kendilerini temsil eden halife/otoriteye bağlı kalmış ve saygı göstermişlerdir.

2.2.1. Müslümanları Temsil Eden Halifenin/Siyasî Otoritenin Desteklenmesi

Tarikatların toplumsal alanda üstlendikleri pek çok misyon içinde oldukça önemli olanlardan biri siyâsî otoriteye verdikleri destektir. Burada bahsettiğimiz tarikatlar Sünnî tasavvuf geleneğine sahip olanlardır. Özellikle tasavvufun kurumsallaşmasından sonra giderek artan bu destek, mutasavvıflarla devlet ricalini birbirine yaklaştırmıştır. Selçuklular döneminde Şeyh Yusuf Hemedânî (v. 535/1140) ve İmam Gazzâlî'ye (v. 505/1111) fevkalade hürmet gösterilmiştir.⁶⁷ Özellikle İmam Gazzâlî'nin Bağdat ve Nişabur'daki hizmetleri, Nizamülmülk başta olmak üzere dönemin devlet ricalinin dikkatinden kaçmamış ve onların nezdinde saygın bir yer edinmiştir.⁶⁸ Eyyübîler döneminde Kahire'den Cezîre'ye, Şam'dan Yemen'e kadar geniş bir coğrafyada faaliyet yürüten mutasavvıflar, Selahaddin Eyyübî'nin yanında yer almış ve Haçlılara karşı yaptığı mücadelede onu yalnız bırakmamışlardır. Bu-

⁶⁴ Kavas, "Osman b. Fûdî". XXXIII/466.

⁶⁵ Ahmet Kavas. "Muhammed Bello". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), XXX/512-513.

⁶⁶ Said Halim Paşa. *Buhranlarımız*. 27.

⁶⁷ M. Fuad Köprülü. *Türk Tarih-i Dinisi*. (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 149.

⁶⁸ Çağrıncı, *Gazzâlî*. 23-29.

nun en bariz örneklerinden biri, Şeyh Abdülkadir Geylânî'nin oğlu Şeyh Abdülaziz Geylânî'dir. Askalan bölgesinde Eyyübî ordusunda gönüllü olarak Haçlılara karşı savaşıyan Şeyh Abdülaziz, Selahaddin Eyyübî'nin Musul kuşatması sırasında onunla beraber bölgeye intikal etmiş ve Musul'un Eyyübîlerin hâkimiyetine girmesinden sonra Sincar bölgesinde yer alan Cibal köyünde irşad faaliyetlerine başlamıştır.⁶⁹

Osmanlı döneminde mutasavvıfların siyâsî otoriteye verdikleri destek, hem nicelik hem de nitelik olarak artmıştır. Bu dönemde tarikat çeşitliliğinin yanında bu tarikatların toplumsal hayata katkılarında da gelişmeler olmuştur. Osmanlı sultanlarına mutasavvıfların verdikleri destek sadece Anadolu coğrafyasıyla sınırlı kalmamıştır. İran ve Orta Asya'dan pek çok mutasavvıfın Osmanlı'ya destek oldukları ve Osmanlı sultanlarının da bu şahsiyetleri koruyup gözettikleri bilinmektedir. İran'da Şeyh Ubeydullah-ı Ahrâr (v. 895/1490) ile Şeyh Abdurrahman-ı Câmî (v. 898/1492), Irak'ta Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (1242/1827), Şeyh Ma'rûf el-Berzencî (v. 1254/1833) ve Şeyh Osman Siraceddin et-Tavîlî (v. 1283/1866), Kafkasya'da Şeyh Şamil Dağistanî (v. 1288/1871), Libya'da Ömer Muhtar (v. 1931) bu mutasavvıflar içinde en çok tanınanlardır. Anadolu'da ise pek çok derviş grubunun yanında ilmî kimlikleriyle tebârüz eden mutasavvıfların, Osmanlı devletinin kuruluşundan itibaren samimiyetle Osmanlı sultanlarının yanında yer aldıkları bilinmektedir. Taceddin el-Kürdî (v. 761/1359), Emîr Sultan (v. 833/1429), Sadreddin Konevî (v. 672/1274), Hacı Bayram-ı Velî (v. 833/1429), Akşemseddin (v. 863/1459), Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî (v. 1311/1893) isimlerinden bahsedilmesi gereken aktif mutasavvıflardır.

2.2.2. İslam Coğrafyasına Göz Diken Sömürge Güçlerine Karşı Fikrî ve Silahlı Mücadele

2.2.2.1. Şeyh Şamil

Dağistanlı Şeyh Şamil, on dokuzuncu asrın ilk yarısında Rus işgaline karşı direnişle bilinen lider, mutasavvıf ve mücahit bir şahsiyettir. Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden Cemaleddin Gazikumukî'nin (v.1283/1866) damadıdır. Tarikat silsilesi Azerbaycan bölgesinden Kürdemirli Şeyh İsmail Şirvanî (v. 1264/1848) yoluyla Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'ye (v. 1242/1827) ulaşmaktadır.

Kuzey Kafkasya'da Ruslara karşı direnişin temelini atan Nakşibendî şeyhi İmam Mansur'un vefatından sonra bölge halkı 1829 yılında Molla Muhammed'i (v. 1247/1832) Gazavât olarak adlandırdıkları direniş hareketinin liderliğine seçtiler. Molla Muhammed'in şehit edilmesinden sonra yerine Hamzat Bek (v. 1249/1834) imam seçilmiştir. Onun da iki yıl sonra suikastle şehit edilmesinin ardından Şeyh Şâmil Gazavât'ın yeni imamı olmuştur. Onun döneminde Ruslarla çok defa karşı karşıya gelen İmam Şâmil, gösterdiği güçlü direnişle Rusların Kafkasya bölgesinde hâkimiyet elde etmesini engellemiştir. Bu sayede Rusların Osmanlı toprakları için bir tehdit oluşturması durumunu da geciktirmiştir.

⁶⁹ et-Tâdefî, Muhammed b. Yahyâ. *Kalâidü'l-cevâhir fi menâkibi Abdilkâdir*. (Mısır: Matbaatu Mustafa'l-Bâbî, 1956), 43-45.

Şeyh Şâmil'in Kuzey Kafkasya'da kurduğu idarî ve askerî yapı, Ruslara karşı bu bölgede yirmi beş yıl boyunca büyük direniş göstermiştir. Rus imparatorluğunun güçlü orduları karşısında verdiği unutulmaz destânî mücadele sayesinde Şeyh Şâmil adı Kafkas Kartalı ünvanıyla bütün Kafkas toplumlarının hafızalarına nakşedilmiştir.⁷⁰ Şeyh Şâmil 1288/1871 yılında Medine'de vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.

2.2.2.2. Abdülkadir Cezâirî

Abdülkadir Cezâirî, on dokuzuncu asırda Kuzey Afrika'da yaşamış aksiyoner liderlerden biridir. Mutasavvîf kimliği, sömürge güçlerine karşı mücadele ruhu ve Cezâyir emîrliği göreviyle tanınmıştır. Fransızlara karşı yürüttüğü mücadelesi İslam dünyasında takdirle karşılanmış ve pek çok lider şahsiyete örnek olmuştur.

1830 yılında Fransızların Cezayir'i işgal ederek Osmanlı hâkimiyetine son vermeleri bölgedeki Arap ve Berberî kabileleri harekete geçirmiştir. Önce Muhyiddin Cezâyirî'yi sultan ilan etmek istedilerse de o bu görevden yaşlılığı sebebiyle feragat edip görevi oğlu Abdülkadir'e tevdi etmiştir.⁷¹ Abdülkadir Cezâirî, Fas sultanı Abdurrahman'ı hükümdar olarak tanımış ve "Emirü'l-mü'minin" sıfatıyla onun halifesi olarak Fransızlara karşı mücadeleye başlamıştır. 1832 yılında başladığı mücadele kahramanlığı ve zekâsı sayesinde Cezâyir'in büyük bir kesimine yayılmıştır. 1837 yılında Fransızlarla imzaladığı antlaşma ile Cezâyir'in büyük bir kısmına hâkim olmuştur. Fas sultanının desteğiyle aldığı silahlarla bir ordu kurmuş ve Fransızlara karşı "Cihad-ı mukaddes" ilan etmiştir. 1843-1847 yılları arasında Fransız ordusuna karşı yaptığı mücadelede yenilmiş ve sonunda Fransızlara teslim olmuştur. Bir müddet Fransa'da zorunlu ikamet eden Abdülkadir Cezâirî, 1852'de serbest bırakılınca önce Bursa şehrinde ikamet etmiş 1855 yılından itibaren de Şam'a giderek vefatına kadar orada kalmıştır. Abdülkadir Cezairî 1883 yılında Şamda vefat etmiştir.⁷²

2.2.2.3. Muhammed Ahmed el-Mehdî

Muhamed Ahmed el-Mehdî, Mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan Sudanlı bir mu-tasavvıftır. Afrika'da on dokuzuncu yüzyılda sömürge güçlerine karşı verilen mücadelede adından bahsedilmesi gereken aksiyoner bir şahsiyettir.

Muhammed el-Mehdî'nin bazı davranışları ve Mehdî olduğunu iddia etmesi ilim ve tasavvuf çevrelerince tenkit edilmiştir. Bununla beraber onun İngiliz Hükümetine karşı mücadelesi ve Hortum'da onları yenilgiye uğratması sömürgeci

⁷⁰ Şerafeddin Erel. *Dağistan ve Dağistanlılar*. (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1961), 133-155; Mustafa Budak. "Şeyh Şâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), XXXIX/70.

⁷¹ Abdürrezzak el-Beytâr. *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlise 'aşer I-III*. Thk. Muhammed Behçet el-Beytâr. (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), II/888.

⁷² el-Beytâr, *Hilyetü'l-beşer*. II/904; Ercüment Kuran. "Abdülkadir el-Cezâirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), I/232-233.

güçlere vurulan güçlü bir darbe olmuştur.⁷³ Bu hadise bölgedeki Müslüman halk için iyi bir moral olduğu gibi sömürgeci ülkelere karşı mücadele ve cihad azimlerini de arttırmıştır. Muhammed el-Mehdi 1302/1885 yılında vefat etmiştir.

2.2.2.4. Ömer Muhtar

Ömer Muhtar, Libya bağımsızlık hareketinin önderlerindedir. Âlim ve muta-savvıf bir şahsiyet olup Senûsiyye tarikatına mensuptur. Tasavvufi eğitimini Mehdi es-Senûsî'den (v. 1320/1902) almış ve onun halifesi olarak Trablusgarb vilayetine bağlı Kasûr Zaviyesinde irşad faaliyetlerine başlamıştır. Kasûr Zaviyesi onun bölgedeki faaliyetlerinin merkezi olmuştur. İlmî ve tasavvufi faaliyetlerin yanında bölgedeki kabileler arası anlaşmazlıkları çözmüş ve aralarında birlik ve beraberliği tesisi etmiştir. Osmanlıya mesafeli duran Ubeyd kabilesinin Osmanlıya olumsuz bakışını düzeltmiştir.⁷⁴ Zamanla bu kabile Ömer Muhtar'ın en sadık dostları ve başlatacağı direniş hareketinin en samimi savaşçıları olmuşlardır.

Mehdi es-Senûsî'nin Çad sınırına gittiği yıllarda Ömer Muhtar da ona eşlik etti. Fransızların bölgeyi işgal etmesine karşı çıkan direniş hareketine yardımcı oldu-lar. Ömer Muhtar bölgedeki pek çok görüşme ve anlaşmada aracı veya gözlemci olarak bulunup bu konularda ciddi bir tecrübe edinmiştir. İtalyanların Libya'yı işgal etmeleri üzerine kendisine sadık Ubeyd kabilesi mensuplarından bin savaşçıyı eğiterek direniş hareketine katılmışlardır.

İtalyanlar askerlerini pek çok kere yenilgiye uğratan Ömer Muhtarla bazı şahsi menfaatler karşılığında anlaşma teklifinde bulunmuşlardır. Fakat Ömer Muhtar bunu reddetmiştir. Ömer Muhtar'ın direnişini kırmak için çevre ülkelerle bağı koparılmış ve sınırlara dikenli tel çekilmiştir. 1931 yılında bir ziyaret sırasında çembere alınan Ömer Muhtar yakalanarak idam edilmiştir.⁷⁵

2.2.2.5. Fudayl el-Versilânî

Fudayl el-Versilânî yirminci asırda sömürgeciliğe karşı verdiği mücadele ile ta-nınan Cezayirli bir fikir adamıdır. Gençlik döneminde başlayan hareketli yaşamı onu bir süre sonra İslamî eğitim ve siyaset alanlarında aksiyoner bir şahsiyet ve güçlü bir fikir adamına dönüştürmüştür. 1932 yılında *eş-Şihâb Dergisi*'nde yazmaya başlamış ve 1934 yılında *Medresetü't-Terbiye ve't-Ta'limi'l-İslâmî*'de akademisyen olarak ders vermeye başlamıştır. Derslerinde edebiyat, tarih ve siyaset gibi konu-larda gençlerin fikri gelişimlerine yardımcı olmuştur. Gençlere büyük ümit bağla-yan Versilânî, İslamî eğitimde başarı için öncelikle öğretmenlerin ciddi bir eğitim-den geçmelerinin zorunluluğunu dile getirmiştir. Cezayirin İslam-Arap kimliğini

⁷³ Mustafa Öz. "Muhammed Ahmed el-Mehdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), XXX/496-497.

⁷⁴ Ahmet Kavas. "Ömer el-Muhtar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), XXXIV/77.

⁷⁵ E. E. Evans Pritchbard. *Ömer Muhtar Destanı*. Çev. Kadir Özköse. (Konya: Ensar Yayıncılık, 2008), 238.

yok etmek, Arapça yerine Fransızca'yı ikame etmek isteyen Fransızların Müslüman halkı hurafelerle dinden uzaklaştırma planlarına karşı çıkmıştır. Bu amaçla halkı Kur'an ve Sünnet'e sarılma ve bid'atlerden kaçınmaya davet etmiştir. 1936-1938 yılları arasında gittiği Fransa'da Cezayirli Müslümanları aydınlatmaya çalışmıştır. Bu arada Fransız Hükümeti onun bu çalışmalarını kısıtlamaya kalkmış ve sonunda Versilâni Fransa'dan ayrılmak zorunda kalmıştır.⁷⁶ Mısır'da bulunduğu yıllar Fransızların Cezayiri işgalini anlatmıştır. Pek çok derneğin kurulmasında öncülük yapan Versilâni, Fransızlara karşı yürütülen bağımsızlık mücadelesine her ortamda destek vermiştir. 1959 yılında Ankara'da vefat eden Versilâni'nin mezarı 1987 yılında doğduğu memleketine nakledilmiştir.⁷⁷

SONUÇ

Hz. Peygamber'in eliyle Medine'de şekillenen İslam toplumu, sahip olduğu yüksek ahlaki değerler ile bilinçli ve samimi yapısı sayesinde insanlığa örnek bir toplum olmuştur. Adalet ve merhametin, ilim ve ahlakın, birlik ve beraberliğin hâkim olduğu bu dönem, Asr-ı saadet olarak nitelenmiştir. Fakat Hz. Peygamberden sonraki süreçte dâhili ve harici etmenlerin sebep olduğu bazı dinî, siyasi, askerî ve mezhebi çatışmalar bu güzide toplumda tefrikaya sebep olmuştur. Bu durum Müslümanların toplumsal yaşamını olumsuz etkilemiştir. Bunun sonucu olarak da Müslümanların birlik ve beraberlikleri bozulmuş, kültür ve medeniyetlerinde gerileme başlamıştır.

Özellikle Haçlı seferleri ve Moğol istilasını toplumsal yaşamı altüst ettiği gibi asırların birikimi olan kültür ve medeniyet mirasını da tahrib ederek insanları ümitsizlik ve buhrana sevk etmiştir. Bu dönemlerde yetişen nesiller sağlıklı bir toplumsal yaşam ve sıhhatli bir düşünce ortamından mahrum kalmışlardır. Müslümanlar özgüvenlerini kaybetmiş ve daha önemlisi mücadele ve mücadele ruhunu yitirmişlerdir.

Bu olumsuz hadiselerin meydana geldiği süreçte mutasavvıflar, panzehir misali toplumsal hastalıkların tedavisinde öncü rol almışlardır. İslam toplumunda çatışma ve tefrikaları azaltarak Müslümanları bir arada tutmuş ve sahip oldukları yüksek ahlak ve maneviyatı hatırlatarak onları tekrar aktif ve dinamik bir toplum haline getirmişlerdir. İslam dünyasının hemen her yerinde kurdukları tekkeler, ilim ve maneviyatın, huzur ve samimiyetin vazgeçilmez merkezleri olmuştur. Bu merkezler İslam kültür ve medeniyeti ile İslam dünyasının siyasi birliğinin korunmasına ve güçlendirilmesine önemli katkılar sunmuşlardır.

Hasan-ı Basrî, Abdullah İbn Mübarek, Cüneyd-i Bağdadî, Haris Muhasibî, Abdülkerim Kuşeyrî, Ebû Hâmid Gazzâlî, Abdülkadir Geylanî, Şihabeddin Ömer es-Sühreverdî, Muhammed Bahaeddin Nakşibend, Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, İmam-

⁷⁶ İsmail Ceran. "Versilâni, Fudayl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XXXIII/61.

⁷⁷ İsmail Ceran. "Versilâni, Fudayl". 62.

1 Rabbânî, Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî gibi şahsiyetler, İslam tarihinde hizmet ve mücadeleleriyle isimlerinden saygıyla bahsedilen mutasavvıflardan bazılarıdır.

KAYNAKLAR

- Babanzâde, Ahmed Naim. *İslam'da Irkçılık ve Milliyetçilik*. Sad. Ömer Lütfi Zararsız. Ankara: İkbal Yayınları, 1979.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. Tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 2007.
- Budak, Mustafa. "Şeyh Şâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Cebecioglu, Ethem. "Seyyid Ali Hemedânî'nin Keşmir'de İslam'ı Yayma Faaliyetleri ve Siyasî Düşünceleri". *Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1991.
- Ceran, İsmail. "Versilâni, Fudayl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çağrıncı, Mustafa. *Gazzâlî*. İstanbul: DİB Yayınları, 2017.
- Demircan, Adnan. *Ali-Muaviye Kavgası*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- Hâricilerin Siyasî Faaliyetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Demirkent, Işın. "Haçlılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Erel, Şerafeddin. *Dağistan ve Dağistanlılar*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1961.
- el-Eş'ârî, Ebu'l-Hasan b. Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfu'l-musallin*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hariciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkizu mine'd-dalâl ve'l-müsülü ilâ zî'l-'İzzeti ve'l-Celâl*. Thk. Cemil Sulayha, Kamil Ayyâd. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 2003.
- Göksoy, İsmail Hakki. "Fülâniler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gölpınarlı, Abdülbakiy. *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Der Yayınları, 2007.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. Ankara: Seha Neşriyat, t.s.
- Hodgson, M. G. S. *İslam'ın Serüveni*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabi, 1988.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. Tash. Muhammed Yusuf ed-Dakkâk. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İmam-ı Rabbânî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.
- Kara, Mustafa. *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- el-Kâşifî, Hüseyin b. Ali. *Reşehâtu ayni'l-hayât fî menâkibi meşâyihi't-tarikati'n-Nakşîbendiyye ve âdâbihimi'n-nebeviyye ve esrârihimi'r-Rabbâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2008.
- Kavak, Abdulcebbar. "Hâlid-i Bağdâdî". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Kavas, Ahmet. "Sömürgecilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- "Senüsü, Muhammed b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- "Osman b. Fûdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- "Muhammed Bello". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- "Ömer el-Muhtar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2017.
- Köksal, M. Asım. *İslam Tarihi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, t.y.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Tarih-i Dinîsi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Kuran, Ercüment. "Abdülkâdir el-Cezâiri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Maraş, İbrahim. "Zeynullah Resûli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Öz, Mustafa. "Şia". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- "Muhammed Ahmed el-Mehdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Moğollar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özköse, Kadir. *Libya'da Tasavvufî Hayat (Senüsiyye Tarikatı)*. Konya: Ensar Yayıncılık, 2008.
- Pritchbard, E. E. Evans. *Ömer Muhtar Destanı*. Çev. Kadir Özköse. Konya: Ensar Yayıncılık, 2008.
- Said Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. Tash. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Şimşek, Halil İbrahim. *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendî-Müceddidî Hareket*. Çorum: Hititkitap, 2008.
- et-Tâdefî, Muhammed b. Yahyâ. *Kalâidü'l-cevâhir fi menâkibi Abdilkâdir*. Mısır: Matbaatu Mustafa'l-Bâbi, 1956.
- Üzüm, İlyas. "Takrîbü'l-Mezâhib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi Ya'kûb. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yazıcı, Tahsin. "Hemedânî, Emîr-i Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- Yiğit, İsmail. "Osman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

TASAVVUF KLASİKLERİ BAĞLAMINDA TASAVVUFTA ÖZ-ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ

Ferzende İDİZ*

GİRİŞ

Arapça n-k-d (نقد) kelimesinden türeyen tenkit;¹ terim olarak bir eseri, bir kişiyi, bir konuyu doğru ya da yanlış yönleriyle ortaya koymaktır. Yanlış ve doğrunun ayıklanması anlamına gelmektedir.² Aynı zamanda ikaz ve uyarı manalarını da içerir. Eleştiri de hemen hemen aynı anlamı taşır. Öz eleştiri ise, bir kişinin kendi davranışları üzerine yönelttiği yargı, otokritik anlamına gelir.³

Tenkit, eleştiri ve öz eleştiri, ifade ettikleri kavramsal mana bakımından çoğu zaman kişinin hoşuna gitmese de; ilmî anlamda pek çok fayda sağlar. Zira tenkit ve eleştiri, bilimin ve bilimsel araştırmaların ayrılmaz bir parçasıdır. Eleştiriye tahammülü olmayan ilimler, toplumlar veya kişiler gelişemezler, varlıklarını oldukları gibi sürdüremezler. Eleştiri, hem bilimi hem de bilimsel araştırmaları geliştirir.⁴ Doğru bilgiye ulaşmada önemli bir köprü işlevinin yanı sıra, nesnel ve bilimsel bulgularıyla da kişiye yeni ufuk ve boyutlar kazandırabilir.⁵

Tarihe bakıldığında İslâm medeniyetini meydana getiren âlimlerin de ilmî eleştirilerden geri kalmadıkları görülür. Bu anlamda kadim kültürümüzde ilmî eleştiri hep olagelmıştır. Bu eleştiriler, farklı disiplinler arasında yaşanmakla beraber, aynı disiplin içerisinde yer alan âlimler arasında da yaşanmıştır. Örneğin İmam Ebû Hanife (ö.150/767) öğrencileri Ebû Yusuf (ö.183/798) ve İmam Muhammed (ö.189/798) ile birçok konuyu müzakere ve münakaşa etmiş, bazı konularda öğrencileri de onun içtihatlarına itiraz etmiş ve farklı içtihatlarda bulunmuşlardır. Aynı şekilde hadîs ilminde “nakdu’r ricâl”, “cerh ve ta’dil denilen bölümler eleştiri konusuna ayrılmıştır. Felsefede “tehafüt” geleneği de bir bakıma konulara eleştirel yaklaşımındır.⁶

* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fak. Tasavvuf Anabilim Dalı f.idiz65@gmail.com

¹ Ebi'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrüt: Dâru Lisâni'l-Arab, ts.), 2: 425.

² Bkz. *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), 626; Mustafa Çelik, “Yanlışlara Müdahale Etmenin Emniyet Sigortası Tenkit Adabı”, *Ribat Dergisi* 385, (Ocak 2015): 32.

³ *Türkçe Sözlük*, 1555.

⁴ Nurettin Aldav, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: Marifetnâme Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017), 2.

⁵ Mehmet Benlioğlu, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: İmâm-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ı Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2016), 3.

⁶ Benlioğlu, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği*, 4.

Dışa dönük eleştiri diyebileceğimiz farklı disiplinlerin birbirlerini eleştirmelerinin yanı sıra içe dönük öz eleştiri de olmuştur. Tasavvufta da aynı durum yaşanmıştır diyebiliriz. Tasavvuf ve mutasavvıflara yönelik eleştirilere sūfilerce cevap verildiği veya başka disiplinlerde görülen eksiklikler ilmî anlamda eleştirildiği gibi, kendi içlerinde de sūfiler birbirlerine eleştiri yöneltmiş ve tenkitte bulunmuşlardır. Kısaca öz eleştiri diyebileceğimiz bu anlayış, tasavvufi gelenekte erken denilebilecek bir dönemde başlamıştır.

Nitekim İlk yazılan tasavvufi eserlerin mukaddimelerinde genellikle sūfi ve sūfi geçinenlere eleştiri yer almış ve söz konusu kitabın bir yazılma sebebi de bu durum olmuştur. Yani tasavvuf adına yapılan yanlışlara dikkat çekmek olmuştur.

Tasavvuf klasikleri denilen ilk tasavvufi kaynaklardan Muhâsibî (öl.243/857) ‘*niner-Riaye*’si, Serrac et-Tûsî (öl.378/988) ‘*ninel-Luma*’ı, Kelâbâzî (öl.385/995) ‘*nin et-Taarrufu*’ gibi eserler, tasavvuf ehline yöneltilen eleştirilerle başladığı gibi daha sonraki dönemlerde gelmiş olan İmam Kuşeyrî (öl.465/1072), Hucvirî (öl.465/1072) gibi zatlar da eserlerinde bu konuya dikkat çekmişlerdir. Böylece mutasavvıflar, diğer ilim ehlinde önce kendilerini veya kendileri gibi görünenleri eleştirmişlerdir.

İşte bu çalışmada mutasavvıfların, kendilerine ve mutasavvuf geçinenlere yaptıkları eleştiriler, tasavvuf klasikleri bağlamında anlatılacaktır. Burada üzerinde duracağımız eleştiri ve tenkit meselesini, mutasavvıflar tarafından diğer ilimlere ve mensuplarına yaptıkları eleştiriler ile kendi içlerinde birbirlerine yaptıkları eleştiriler olmak üzere iki başlık altında ele almak mümkün olacaktır. Kısaca birincisine dış, ikincisine ise iç eleştiriler diyeceğiz.

1. Dış Eleştiriler

Peygamberimiz (s.a.v.) döneminde daha müstakil ilimler olarak şekillenmemiş olan fıkıh, kelâm, hadîs ve tasavvuf gibi ilimlerin tamamı, kendisini İslâm ve İslâmî yaşam olarak bir bütün halinde göstermekteydi. Bu ilimler, Peygamberimiz (s.a.v.) ‘in vefâtından sonra birer müstakil ilim olarak kurumlaşmaya, konularını, gayelerini, alanlarını belirlemeye başladılar.

Peygamber ve sahabe hayatında var olan zühd ve takvâya dayalı yaşam şekli de ilerleyen dönemlerde tasavvuf adıyla kurumlaşarak, konusunu, ıstılahlarını, gayesini belirlemeye başladı. Ancak tasavvufun kurumlaşması ve müstakil bir ilim olarak ortaya çıkması, hadîs, fıkıh gibi diğer ilimlere göre nisbeten daha geç oldu. Bu da fıkıhçı ve hadîşçilerin tasavvufu ilk başta müstakil bir ilim olup olmadığını sorgulamalarına ve tartışmalarına sebep oldu. Özellikle sūfilerin tasavvufun bir bilgi üretim yöntemi olduğunu ve bunun da keşf ve müşahede olduğunu savunmaları fıkıhçı ve kelâmcıları kızdıyordu.⁷ Bundan dolayı da tasavvufu ilk dönemlerde müstakil bir ilim olarak kabullenmek istemiyorlardı.

⁷ Bk. Abdullah Kartal, “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer’î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2015/2): 150.

Bu arada konusu, gayesi ve bilgi üretim yöntemi itibarıyla kendisini müstakil bir ilim olarak konumlandıran tasavvuf ehline göre müstakil birer ilim olarak kurumlaşmış olan fıkıh ilmi, dinî yükümlülüklerin sadece form ve şekli uygulamalarıyla ilgilenmekte; dinin itikat alanını temsil eden kelâm ilmi ise yalnızca Allah'ın varlığı, isim ve sıfatları hakkında ortaya konulan spekülatif tartışmalardan müteşekkil bir hâl almıştı. Dolayısıyla dinin, kuru bir takım ritüellerden ibâret sayılmaya başlandığı bu ilk dönemlerde tasavvuf, hakikat alanını temsil eden ve hakikati eksen alan bir ilim olarak ortaya çıktı. "Tasavvuf, hakikatlere yapışmaktır" diyen Maruf Kerhî (öl. 200/815), tam da bunu kast etmişti, diyebiliriz.⁸

Tasavvufun müstakil bir ilim olup olmadığı gibi meşruiyet tartışmalarının yaşandığı bu ilk dönemlerde mutasavvıfların daha çok üzerinde durdukları konu, tasavvufun şer'i ve müstakil bir ilim olduğunu ortaya koymak olmuştur. Mesela yazılan ilk tasavvufî kaynaklardan *el-Lumâ'*ın müellifi olan Serrâc'ın, söz konusu eserinde üzerinde durduğu esas mesele bu olmuştur. Serrâc'ın şu sözleri bahsettiğimiz meseleyi özetler mahiyettedir: "*Zâhir ehlinden bir grup, tasavvufu inkâr ederek 'Kur'an ve sünnette belirtildiği şekliyle zâhiri şeriat ilminden başka bir ilim tanımıyoruz. Sizin (sufilerin) bâtın ilmi ve tasavvuf ilmi iddianızın bir anlamı yoktur' demişlerdir. Biz deriz ki: Şeriat ilmi, rivâyet ve dirâyeti içeren tek bir ilimdir. Sen bu iki yönü birleştirirsen işte o, zâhir ve bâtın amellere çağırın şeriat ilmi olur. İlmin salt zâhir ya da bâtın olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü ilim, kalple ilgili olursa dille aktarılmaya kadar bâtındır. Dile döküldüğünde zâhir olur. Bu yüzden biz diyoruz ki, ilim, zâhir ve bâtındır. Bu ikisi de zâhir ve bâtın amellere çağırın şeriat ilmidir. Zâhir ameller, zâhiri organlarla yapılan amellerdir. Bunlar da ya taharet, namaz, zekat, oruç gibi ibadetlerdir ya da hadler, boşanma, köle azad etme, alışveriş, ferâiz ve kısas gibi hükümlerden ibarettir. Bütün bunlar, zâhiri organlarla ilgilidir. Bâtını ameller ise, tastik, îmân, yakîn, sıdk, ihlâs marifet, tevekkül, muhabbet, rıza, zikir, şükür, inâbe, haşyet, takvâ murakabe, fikir, itibar, hafv, reca gibi makâm ve hâllerden ibaret olan kalbin amelleridir.*"⁹

Serrâc'ın bu sözleri, bir yönüyle tasavvufun müstakil bir ilim olduğunu ispata çalışma iken, diğer bir yönüyle o günkü fıkıhçı ve fıkıh anlayışına bir eleştiridir. Serrâc'ın ilmi, zâhir ve bâtın olarak ele alması ve buna şeriat demesi, fıkıhçıların şeriatın bir kısmını, yani özü olan bâtınını ihmal ettiklerini ifâde eder. Buna göre şeriat, sadece bir takım zâhirî ritüellerden ibâret olmayıp, ritüellerin barındırdıkları özün yani bâtınını da olması gerekir. O halde Serrâc'a göre fıkıhçılar, işin kabuğuyla uğraşıp özünü ihmal etmektedirler. Sûfîler ise kabukla beraber özü de yerine getirmek suretiyle gerçek şeriatı yaşamaktadırlar ki, bu da fıkıhçılara yöneltilen bir eleştiridir. Ancak söz konusu eleştirinin mutlak anlamda fıkıhı red etme değil, fıkıhçıların fıkıh anlayışlarındaki yanlışla dikkat çekmek olduğunu söylemek gerekir. Zira Serrâc, tasavvufu fıkıhla beraber ele almakta ve tasavvufu fıkıhla temellendirmeye çalışmaktadır.

⁸ Bk. Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci", 151-152.

⁹ Serrâc et-Tûsî, *Lumâ'*, thk. Abdulhalim Mahmûd-Tâhâ Abdalbaki, (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1380/1960), 43-44; Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci", 157.

Serrâc, tasavvufa yöneltilen eleştirilere karşı çıkararak onları bilgi sahibi olmadıkları bir ilim ve o ilmin ehlini eleştirmelerini yadırgar. Fıkıh, hadîs ve tasavvufun üçünün de din ilimleri olduklarını ve her birisinin kendisine göre ilim elde etme yol ve yöntemleri olduğunu belirten Serrâc, fıkıhçıların fetvâ verirken, hadîsçilere, hadîsçilerin de fıkıhçılara başvurmadıklarını, herkesin kendi yöntemlerine göre hareket ettiklerini belirtir. Ardından sûfilerin de kendilerine has bilgi kaynaklarının olduğunu ve bu konularda hadîsçi ve fıkıhçılara başvurma mecburiyetlerinin olmadığını söyler. Hal böyleyken sûfileri bilgi kaynakları ve yöntemlerinden dolayı eleştiren fıkıhçı ve hadîsçileri haksız bularak eleştirir.¹⁰

Benzer eleştirileri Ebû Tâlib Mekkî (öl.386/996) 'de de görmekteyiz. Tasavvufu ilim olmamakla eleştiren zâhir ulemasına karşı Mekkî şöyle demektedir: “Âlimlerin faziletli gördüğü, şeref ve kıymetini yücelttikleri, sahibini âlim olarak vasfedip övdükleri... ve kendisine teşvik edilen ilim, sahibini Allah Teâlâ'ya götüren, îmân, yakîn ve marifeti oluşturan, muamelede müşâhedeyi gerçekleştiren marifet ilmidir; fetvâ ve hükümlerle ilgili ilimler değildir.”¹¹ Buradan Mekkî'nin adeta savunmadan çıkıp, tasavvufu ilim olarak kabul etmeyen zâhir ulemasına karşı saldırıya geçtiği, iddialarının aksine gerçek ilmin tasavvuf olduğunu söylediği ve böylece zâhir ehlini eleştirdiği görülmektedir. Ona göre fetvâ ilminin (fıkıh), takvâ (tasavvuf) ilminden üstün olduğunu söyleyen hiçbir âlim olmamıştır. Tabi ki Makkî'nin burada kastettiği takvâ ilmi marifetullahtır. Zira Allah'ı bilmekle Alah'ın emir ve yasaklarını bilmek farklı şeylerdir ve ona göre birincisi daha üstündür. Bu da ona göre tasavvuf/marifetullahtır.¹²

Benzer eleştiriler Muhâsibî'de de görülür. Hem sûfileri hem de diğer ilim ehlini ilk eleştiren kişi, Haris Muhâsibî'dir. Muhâsibî, bildiğiyle amel etmeyen hadîsçi ve fıkıhçıları eleştirir. Muhâsibî'ye göre bazı hadîsçiler, çok şey rivâyet etmek ve çok şey ezberlemekle aldanır ve Allah'ın vâcib kıldığı birçok şeyi zayi ederler. Âlim oldukları için kendilerine azab edilmeyeceğini zannederler ve çoğu günahlarını görmezler. Bunlar nefislerini itham etmezler. İlimleri ile bunları aştıklarını sanır ve kibre düşerler.¹³

Muhâsibî'ye göre benzer hataya düşen diğer bir grup ise fıkıhçılardır. Helâl ve haram konularını bilen fıkıhçılar, hadîsçileri de beğenmez ve kendileri olmazsa Allah'ın dininin yeryüzünden kalkacağını zan ederek aldanırlar. Helâl ve haramı bildikleri için şeytanın kendilerini aldatamayacağını zan ederek aldanırlar. Muhâsibî'ye göre bunların ancak Allah'ın kudretini görüp her şeye kadir olduğunu fark etmeleri ve Allah'ı görür gibi ibâdet etmeleri ile kurtuluşa erebileceklerini

¹⁰ Bk. Et-Tûsî, *Lumâ'*, 39.

¹¹ Ebû Tâlib Mekkî, *Kütü'l-kulüb: Kalplerin Aızığı*, trc. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 2: 45.

¹² Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 2:49-51.

¹³ Hâris Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillah*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye, ts.), 441.

söyler.¹⁴ Yani kurtuluş yine ihsânda yani tasavvuftadır. Zira helâl haramı bilip samimiyetle Allah'ı görür gibi ibâdet etmek, tasavvufun ta kendisidir.

Özetle Muhâsibî, kiminin ilmine, kiminin ameline, kiminin tartışmadaki ustalığına, kiminin halktan gördüğü takdir ve saygıya güvenerek aldandığını söyler. Ancak burada şunu belirtmemiz gerekir. Muhâsibî'nin yaşadığı dönemde henüz sûfiye sınıfı şeklinde kurumuşmuş farklı bir kesim yoktur. Bunlar daha çok zâhîd, âbid gibi isimlerle anılmaktaydı. Dolayısıyla muhâsibî'nin söz konusu eleştirileri meselede kusuru olan sûfileri de kapsamaktadır.¹⁵

Muhâsibî, Mekkî, Serrâc gibi ilk dönem tasavvufi kalasiklerin müelliflerine benzer yaklaşımları daha sonraki sûfi müelliflerde de görmekteyiz. V/XI. Yüzyılda yaşamış olan Kuşeyrî ve Hucvirî'de de benzer eleştiriler olmakla beraber, bu iki müellifin daha çok sûfi geçinenleri eleştirdikleri görülür.¹⁶

Kuşeyrî ve Hucvirî'nin takipçisi Gazzâlî'de de benzer tenkitler görülmektedir. Konuya dair en önemli eseri *İyhauulümi'd-dîn* adlı kitabıdır. Gazzâlî'ye göre aldananlar vardır. Bunlar; âlimler, âbidler, mutasavvıflar ve şehvet sahipleridir.¹⁷ Gazzâlî de Muhâsibî'ye benzer şekilde şerî ilimlere sahip olan zâhir ulemasının (fakih ve muhaddislerin) kendilerini kontrol etmedikleri için ilimleriyle aldandıklarını belirtir. Ona göre diğer bir grup da ibâdetleriyle aldanmışlardır.¹⁸

İmâm Gazzâlî önsözünde, bu yolun kılavuzlarının ilimleri ile amel eden peygamber vârisi gerçek âlimler olduğunu söyler. Ancak peygamber vârisi gerçek âlimler kalmamış, onların yerini âlim kılığına girmiş, azgınlık ve dalâlet içinde olan kimseler almıştır. Bunlar, menfaatçı oldukları için, menfaatları gereği Allah'ın iyi dediğine kötü, kötü dediğine ise iyi derler. Din ilimleri adeta yok olmuş, sadece kadılarca bilinmesi gereken dava ilimleri ile vaazlarda söylenecek hitabet türünden ilimler kalmıştır. Bununla da bu kesim, insanları kandırıp menfaat elde etmektedirler. Kur'ân-ı Kerîm'de nûr, hidâyet, rüşd, ziya, ilim, hikmet ve fıkıh diye adlandırılan ilimler yok olmuş ve hafızalardan silinmiştir.¹⁹

Yukarıda anlatılanlardan anlaşılacağı üzere ilk dönemlerden itibaren sûfilerin önde gelen müellifleri, tenkit geleneğini başlatmış ve zâhir ulemâsının eksiklerini belirtmişlerdir. Sûfiler, asıl tenkitleri ise kendilerine ve sûfi olmadıkları halde sûfi geçinenlere yapmışlardır.

¹⁴ Muhâsibî, *er-Riâye*, 445-446.

¹⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit* (İstanbul: Mavi Yayınları, 2011), 78.

¹⁶ Bk. Aldav, *Tasavvufta İç Tenkit*, 19-24.

¹⁷ Aldav, *Tasavvufta İç Tenkit*, 25.

¹⁸ Aldav, *Tasavvufta İç Tenkit*, 26.

¹⁹ İmâm Gazzâlî, *İyhauulümi'd-dîn*, thk. Abdullah Hâlidî (Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.), 1: 5-6.

2.İç Eleştiriler

Tasavvufu iç tenkit, ilk dönemlerden itibaren, çok erken denebilecek bir dönemde, başlamıştır. Bu eleştirilerin bir kısmı, iyi niyetle tasavvufa girmiş ancak seyr u sülûk esnasında yanlış yapanlara yani sûfilerden yine sûfilere yapılırken; bir diğeri de sûfi gibi görünen, menfaat ve çıkar kesimine yani gerçek sûfilerden sahte sûfilere olmuştur. Örneğin İlk dönem sûfilerinden Yahya b. Muaz er-Râzî (öl.258/871) “*Şu üç sınıf kişinin sohbetinde bulumaktan kaçının. Gâfil âlimler, yalakazâhidler, câhil mutasavvıflar*” derken, Ebû Hüseyin en-Nûrî (öl.295/907) “*Hırka incilerin üstünü gizleyen bir örtü idi, sonra leş üzerindeki örtü hâline geldi*” diyordu.²⁰ Daha sonra gelen Ebû Hasan Bûşencî (öl.348/959): “*Bu gün tasavvufun adı var, hakikati yoktur; daha önce hakikati vardı ama adı yoktu*”²¹ demekten kendisini alı koya-mıyordu.

Eleştiri ve tenkit meselesinin ilk tasavvuf klasiklerinin müellifleri olan Hâris Muhâsibî, Serrâc et-Tûsî, Ebû Tâlib Mekki, Kuşeyrî, Hucvirî ve İmâm Gazzâlî gibi müelliflerce devam ettirildiğini daha önce belirtmiştik. Bu anlamda yine içe dönük ilk eleştiri Muhâsibî’de görmekteyiz. *Er-Riâye*’de Muhâsibî, çağdaşları olan zâhid ve ibâdet ehlini ciddi şekilde eleştirmiştir. Muhâsibî, aldanma başlığı altında bazı zâhid ve nasiklerin, Allah’ın rahmet ve mağfireti ile bazılarının recâ ile bazılarının işledikleri amelle, bazılarının fıkıhla, bazılarının yaptıkları çok ibâdetle, bazılarının hadisleri bilmekle, bazılarının cedelleşme ve tartışmadaki üstünlükleriyle, bazılarının verâ ile, bazılarının uzlete çekilip insanlardan uzaklaşma ile, bazılarının da takvâlarıyla aldandıklarını örnekler vermek suretiyle uzun uzadıya anlatmış ve tenkitlerde bulunmuştur.²²

Muhâsibîden sonra gelen sûfi müelliflerin hemen hemen hepsi daha mukad-dimelerinde tenkite başlamış ve gerçek tasavvuf ve sûfilerin kalmamasından şikâ-yet etmişlerdir.

Tasavvufî klasiklerin ilklerinden birisi olan *el-Lumâ*’ adlı eserde Serrâc, gerçek sûfilerin sayılarının az ancak Allah katındaki değerlerinin çok olduğunu belirterek konuya giriş yapmaktadır. O, bahsettiği anlamda bir tasavvufun ve gerçek sûfilerin kalmayışından dem vurarak bundan duyduğu üzüntüyü dile getirir. Serrâc’ın mukaddimesindeki sitem ve tenkiti daha çok sûfi olmadığı halde sûfi geçinen ve işin aslını kavrayamamış kimselerdir. O, önce: “*Sûfiler, Allah’ın ma’rifet-i ilahisiyle kalplerini ihya ettiği, uzuvlarını hizmetle süslediği, dillerini zikr-i ilâhisine ahştırdığı, sırlarını murâkabe ile temizlediği kişilerdir*” demek suretiyle gerçek sûfi tanımıyla işe başlar. Zira ona göre gerçek sûfilere Yüce Allah velâyet vermiş, gönüllerini mâsivadan uzaklaştırmış, sadece Allah’a yönelmiş ve Allah’ı her şeye tercih eden kimselerdir.²³

²⁰ Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 69-71.

²¹ William C. Chittick, *Tasavvuf* (İstanbul: İz Yayınları, 2003), 35; Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 69.

²² Bk. Muhâsibî, *er-Riâye*, 427-474.

²³ Et-Tûsî, *Lumâ*’, 18-19.

Bu açıklamaların hemen ardından Serrâc, biraz önce saydığı vasıflara haiz gerçek sûfilerin yerini sahte sûfilerin aldığını belirterek konuya girer. Serrâc, sûfiler gibi konuşan, onlar gibi işaret yollu söz söyleyenlerin çoğalmış olmasından yakınlıkla eleştirilerde bulunur. Serrâc, bu gruplardan her birinin kendilerine ait ibârelerle yazdıkları kitapları olduğunu ancak bunların hepsinin güzel saymanın mümkün olmadığını söyler. “Çünkü meşâyihin bu konuda söz söyleyen ilk büyükleri, dünya ile olan bağlarını koparmadan, nefislerini mücâhede, riyâzet ve vecd ile öldürmeden konuşmamışlardı” diyen Serrâc, o günün sufi geçinenlerinin çoğunun dünya menfaati peşinde koşan ve nefislerini terbiye etmemiş kimseler olduğunu dile getirir.²⁴ Ona göre büyük küçük tüm günahlardan sakınmayan, bütün farzları işlemeyen ve zaruri olanı hariç, dünyayı dünya ehline bırakmayan kim olursa olsun yanılı içerisindedir ve gerçek sûfi değildir.²⁵

Serrâc’a göre sûfilerin hatalarını şu üç gruba ayırmak mümkündür:

1-Usûl ve esasta hata edenler: Dinin esaslarını gerekli şekilde yerine getirmekten; sıdk, ihlâs ve marifet azlığından kaynaklanan yanlışlardır.

2-Teferruatta hata edenler: Âdâb, ahlâk, makâmlar ve hâller ile ilgili konulardır.

3-Bilmedikleri için hata edenler: Bu grupta yer alan kimseler ise hatalarını fark edince hemen kendilerini düzeltme yoluna giderler ve sürçmeleri mertebelerinde bir eksiklik meydana getirmez.²⁶ Böylece sûfi ve sûfi geçinenlerin hatalarını sınıflandıran Serrâc, devamında bunların detaylarına girmekte ve ilk iki grubun bir mürşide bağlanmamaları sebebiyle bu hatalara düştüklerini söyler.

Benzer eleştirileri Serrâc’la muasır olan *et-Taarruf* adlı tasavvuf klasiği olan eserin müellifi Kelâbâzî’de de görmekteyiz. Kelâbâzî, gerçek sûfilerin vasıflarını sayıp onları övdükten sonra, yaşadığı dönemin sûfilerine sözün getirerek onları şöyle eleştirir: “Nihâyet mânâ gitti, isim kaldı. Hakikat kayboldu, şekil ortaya çıktı. Sonuç olarak hakikati aramak bir süs, onu tasdik bir zinet hâline geldi. Tasavvuftan anlamayanlar sûfilik iddiasına kalkıştı. Sûfilik vasfını taşımayanlar tasavvufta süslenmeye özendi. Tasavvufu kabul ettiklerini dilleriyle kabul edenler, davranışlarıyla bu yolu inkâr ettiler.”²⁷ Kelâbâzî’nin, bu ve benzeri sözlerle tasavvuftan anlamayan ve sûfi geçinen kesimi eleştirdiği görülür. “Tasavvufun hakikatini bilenler, bir köşeye çekilerek bildikleri şeylerin ehil olmayanlara geçmesi konusunda cimrilik yaptı” diyen Kelâbâzî, böylece gerçek tasavvuf ve mutasavvıfların kayb olduğunu dile getirir ve bundan

²⁴ Et-Tûsî, *Lumâ*, 19.

²⁵ Et-Tûsî, *Lumâ*, 519.

²⁶ Et-Tûsî, *Lumâ*, 518; Benlioğlu, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği*, 13.

²⁷ Ebûbekir Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*, thk. Abdulhalim Mahmud (Kahire: Mektebetu’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 1424/2004), 19-21.

dolayı gerçek sûfilere de eleştirir.²⁸ Zira gerçek sûfiler, kendileri gibi samimi başka sûfilere yeterince eğitmemişlerdir.

Böylece ilk tasavvuf klasiklerinde gördüğümüz iç eleştirilerin daha sonra gelen sûfiler tarafından devam ettirildiği görülmektedir. V/XI. Yüzyılda bu iç eleştiriye devam ettirenlerin başında Abdülkerim Kuşeyri gelir. Kuşeyri, Kur'ân ve Sünnet eksenindeki tasavvuf anlayışını öne çıkarıp bunun dışındakileri reddetmiştir. Kuşeyri'nin bu tavrı eserinin sadece sûfiler değil, zâhir ulema tarafından da büyük ilgi görmesini sağlamıştır.²⁹

Kuşeyri de kendisinden önceki müellifler gibi hemen mukaddimesinde eleştiriye girer ve gerçek tasavvuf ile sûfilerin kalmayışından şikayet eder. *Risâle* adlı eserinin yazmasının sebebi de eleştirdiği durumu düzeltmek, İslâm ülkelerindeki sûfi zümrelere hitap etmek, tasavvuf yoluna girmek isteyenlere kuvvet vermek, ilk sûfilerin durumlarını izah etmek ve tasavvuf yolunu tashih etmek olarak belirir.³⁰

Kuşeyri, eserinin giriş bölümünden itibaren gerçek ve sahte sûfi sınıflandırmasını yaparak tenkitin tashih boyutunu öne çıkarır.³¹ Söze gerçek sûfilerin vasıflarını sayıp onları methetmekle başlayan Kuşeyri, yaşadığı dönemde gerçek sûfilerin kalmamış olmasından şikayetle şöyle der: “*Bu taifenin içinde bir gevşeklik dönemi yaşanmıştır. Hayır, gevşeklikten öte, bu yol yavaş yavaş silinmeye yüz tutmuştur. Hidayet yolunda kendilerine uyulan büyük zâtlar geçip gitmiş; onların yollarına ve güzel hâllerine uyan gençler azalmıştır.*”³² Bu sözlerden Kuşeyri'nin kendi dönemindeki sûfilerin bir kısmının gevşek olduklarından, bir kısmının da gerçek sûfilerin yolunda olmadıklarından stayıp edip, dönemin sûfilerini eleştirdiği anlaşılmaktadır. Ona göre kendi dönemindeki sûfiler, gerçek sûfilere şeklen benzeseler de, rûhen onlardan uzaktırlar. Tasavvufun eleştirildiği o dönemde Kuşeyri, şeriat ve hakikat dengesini muhafaza etmeye çalışmış ve bunda da başarılı olmuştur. Sûfi geçinenlere de şeriat konusunda uyarılarda bulunarak eleştirilerine: “*Şeriat hürmet hissi kalplerden silinmiştir*”³³ sözleriyle tenkitte bulunur.

Kuşeyri'nin eleştirileri, gerçek sûfiligi anlamayanlara olduğu gibi, sûfi olmadığı halde sûfi geçinenlere de yöneliktir. O, bu kesimleri eleştirerek uyarıda bulunmak ve düzeltilmelerini sağlamak istemektedir. Bunun için “*Ben tenkit ve ret dilini bu kadar uzatmak istemezdim*” der, ardında da mecbur kaldığı için bu tenkitleri yönelttiğini anlatır. Zira Kuşeyri, düzeltiler umuduyla bir müddet beklediğini ancak söz konusu

²⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 20.

²⁹ Süleyman Uludağ, “er- Risale”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 123; Aldav, *Tasavvufta İç Tenkit*, 19.

³⁰ Aldav, *Tasavvufta İç Tenkit*, 20.

³¹ Bk. Abdülkerim Kuşeyri, *er-Risâle*, thk. Maruf Zurayk-Ali Abduhamid Ebu'l-Hayr (Beyrût: Dâru'l-Hayr, 1416/1995), 36-37; Aldav, *Tasavvufta İç Tenkit*, 20.

³² Kuşeyri, *er-Risâle*, 36-37.

³³ Kuşeyri, *er-Risâle*, 37.

kesimin düzelmediğini görünce, gerçek sûfilerle sûfilîği hakkıyla anlamamış olan bu kesimin aynı zannedilmesinden endişe ederek eleştirilerde bulunduğunu ve bu eseri de bu amaçla yazdığını belirtir.³⁴

Böylece Kuşeyrî'nin de kendisinden önceki sûfi müellifler gibi, iddia edilenin aksine yeri ve zamanı geldiğinde tasavvuf adına yapılan yanlışlar konusunda ciddi tenkitlerde bulunduğu ve bunu düzeltmeye çalıştığı görülmektedir.

Aynı durum Kuşeyrî ile çağdaş olan bir diğer sûfi müellif olan Ali b. Osman Cüllâbi el-Hucvirî için de söylenebilir. Hucvirî de önceki müellifler gibi, yanlışları tenkit ve gerçek tasavvufu anlatmak maksadıyla çaba sarf etmiş ve bunun için *Keşfu'l-mahcûb* adlı bir eser yazmıştır.

Hucvirî'nin de eleştiri ve uyarıları sûfi geçinenlerle tasavvufu anlamamış olanlardır. O da yaşadığı dönemde gerçek sûfilerle tasavvufun yok olup gitmesinden şikayet ederek şöyle der: "*Malum olsun ki bu tasavvuf ilmi zamanımızda yok olup gitmiştir. Bu ülkelerde bilhassa hevâ ve hevesle meşgul olan, rıza yolundan yüz çeviren kişiler kalmıştır. Çağın âlimlerinde ve zamanın müddeilerinde (sûflik idiasında olanlar), tasavvuf yolunun aslına muhalif olanların hallerini görür hale geldik.*"³⁵ Ona göre tasavvuf iddiasında bulunan aydın kesim de halk kesimi de tasavvufu sadece bir ibare ve lafızdan ibaret sanmakta bu da tasavvufun tahkikten çıkıp taklide dönmesine yol açmaktadır. O, samimi ama ehliyetsiz, şekilci, merasim (törenci) mutasavvıfları eleştirmekle beraber onlara tasavvufu nasıl anlamaları gerektiğini de şu sözlerle özetler: "*Tasavvuf ahlaktır, ulûm ve rûsûm değildir. Şayet tasavvuf rûsûm (şekilden ibaret) olsaydı, mücâhede ile hasıl olurdu. İlim ve bilgi olsaydı, öğrenimle elde edilirdi. Fakat tasavvuf bunlar değil, ahlaktır. Hükümünü nefsinden talep etmediğin, muâmelesini kendine karşı doğru dürüst hâlde getirmedeğin, ona karşı kendin ve insaflı hareket etmediğin sürece tasavvuf husule gelmez, gerçekleşmez.*"³⁶

Ehliyetsiz sûfilerin hâllerini eleştiren Hucvirî durumu şu sözlerle örneklendirir: "*Ham sofuların arzularına bir şahsın davranış biçimi uygun düşse, bu davranış batıl bile olsa bu davranışından dolayı o şahsı överler. O kişi onların arzularına aykırı bir iş yapsa, bu iş hak bile olsa bundan dolayı o zatı kötülerler. Bu sûfular, hâl ve hareketleriyle halk nezdinde itibar sahibi olmaya tamah ederler. Onun için bâtil üzere yaşayan halka yağcılık yaparlar.*"³⁷

Hucvirî de Kuşeyrî gibi şeriat ve tarikat dengesine önem vermekte, şeriat konusunda uyarılarda bulunarak bunun aksi davranışları eleştirmektedir. "*Allah Azze ve Celle bizi öyle bir zamanda yarattı ki, o zamanda yaşayanlar hevâ ve hevese şeriat*

³⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 37-38.

³⁵ Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 72.

³⁶ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 104.

³⁷ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 84.

*adını veriyorlar*³⁸ diyerek durumu özetlemeye çalışan Hucvirî, şeriatın yaşanmadığından şikayet etmekte ve sûfilere dikkatini çekmeye çalışmaktadır.

Yanlış yapanları eleştirmekten çekinmeyen Hucvirî, sûfi olduklarını söyleyenleri üç kısma ayırır:

1. Sûfi: Bunlar nefisinden fânî olup Hak ile bâkî olan ve hakikatların hakikatına varan gerçek sûfilerdir.

2. Mutasavvıf: Nefsiyle mücadele ederek, gerçek sûfi derecesine ulaşmak için bu yolda çile çeken mutasavvıf kimsedir. Üsûl ve âdâba ulaşmaya çalışan kimsedir.

3. Mustavvıf: Maddî çıkar sağlamak, mevki makâm sahibi olup dünyadan nasib elde etmek için kendisini sûfi ve mutasavvıflara benzeten menfaatçi kesimdir.³⁹

Kuşeyrî ve Hucvirî'nin eleştirdiği bu tip sahte sûfilerden dolayı insanlar, gerçek sûfilerden ve tasavvuftan uzaklaşmış hatta onları eleştirmişlerdir. İşte böyle bir dönemde Kuşeyrî ve Hucvirî'nin takipçisi olan İmâm Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* başta olmak üzere yazdığı eserlerle dikkatleri tekrar tasavvufa çekmeyi ve tasavvufa yönelik önyargıları büyük ölçüde gidermeyi başarmıştır. Gazzâlî, gerçek tasavvuf ve sûfilere anlatıp överken, bir yandan da tasavvuf adına gördüğü yanlışları eleştirmiş ve tenkit etmiştir.

İmâm Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserinde aldananları dört sınıfa ayırarak eleştirir. Bunlar, ilim ehli, İbâdet ehli, mutasavvıflar ve servet sahipleridir.⁴⁰ Bu gruplardan her birisini kendi içerisinde kısımlara ayırıp, yanlışlarını detaylı bir şekilde anlatır.

İmâm Gazzâlî'nin aldananlar arasında saydığı fırkalardan birisi de mutasavvıflardır. Gazzâlî, aldanma içerisinde olduklarını söylediği mutasavvıfları da on kısma ayırarak tenkit ve eleştirilerde bulunur. Ona göre mutasavvıflardan aldanma içerisinde bulunanların birinci kısmı zamane sûfileridir. Onlar: "*Elbise ve konuşma halleriyle mağrur olmuşlardır. Bunlar baş eğerek, seccâde üzerinde oturarak, konuşmada sesini alçaltmak ve şemâilde mutasavvıflara benzeyerek gerçek sûfi olduklarını zannettikler ancak onlar tasavvufun etrafından bile geçmemişlerdir.*"⁴¹ İmâm Gazzâlî, bu grubun böyle yaparak gerçek sûfi olacaklarını zannettiklerini, oysa bunların hiçbir zaman gerçek sûfiler gibi, mücâhede, riyâzet, kalb murakabesi, bâtın ve zâhirin gizli ve açık günahlardan temizlenmesi gibi hususlarda kendilerini yormadıklarını söyler. Halbükibü sayılanlar, tasavvufun ilk esaslarındandır. Bu durumda olanları eleştiren İmâm Gazzâlî, bunların durumunu ihtiyar bir kadının şu durumuna benzetir. İhtiyar bir kadın, kahraman ve yürekli savaşçıların isimlerinin bir divâna yazıldığını ve her birine memleketin bir yerini idâre etme görevi verildiğini işitir. O

³⁸ Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 73.

³⁹ Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 121.

⁴⁰ İmâm Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3: 511-541.

⁴¹ İmâm Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3: 535.

da bu divâna ismini yazdırıp bir yeri idâre etmek ister. Bunun için bir harp elbisesi giyip, başına bir miğfer geçirir, kahramanların nağmelerinden birkaç beyit ezberler ve harb meydanlarındaki duruşlarını, nara atma şekillerini, bir takım hareketlerini öğrenir. Böylece şekil ve hareket olarak onlara benzer hale gelir. Daha sonra ismini divâna yazdırmak ve bir yere yönetici olmak üzere ordugâha gider. Ordugâha vardığı zaman kontrol ve imtihan edilmek için giydiği elbiseyi ve başına taktığı miğferi çıkararak orada bulunan bazı kahramanlarla mübâreze etmek suretiyle imtihandan geçirilmek istenir. İhtiyar kadın mecbur kalıp elbiseyi çıkarıp, başından miğferi kaldırıncaya kadar, altından miğferi ve zırhı dahi kaldıramayacak kadar zayıf ve ihtiyar bir kadın çıkar. Bunun üzerine yaşlı kadın padişahla dalga geçip hafife almakla suçlanıp ceza olarak filin önüne atılarak öldürülür. Aynen bunun gibi şeklen sūfilere benzemeye çalışan zamane sūfileri de kıyamet gününde durumları ortaya çıkacak ve helâk olacaklardır.⁴²

Gazzâlî'ye göre aldanan ikinci grup ise birinci gruptan da mağrurdurlar. Bunlar: *"Yırtık elbise ve kıt maişet konusunda mutasavvıflara uymak o gruba zor geldi. Mutasavvıf gibi görünmek istediler, ipek giysileri terk edip ipekten daha üstün olanı giymeye başladılar."*⁴³

Üçüncü grup ise *"Marifet ilmini, hakkın müşahedesini, makâm ve hâlleri aşarak her an Allah'ı müşâhade ettiklerini ve Hakk'ın yakınlığına ulaştıklarını iddia edenlerdir. Hâlbuki onlar bu emirleri sadece lafız ve isimleriyle tanıyorlar."*⁴⁴ Gazzâlî'ye göre bunlar, bir takım süslü cümleler kullanır ve halkı peşlerinde koştururlar.

Dördüncü bir fırka ise ibâhiliğe sürüklenmiş, bazısı, Allah benim ibâdetime muhtaç değildir, ben nefsimi niye yorayım, deyip ibâdeti terk etmiş, bazısı da helâl ve haramı kaldırmıştır.

Beşincisi daha ileriye gidip, amelleri terk etmiş, helâlleri arayarak kalb teftişiyle meşgul olmuş ve hatta birçok makâma ulaştıklarını söylemişlerdir. Oysa bu makâmlardan haberleri bile yoktur.

Yedinci grup ise gıda konusunda nefislerini dara sokmuşlardır. Ancak bunlar, gıdada helâlin peşine düştükleri hâlde azaların kontrolünü ihmal etmişlerdir.

Gazzâlî'ye göre sekizinci sınıf ise güzel ahlâk, tevazu ve müsamahakarlıktan dem vurup, sūfilere hizmet ettiğini söyleyip bir araya getirdikleri sūfilere hizmeti kendilerini mükellef saymıştır. Bunu da riyaset ve mal devşirmenin yolu yapmışlardır. Bunların maksadı tekebbürdür.

Dokuzuncu grup ise mücâhede, ahlakları temizleme ve nefsi ayıplarından arındırma ile meşgul olmuş ve baya derine inmişlerdir. Bunlar nefsin ayıp ve desiselerini bilmeyi kendilerine ilim ve sanat yapmışlar. Bundan dolayı da nefsin desi-

⁴² İmâm Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3: 535-536.

⁴³ İmâm Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3: 536.

⁴⁴ İmâm Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3: 536.

seleri hakkında ince konuşmaları çıkarmakla meşgul olmuşlardır. Dolayısıyla derler ki: “Şu nefis hakkında ayıptır. Bunun ayıp olduğunu bilmemek de ayıptır.” Böylece hayatlarını bu tür sözlerle geçirir ve aldanırlar.

Gazzâlî'ye göre onuncu bir grup vardır. Seyr-u süluka başlamış, kendilerine marifet kapıları açılmıştır. Bu kapılardan gelen kokulardan dolayı sevinir ve bu kapıların kendilerine nasıl açıldığını, başkalarına nasıl kapandığını öğrenmenin peşine düşmüşlerdir ki bu durum gururdur. Ona göre bu tür şeylerin peşine takılıp kalmamak gerekir. Zira bu durum, onları asıl maksatlarından alıkoymak.⁴⁵

İmâm Gazzâlî'nin mutasavvıfları tabi tuttuğu bu tasnife bakıldığında, konuyu derinlemesine incelediği görülmektedir. Bu tasnifte amacı insanları kandırmak ve menfaat olan, dolayısıyla sûfi olmadığı halde sûfi görünenler olduğu gibi, amacı seyr-u süluk olduğu halde yanlış yapıp aldanan sûfiler olduğu da görülmektedir. Buradan hareketle Gazzâlî'nin ayırım yapmadan sûfi olduğunu söyleyen herkesi tenkit ettiği, yanlışlarını detaylı bir şekilde ortaya koyduğu söylenebilir.

Tüm bu anlatılanlar ışığında tasavvufta iç eleştiri dediğimiz tenkitlerin daha ilk dönemlerden itibaren ve sürekli yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda tasavvuf-taki tenkit geleneği, ilmi anlamda katkılarda bulunmuştur.

SONUÇ

Bilimin ve bilimsel araştırmaların ayrılmaz bir parçası olan tenkit ve eleştiri, ilmi anlamda pek çok fayda sağlar. İslâmî ilimlerde tenkit ve eleştiri var olagelmıştır. Müctehidlerin birbirlerinden farklı fetvâlar verip, bir birlerini eleştirmiş olması bu şekilde değerlendirilebilir. İslâmî ilimler içerisindeki yerini kurumsallaşmak suretiyle almış olan tasavvufta da eleştiri ve tenkit daha erken dönemlerden itibaren başlamıştır. Yazılmış olan ilk tasavvufî klasiklerin belki de ortak yönlerinden birisi, mukaddimelerinde yaşadıkları dönemin sûfilerine dikkat çekip onları tenkit etmiş olmalarıdır. Bunlar, gerçek tasavvufun kalmadığından, mutasavvıf geçinenlerin de yanlışla girmiş olmalarından şikayet ederler.

Mutasavvıflar tarafından yapılan bu eleştirileri, diğer zâhir ehline yönelik eleştiriler ve sûfi geçinenlere yönelik eleştiriler diye ikiye ayırmak mümkündür. Buna kısaca dış eleştiriler ve iç eleştiriler denilebilir. Bu eleştirilerin örneklerini *er-Riâye*, *et-Taarruf*, *Kûtu'l-kulub*, *el-Lumâ*, *Eer-Risâle*, *Keşfu'l-mahcûb* ve *İhyâu'ulûmî'd-dîn* gibi ilk tasavvuf klasiklerinde bulmak mümkündür.

⁴⁵ İmâm Gazzâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn*, 535-538.

KAYNAKLAR

- Aldav, Nurettin. *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: Marifetnâme Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017.
- Benlioğlu, Mehmet. *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: İmâm-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ı Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2016.
- Chittick, William C. *Tasavvuf*. İstanbul: İz Yayınları, 2003.
- Çelik, Mustafa. "Yanlırlara Müdahale Etmenin Emniyet Sigortası Tenkit Adabı". *Ribat Dergisi* 385, (Ocak 2015).
- Hucvirî, Ali b. Osman. *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- İbnManzur, Ebî'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim. *Lisanü'l-Arab*. Beyrût: Dâru Lisâni'l-Arab, ts.
- İmâm Gazzâlî. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. thk. Abdullah Hâlidî. Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.
- Kartal, Abdullah. "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'i ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2015/2).
- el-Kelâbâzî, Ebûbekir Muhammed b. İshak. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Thk. Abdulhalim Mahmûd. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1424/2004.
- Kuşeyrî, Abdulkerim. *er-Risâle*. Thk. Maruf Zurayk-Alî Abdulhamid Ebu'l-Hayr. Beyrût: Dâru'l-Hayr, 1416/1995.
- El-Mekk, EbûTâlib. *Kûtu'l-kulûb: Kalplerin Azığı*. Trc. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.
- Muhâsibî, Hâris. *er-Riâye li hukûkillah*. Thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- et-Tûsî, Serrâc. *Lumâ'*.Thk. Abdulhalim Mahmûd-Tâhâ Abdulkakî. Mısır: Dâru'l-kütübî'l-Hadise, 1380/1960.
- Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005.
- Uludağ, Süleyman. "er- Risale", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Mavi Yayınları, 2011.

TASAVVUFÎ ÖZELEŞTİRİ ÖRNEĞİ OLARAK “SERRAC”

Esmâ ÖZTÜRK*

GİRİŞ

İslam toplumu, Hicaz Yarımadası'ndan dışarı doğru yeni topraklarla genişledikçe ve elde edilen ganimetlerle İslam Devleti zenginleştikçe; doğal olarak Müslüman toplumundaki dünyevileşme eğilimi de artmıştır. Bu değişimin bir sonucu olarak bazı takva ehli Müslümanlar arasında muhasebe-iç yargılama sistemi çalıştırılmış ve bu dünyevileşmeden rahatsız olanlardan daha içe kapalı bir hayat yaşamayı tercih eden bir zümre ortaya çıkmıştır. Tasavvuf tarihinde hicri ilk iki asrı kapsayan bu dönem “zühd dönemi” olarak adlandırılmıştır.¹

Söz konusu süreci İbn Haldun şöyle anlatır: “*Sahabe bâtını amellere daha çok önem veriyordu...Sahabeden sonraki nesiller, kalbe ait amelleri unuttu. Bâtına önem vermeden, bedene ait amellerle ve dini merasimlerle ilgilenme yolunu tercih etti. Hatta fakihlerde zâhiri konularla ilgilenmeye başladılar. Bunun karşısında “sûfi” denilen, kalbe ait amellere titizlikle yer veren bir grup ortaya çıktı.*”² İbn Haldun'un yapmış olduğu bu tespiti, tasavvufun diğer ilim dallarından ayrışması ve bâtına yönelik bir ilim olması nedeniyle önemsiyoruz. Ancak bu şekilde bir takım kişisel manevi tecrübele- re dayanması; zahir ulema tarafından kimi zaman tenkit edilmiştir.

Tenkitlerin ilk olarak ne zaman başladığı ile ilgili geriye dönük bir inceleme yaptığımızda, tasavvufun diğer İslami ilimler arasındaki yerini aldığı (h.3./m.9.) asra kadar³ gitmemiz gerekecektir. Çünkü mutasavvıflar, bu tarihlerden sonra tasavvufun zahir ilimler karşısındaki meşruiyetini ve en az diğer ilimler kadar “ilim” olarak vasıflandırılma hakkının olduğunu savunma ihtiyacı hissetmişlerdir. Zâhir ulemadan bir kesim “*Kur'an ve Sünnet'te zâhir ilminden başka bir ilim tanımayız. Sûfilerin bâtın ilmi ve tasavvuf ilmi iddialarının bir anlamı yoktur.*”⁴ demek suretiyle tasavvufu yok hükmünde saymışlardır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacıbayram Veli Üniversitesi, esmacanga@gmail.com

1 Zühd döneminde tasavvuf konusunda ayrıntılı okuma için bkz: Ekrem Demirli, *İslam Metafizikliğinde Tanrı ve İnsan*, (İstanbul: Kabaıcı Yay., 2012), 106-110; Mehmet Necmeddin Bardakçı, *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2016), 30-36; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2016), 73-89.

2 İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil li-Tezhibi'l-Mesâil*, Tahkik: Muhammed Mutîğ el-Hafız, (Dımaşk, Suriye: Darü'l-Fikr, 1996), 40,43.

3 Abdürrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Bursa: Bursa Akademi, 2017), 65.

4 Abdullah Kartal, “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer’î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”, UÜİFD, 24/2, (Sakarya: 2015), 156.

Tasavvufun diğer ilim dallarınca “ilim” olarak kabul edilmemesinin sebeplerine gelince konuyla ilgili olarak burada birkaç madde sayabiliriz. İlk sebep; “süfi” ve “tasavvuf” kelimelerinin nasslarda geçmiyor olması ve Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde kullanılmamış olmasıdır.⁵ Bu iddiaları çürütmek adına, ilk süfi müellifler tasavvufu meşru bir zemine oturtmaya çalışmış, eserlerinde tasavvufu belli kurallar dâhilinde anlatmışlardır. Mesela sûfiler bilgiyi, diğer ilimlerin aksine, amele dönüştürmesi bakımından ele alıp tasnif etmişlerdir. Bunun asıl nedeni; mutasavvıflar nazarında bilginin değerli olmasının yegâne ölçütünün Yaratıcıyla ilgili olmasıdır. Diğer bir deyişle sûfilerce kıymetli olan bilgi, marifetullahtır. Ayrıca sufilerin bilgi elde etme yöntemlerinden birinin keşf ve müşahede olduğunu söylemeleri zahir ulemasıyla olan anlaşmazlığın başlıca nedenidir.⁶

Tasavvufun bir hal ilmi olması da zahir ehlinin tasavvufu bir ilim olarak saymamasının diğer bir nedenidir. Oysaki tasavvufun hal ilmi olması onun ilim olduğu anlamına gelmez. İlk sufi müelliflerden Serrac; tasavvufu sistematik bir ilim olarak tanımlamıştır. Ona göre hadis, fıkıh ve kelamla birlikte tasavvuf da bir ilimdir. Hatta diğer üçüne göre bazı üstünlükleri olan bir ilimdir. İslamın inanç boyutunu kelim, ibadet boyutunu fıkıh, rûhani boyutunu da tasavvuf oluşturur. Bu boyutun diğer bir adı “ihşan”dır. İhşan en üst boyut olduğundan tasavvuf da diğer ilimler arasında çatı ilim olarak değerlendirilmelidir.⁷

Başka bir eleştiri konusu, tasavvufun kendine has sembolik dilidir. Sadece tasavvuf erbâbına has bir terminolojinin olması ve bunun dışındakilerin anlamayacağı sıklıkla vurgulanması, zahir ulemasının tepkisine neden olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i havassa ait bir kitap olarak tanımlaması ve avamı bu kitabı okumaktan men etmesi bunun delilidir.

Tasavvufi tecrübe sonucu elde edilen hakikat bilgisinin mahiyeti de diğer bir anlaşmazlık sebebi olarak karşımıza çıkar. Fukahâ ile süfiyenin karşı karşıya gelmesine neden olan bu mevzu, şeriat-hakikat tartışması olarak yürütülmüştür. Tasavvufun bahsettiği hakikat, elbetteki şeriata aykırı bir gerçeklik değildir. Zaten hakikatin ilk basamağı şeriattir. Yani şeriat olmadan hakikate ulaşmak mümkün değildir.⁸

Tasavvufun dışından yöneltilen tüm bu eleştiriler⁹, süfiyenin tamamıyla hatasız olduğu anlamına elbette gelmez. Ancak burada önemli olan, bu eleştirilerin makul, tutarlı ve gerçekçi olmasıdır. Yöneltilen eleştiriler, tasavvuf alanındakiler

⁵ Ekrem Demirli, “Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2007, 15, 225.

⁶ Kartal, “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşa Süreci: Şer'i ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”, 150.

⁷ Ebû Nasr es-Serrac et-Tûsi, *el-Lüma'*, Tahk: Abdülhalim Mahmud-Taha Abdülbâki Sürur, (Bağdat: Dâr'ul-Kütübî'l-Hadise, Mısır: & Mektebetü'l-Müsenna, 1960), 21,32; Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 80.

⁸ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 75.

⁹ Demirli, “Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, 219-236.

tarafından dikkate alınmış, değerlendirilmiş ve tasavvuf içinde özeleştirici kültürü olarak işletilmiştir.¹⁰ Bunun geçerli bir örneği Serrac'tır. O, *el-Lüma'* adındaki eserinde iç tenkit mekanizmasını son derece sistematik bir şekilde çalıştırmıştır. Bu bildiride Serrac'ın iç tenkitle kimleri, nasıl eleştirdiği üzerinde durulacak, yapılan usul hatalarına yer verilecektir.

Serrac'ın Tasavvufa İçten Yapılan Eleştirilerle İlgili Tespitleri

Tasavvuf tarihi kaynaklarının içe dönük eleştiriler konusunda önemli bir birikime sahip olduğu gözlenmektedir. Bu kitaplarda yer alan tenkitler ya yakınma türü ya da mutasavvıfların sapma olarak kabul ettiği bir takım davranış ve uygulamalara yönelik eleştirilerden oluşmaktadır.¹¹ Serrac, *el-Lüma'*da ikinci yöntemi benimseyerek, kendi devrinde mutasavvıfların içine sızarak onlar gibi giyinip, hal ve hareketlerinde sûfilere benzemeye çalışan grupları eleştirmiştir. Bu grupların kim olduğundan, nerede yaşadığından, liderlerinin isimlerinden söz etmeyen Serrac, sadece Hulûliyye ve İbahiye adıyla iki grubu ismiyle anar. Bu ikisinin dışında kalan grupları isimlendirmez. Bunun yerine "sapık bir fırka, sûfilik libasına bürünmüş bir taife, diğer bir taife" şeklinde tarif etmekle yetinir.

Serrac kitabının mukaddimesinde kendi devrinde yaşayan aklı başında kimselelere seslenir. Bu yolda emin adımlarla ilerleyen sûfi ile sûfilîğe özenen ve onlar gibi giyinerek sûfi geçinen arasındaki ayrımın net olarak yapılması gerektiğinin altını çizer. Ayrıca yaşadığı dönemde tasavvuf hakkında söz söyleyenlerin fazlalığından da yakınır. *Lüma'*ı Kitap ve sünnete bağlı kalarak Hakk'ın batıldan ayrımının yapılması, sağlamanın sakattan ayrılması niyetiyle yazdığını belirtir. Tasavvufun dini ilimlerden bir ilim olduğunu özellikle vurgular.¹² Serrac'ın eserini böyle bir endişe nedeniyle yazmış olması, o dönemde tasavvuf içine sızan grupların mahiyeti ve varlığını bildirmesi açısından önemli görünmektedir.

Diğer yandan tasavvuf yolundaki kişileri haramlardan sakınması, farzları işlemesi ve zaruri ihtiyaçlar dışında dünyaya meyl etmemesi konusunda uyarın Serrac, ister avam ister havas olsun bu üç esası uygulamayanın yanlış yolda olacağını iddia eder. Onun nazarında bu esasları göz ardı edenler temelde çeşitli hatalara düşerler. Serrac'ın tespit ettiği usul hatalarına gelince; bu hatalar on iki başlık altında toplanabilir:

1. Hürriyet kişiden ubudiyeti giderir mi?

2. İhlâstaki hatalar

3. Velayet mi nübüvvet mi?

¹⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, (İstanbul:Dergâh Yay., 2014), 14.

¹¹ Ahmed Cahid Haksever, "The Introspective Criticism In Maktubat Of Imam Rabbani Ahmad Faroq Al-Sarhandi", *Hitit Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Dergisi*, 7/2 (Aralık 2014): 198.

¹² Serrac, *el-Lüma'*, 21.

- 4.Mübâh ve yasaklarda yapılan hatalar
- 5.Hulûliyye'nin yanlışları
- 6.Fenâ konusundaki yanlışlar
7. Kusursuz olma ve sürekli temiz kalma düşüncesi
- 8.Nurlarla ilgili yanlışlar
- 9.'Ayn-ı cem konusundaki yanlışlar
- 10.Üns, bast ve korkuyu terkteki yanlışlar
- 11.Gaybetle ilgili yanlışlar
- 12.Ruh hakkındaki yanlışlar

Şimdi bu hususları detaylandırarak açalım.

Usûl Hataları,

Hürriyet kişiden ubudiyeti giderir mi?

Bir fırka “Kul Allah’a ibadet ettikçe Allah ve kul arasındaki ilişkiye ubudiyet denir. Ama kul Allah’a vasil olunca artık hür olur ve hür olandan da ubudiyet düşer.”¹³ düşüncesini savunmaktadır. Serrac bu düşünce tarzına karşı çıkar. Zira hiçbir zaman kuldun kulluk görevi düşmez. Allah’a vasil olunca bu, kişiye bir hürriyet kazandırır ancak bu hürriyet kulluğun düşmesi anlamına gelmez. Kul kuldur, Allah da yine Allah’tır. Kulluk devam eder. İbnü’l-Arabî de Serrac’ın fikrini paylaşır ve insanın Hakk’a kulluktan asla ayrılmayacağını altını çizer. Hatta “Hakk’a tam manasıyla kul olduğunda gerçek hürriyete ulaşabilir. Kâmil bir kul, hürriyete kavuşmuş kişidir.” der.¹⁴

Kulluktan üstün bir derece yoktur. Oysaki bir fırka dünyadaki durumu kıyaslayarak hürriyetin kulluktan daha üstün olduğunu sanmış ve hataya düşmüştür. Serrac’a göre burada ince bir nokta vardır. Kalbinde yer eden düşünceleri serbest bırakmayan yani onlardan tamamıyla kalbini temizlemeyen, gerçek manada Allah’a kul olamaz. O halde önce düşüncelerin hürriyete kavuşturulması gerekmektedir. Sonraki basamak ise abdiyyettir. Sanıldığı gibi hürriyet, abdiyyetten yüce değildir.¹⁵

İhlâstaki Hatalar

Irak Ehlinde sapkın bir grup, yapılan her işte halkın rızası gözetilmedikçe ihlâsın gerçekleşmeyeceğini savunmaktadır. Serrac nazarında bu düşünce sapkınlık belirtisidir. Çünkü marifet ve idrak sahibi bir cemaatin söylediği gibi kulun yaptığı

¹³ Serrac, *el-Lüma*, 531.

¹⁴ Suad el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, Çev.Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yay., 2004), 309.

¹⁵ Serrac, *el-Lüma*, 531.

işlerde gözetmesi gereken tek varlık sadece Allah ve Allah'ın rızasıdır.¹⁶ İhlâs ancak böyle tesis edilebilir. Başkalarını memnun etme gayesi güdülüyorsa bu ihlâs değil riya'dır.

Velâyet ve Nübüvvet Hataları

Serrac, velâyet ve nübüvvetle ilgili iki yanlıştan bahseder. Bunlardan birincisinde, bir grup tarafından velilik nebîlikten üstün tutulmuştur ve böyle düşünenler hata etmiştir. Yanlışa düşmelerinin temel sebebi ise, Hızır-Musa kıssasını yanlış anlamalarıdır. Kıssada Hızır (a.s) 'a bazı seçkin özellikler ve gaybî bilme yetkisi verilmiştir. Ancak bu özelliğiyle Hızır'ın peygamber olan Hz. Musa'dan daha üstün olduğu yorumu yapılamaz. Çünkü her velî, sahip olduğu kerâmete tâbî olduğu peygamberine bağlılığı ölçüsünde ulaşır. Bu durumda Hızır (a.s.) da Hz. Musa'ya tabîdir. Her zaman peygamberlik, velîlikten üstündür.¹⁷

Diğer iddia ise şöyledir: “Nebilere vahiy melek aracılığıyla geliyor. Oysaki veliler alacakları ilhamları Allah'tan vasıtasız olarak alırlar.” Serrac bu görüşe de itiraz eder ve der ki: “ Bu konuda yanılıyorsunuz. Çünkü bu hal yani Allah'tan sürekli bilgi alma peygamberlerin sürekli yaptığı bir iştir. Veliler ise buna her zaman değil bazen nail olurlar. Nebilerde Cebrail'in getirmesiyle vahiy, risalet ve nübüvvet vardır. Veliler için ise böyle bir özellik söz konusu değildir.” Velâyet, nübüvvet nuruyla aydınlanmıştır ancak asla ondan üstün değildir.¹⁸

Serrac'ın bu eleştirileri İslâm tarihinde hangi fırkanın davranışlarına uyuyor diye baktığımızda Şii-Gulat fırkalarından Hattabiyye'nin alt kolu olan Beziğiyye Fırkası'nın benzer davranışlar gösterdiğini görmekteyiz. Nitekim bu fırkanın inancına göre kalplere doğan her şey vahiydir ve her mümine vahiy gelmektedir. İddialarına dayanak olarak Allah'ın izni olmadıkça hiçbir nefis ölmez.” (Âl-i İmran 3/45) âyetini gösteren ve bu âyeti “Allah'tan vahiy almadan ölmez.” şeklinde yorumlayan bu grup, böylece vahiy konusunda uç bir yoruma gitmişlerdir. Hatta daha da ileri gidecek kendileri arasında Cebrail, Mikail (a.s.) ve Hz. Muhammed'den (s.a.v.) daha hayırlı insanlar bulunduğunu iddia etmişlerdir.¹⁹

Mübâh ve Yasaklarda Yapılan Hatalar

Serrac, her şeyi kendi çıkarına göre mübâh sayanları eleştirir. Bu grup “Ehl-i İbâhe, Mübahîye, İbâhiyeci” diye adlandırılır. Onlar, günah ve haramı ârızî (geçici) saymış; başkasına zarar vermemek suretiyle her şeyi mübâh kabul etmiştir.²⁰ “Eşya-da asılan İbâhadır, haramlık eşyanın aslı ile değil aşırılığı ile ilgilidir. Ölçülü ve hesaplı

¹⁶ Serrac, *el-Lüma'*, 533.

¹⁷ Serrac, *el-Lüma'*, 535.

¹⁸ Serrac, *el-Lüma'*, 537.

¹⁹ Ebû'l-Hasen El-Eş'arî, İlk Dönem İslâm Mezhepleri-Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin, (İstanbul: Kabcacı Yay., 2005), 42-43.

²⁰ Serrac, *el-Lüma'*, 538.

istifade edilmesi şartıyla her şey mübâhtır, ölçü kaçırılır ve aşırılığa gidilirse haram olur.”görüşünü savunmuşlardır. Delilleri ise Abese Suresinin 27-32.âyetleridir. Bu grup söz konusu âyetlerdeki ifadeleri tamamen alakasız bir şekilde kendi nefislerine göre yorumlamışlardır. Yani kullanımında aşırıya kaçılmayan mahzurlu şeylerin bile mübâh olduğuna hükmetmişlerdir. Bu ise son derece sakıncalı bir yorumdur. Âyetten böyle bir yorumun çıkarılması usûle aykırıdır.

Aslında İbahiyye zümresinin içine düştüğü yanlış şöyle özetlenebilir: Sûfilere benzediklerini söyleyerek ortaya çıkan bu grup “Her şey helaldir.” düşüncesinden hareketle ilk etapta şeriaten uzaklaşmışlardır. Onlar, tasavvufun içerisinde bir fırka olduklarını iddia etseler bile, söz ve davranışları hiçbir şekilde İslamiyet ve tasavvufla örtüşmez.²¹

Serrac’a göre diğer bir hata ise; eski zâhid ve sûfilerin birbirleriyle olan samimi ilişkilerinden kaynaklanan bir durumun yanlış anlaşılmasıdır. Bu gibi kimselerin arası son derece samimi olduğundan birbirlerine teklifsiz girip çıkar, en değerli mallarını birbirlerine ikram eder, arkadaşı yokken diğeri onun bağından bahşesinden habersiz yerdî. Bunu duyan arkadaşı da “Niye benden habersiz böyle bir şey yaptın?” diye arkadaşını yargılamaz, aksine bu hareketten memnun olurdu. Günümüzde bu gibi davranışlardan eser kalmadığı için bizlerin bu arkadaşlık ilişkisini anlamamız pek mümkün görünmemektedir. Nitekim günümüz insanı böyle bir muameleye maruz kalsa, hemen tepki gösterir ve kendi hakkına tecavüz edildiği gerekçesiyle savunmaya geçer.

Aslında Serrac’ın ilk dönem sûfilerinde anlatmış olduğu bu ilişki türü, çok özel halleri ve samimi ilişkileri kapsar. Bu nedenle de genellenmemelidir. Şayet öyle yapılırsa haram-helâl, hak-bâtıl, zâlim-mazlûm ayrımı kalmaz. Sûfilerin bu çok özel dostluklarının altında yatan tasavvufun şu düsturu olduğu unutulmamalıdır. “*Şeriatte seninki senin, benimki benim. Tarikatta seninki senin, benimki de senin. Hakikatte ne seninki senin, ne de benimki benim. Hepsi Hak-Teâlâ’nındır.*”²² Avam şeriata göre yaşar. Mutasavvıflar diğergâm hareket etmek durumundadır. Havassta gözlenen tutum ise tüm mülkün Rabbe teslim edilmesidir. Anlam yapısındaki bu taşlar böyle yerine oturtulduğu vakit, abes bir durum olmadığı anlaşılır.

Hulûliyye’nin Yanlışları

Hulûl; “yerleşmek”²³ demektir. Yaratıcının yarattıklarına özellikle de insan bedenine girmesidir.²⁴ İbn Haldûn, hulûl inancının aşırı Şii fırkalar aracılığıyla bazı

²¹ Nureddin Aldav, *Tasavvufta İç Tenkit Geleneği: Mârifetnâme Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniv.Sosyal Bilimler Enst., 2017), 66.

²² Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 107.

²³ İsfahânî, hulûlü; kuzunun göğsüne sütün dolması olarak tarif eder. Ebu Kasım el-Hüseyin b. Muhammed er-Rağîb el-İsfahâni, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kuran*, Tahkîk: Muhammed Seyyid Keylanî, (Beyrut-Lübnan: Darû'l-Mârifet, trhsiz), 128.

²⁴ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsuatu Keşşaf-i Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Tahkîk: Ali Dehrûc, Arapçaya Çev: Abdullah el-Hâlidî, (Beyrut, Lübnan: Mektebetu Lübnan Nâşîrûn, 1996), 707.

sûfilere taşındığını ve bu çevrelerde taraftar bulunduğunu kaydeder.²⁵ Gerçekten de zaman zaman, yok denecek kadar az da olsa, kimi mutasavvıfların evrene ve bazı cisimlere Allah'ın hulûl ettiklerinden bahsettiği olmuştur. Serrac bu konuda hulûle inanan bir zümrenin olup olmadığını bilmediğini ancak sadece bu gibi bir grubun duyumunu aldığını ifade eder.²⁶

Bayezid-i Bistâmi (ö.234/848) ve Hallâc-ı Mansur (ö.309/922) gibi bazı mutasavvıflar yaşadıkları haller nedeniyle söyledikleri şatahat türü sözlerden dolayı hulûlcü oldukları söylenmiş olabilir. Aynı şekilde İbnü'l-Arabî için de bu tarz söylentiler mevcuttur. Ancak ne şekilde olursa olsun mutasavvıflar arasında açıkça hulûle inandığını söyleyen bir oluşum mevcut değildir. Hulûlcü olarak suçlanan ve yukarıda sözü edilen mutasavvıflar da bu ithamları kabul etmemişlerdir.²⁷

Serrac hulûle inananları sapık olarak niteler. Ona göre, halkın sıfatlarıyla Hakk'ın sıfatlarını ayıramayan bu zümre kesin bir yanılığ içindedir. Allah kalplere girmez. Kalplere giren Allah'a olan imandır. Yani Yaratıcı bizzat Zat'ıyla yarattıklarına hulul etmez.²⁸ Nuzûl hadisinde²⁹ bile gecenin sonunda birinci kat semaya Allah'ın nuzûl ettiği ifade edilirken hulûl etmediği anlam keyfiyetine atıfta bulunulmuştur. Zaten Zat'ıyla hulûl edecek olsa dağı parçaladığı gibi insan bedenini de darmadağın ederdi. İnsan ise asla bu tecelli (el- A'râf, 7/143) kaldıracak güçte değildir.

Fenâ Konusundaki Yanlışlar

Beşeriyet ve beşerî sıfatlar arasındaki farkı ayırt edemeyen bir grup, fenâ hakkında yanlış düşmüştür. Onlar yemeyi-içmeyi terk ederek beşerî sıfatlardan sıyrılacaklarını ve bu şekilde ilâhî sıfatlara bürüneceklerini düşünmüşlerdir. Oysaki insanlık, insanın vazgeçilmez bir parçasıdır. Fenâ halinde değişen ise insan değil, insanlık hakikatiyle ilgili sıfatlardır.³⁰

Serrac'ın eleştiri konusu olarak açtığı bu başlık günümüzde de halen tartışılan meselelerden birisi olma özelliğini korumaktadır. Özellikle Ignaz Goldziher ve Alfred Von Kremer gibi Batılı araştırmacılar tarafından savunulan tasavvuftaki Hint tesiri ve fenânın nirvanaya benzetilmesi dikkatlerden kaçmamaktadır.³¹ Oysaki bu iki kavram özünde birbirinden farklıdır. Bu farklılığı temelde şöyle anlatabiliriz:

²⁵ İbn Haldun, *Mukaddime II*, Çev: Zâkir Kadiri Ugan, (İstanbul: M.E.B.Yay., 1996), 554.

²⁶ Serrac, *el-Lüma'*, 541.

²⁷ Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 108.

²⁸ Serrac, *el-Lüma'*, 543.

²⁹ Buhâri, *Tevhîd*, 35; *Teheccüd*,14, *De'avât*,13; Müslim, *Kitâbu's-Salâti'l-Müsafirine ve Kasrihâ*, 24,168 (758); Tirmizî, *Salât*, 329, *De 'avat* (80) 3493; Ebû Dâvud, *Salât*, 311 (1315).

³⁰ Serrac, *el-Lüma'*, 543.

³¹ Söz konusu görüşler için bknz: Hikmet Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", *Akademiar* 1/1 (Aralık 2016): 15-48.

Hint dinlerindeki inanışa göre ruh, yeniden bedenlenmelerle arınır. Bu arınma bilgi ve tecrübeyi arttırarak yükselmeye yol açar. Rûhun bu yükselişine “atman” denir. Ruh yükselişle doğum-ölüm döngüsünden (samsara) kurtulur. Nihayetinde Evrensel Rûh’a (Brahman) katılır ve hatta onda yok olur. Bu yok oluşa “Nirvana” denir. Tasavvuftaki fenaya gelince; ilk aşamada *Allah’ın sıfatlarıyla kuşanma* söz konusudur. Sonraki aşama “fena fi’l-şühûd”dur. Bu, fena halini yaşayan kişinin Allah’tan başkasını görmemesidir. Son aşama ise “fena fi’l-vücûd”dur. Yani *Allah’i bulmada yok oluşturtur*. Bu hal, nirvanadaki gibi Allah ile ontolojik birleşme ya da kişiliğin O’nda yok olması anlamına gelmez. Aksine anlatılmaya çalışılan Allah’ı bulmanın verdiği gaybet halidir. Nirvanada; evrenin ya da Allah’ın rûhunda birleşme, sönme düşüncesi yatar. Oysaki hiçbir zaman ne İslamiyette ne de tasavvufta Allah’ın yarattıkları ile birleşme, mezc olma savunulmaz. Bu İslâm’ın tevhîd/tenzîh merkezli Allah tasavvuruna tamamiyle aykırıdır.³²

Kusursuz Olma ve Sürekli Temiz Kalma Düşüncesi

Bir grup kendisinin sürekli olarak temiz, arı ve duru bir düşünce hali içinde bulunduğunu ve bu halin kendilerinden hiç gitmediğini iddia etmiştir.³³ Oysaki böyle bir durumun sürekli devam etmesi mümkün değildir. İnsanın aklına en nihayetinde her şeye rağmen dünyaya ait bazı fikirler gelir. Bazen belli bir süre temizlik ve saflık düşüncesi zuhur etse bile bu durum süreklilik arz etmez. Sürekli saf ve tertemiz olmak insan tabiatında bulunan bir sıfat değildir. Kusursuzluk ve bu durumu sürekli devam ettirme Zat’ıyla her şeyden münezze olan Hak Teâlâ’ya özgü bir durumdur.

Nurlarla İlgili Yanlışlar

Serrac isim vermeden bir grubun nurla ilgili fikirlerini eleştirir. Onlar Allah’ın nurunu ay ve güneşin nuru gibi tarif ederler.³⁴ Tahminimizce Serrac’ın eleştirdiği bu fikirler Hakîm Tirmîzi’ye ait olabilir. Nitekim Tirmîzi, nur ile ilgili açıklamalarını “*O, göklerin ve yerin nûrudur.*” (en-Nûr 24/35) âyetine dayandırmaktadır. Bu âyetin değişik tefsirlerine değindikten sonra dokuz çeşit nurun varlığından bahseden Tirmîzi bunları şöyle sıralar: Güneşin, ayın, yıldızların, gündüzün, şimşegin, ateşin, gözün, mücevherin nuru ve bütün bunların kaynağı olan “*Esas Nur*”dur. Bunun dışında sayılan bütün diğer nurlar Allah ü Teâlâ’ya delalet ederler. Bunlar zâhiri nurlardır, O ise Bâtîni Nur’dur.³⁵ Oysaki Serrac’a göre, böyle bir sınıflamanın yapılması doğru değildir. Çünkü Allah’ın nuru insan tarafından idrak edilemeyecek

³² Mehmet Bulgen, *İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi 40 (2011/1), 67; Annamari Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, Çev.Ergun Kocabıyık, (İstanbul: Kalcı Yay., 1999), 158.

³³ Serrac, *el-Lüma*, 547.

³⁴ Serrac, *el-Lüma*, 548.

³⁵ Hâkim Tirmîzi, *Gavru’l-Umûr*, Tahkik: İbrahim Şemsuddîn, (Beyrut, 2002), 72.

bir vasıta olup yaratılmamıştır. Bu sınırsız nur, insan bilgisinin kuşatamayacağı kadar geniştir. Âlemdeki nurlar ise birer mahlûktur ve yaratılmıştır.³⁶

Ayrıca Kur'an ve sünnet eksenli bir bakış açısına sahip olsa da kaynaklarda Tirmîzi'nin, nur kavramıyla ilgili tespit ve yorumlarında İsmaili-Karmatiler'in bu doğrultudaki fikirlerinden esinlendiği yazılmaktadır. Özellikle Allah'ı "Nurların Nuru" şeklinde tarif etmesiyle Karmatilerin "Ulvi Nur" şeklindeki isimlendirmeleri benzerlik arz etmektedir.³⁷ Böyle olunca da Serrac'ın eleştirilerinin haksız olmadığı düşünülmektedir.

'Aynü'l-Cem' Konusundaki Yanlışlar

Bir grup da söz, fiil ve hareketlerinde irade sahibi olmadıklarını iddia etmiştir. Bu şekilde haddi aşan ve tembelleğe yönelmiş bu insanlar, Serrac nazarında dinden de çıkmış ve şeriat sınırını aşmıştır. Dinin sınırlarını aştıkları vakit de "Ne yapalım? Bizim irademiz yok. Hal ve hareketlerimiz mecburiyet altında gerçekleşmektedir. *O zaman günahımız da yok.*" demişlerdir. Asıl ve fer' arasındaki farkla, cem'-fark halini kavrayamamış olan bu gibi kimseler, fer'e izafe edilmesi gereken fiilleri asl'a yani Yüce Yaratıcıya atfederek *fark*'ta olması gerekenleri *cem*'e bağlamışlardır.³⁸

Üns, Bast ve Korkuyu Terkteki Yanlışlar

Allah'la kurulan yakınlık hali "*üns*"³⁹, bu yakınlık esnasında kişinin Allah'ın rahmetini istemesi "*bast*"⁴⁰, Allah'tan korkması ise "*haşyet*"⁴¹ olarak tarif edilir. Serrac'a göre bazıları bu halleri yanlış değerlendirmiş ve Yaratıcıyla kurduklarını sandıkları ünsiyeti dinin hükümlerinden uzaklaşmaya vesile saymışlardır. Oysaki kurulan bu yakınlık asla ve asla dîni vecibelerin terkiyle sonuçlanamaz. Çünkü mânevî haller ve makamlar Allah'ın kullarına giydirmiş olduğu birer hil'at, diğer bir deyişle Allah'tan kullarına ihsandır. Haddini aşanlardan bu hil'at geri alınır. Kapıdan kovulanlar kovulmuşluk damgasını yerler. Tekrar huzura kabul edilmedikleri halde kendisini makbul saymaya devam eden bu grup, büyük bir yanılığın içine düştüğünün farkında bile değildir.⁴²

³⁶ Serrac, *el-Lüma'*, 548.

³⁷ Salih Çift, *İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı*, Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/1, (2004): 150.

³⁸ Serrac, *el-Lüma'*, 549; Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 113.

³⁹ Tehânevî, *Keşşaf*, 277.

⁴⁰ Bast kalbin makamıdır. Recâ ise nefsin makamıdır. Tehânevî, *Keşşaf*, 327. Bast; rahatlamak, sevinmek, rahatça oturmak anlamında olup kabz'ın tersidir. Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem Ali el-Ensâri, İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1999, c.I, 408.

⁴¹ Havf ve haşyet arasındaki fark şudur: İnsanın bildiği şeyden korkması haşyet, bilmediğinden korkması havftır. İsfahâni, *el-Müfredât*, 149.

⁴² Serrac, *el-Lüma'*, 551.

Serrac’ın burada üstü kapalı olarak eleştirdiği meselenin Şia’nın imamet anlayışı olduğu kanaati uyanmaktadır. Zira bu anlayışa göre, Şia’nın lideri konumundaki imamlar Hz. Peygamber (s.a.v.) gibi masum olup ilahi iradeye göre hareket etmektedirler. İlk Şii hadis müelliflerinin kitaplarında tamamen insanüstü bir imam profilinin çizilmesi de bunun delilidir. Bu eserlerde yazılanlara göre; Kur’an’ın tefsir ve tevili ile Kur’an ve Sünnetten olan her şeyin bilgisi hatta Kitap ve Sünnette belirtilmeyen zor konular bile imamlara ilham edilmiştir.⁴³ Dolayısıyla imamların kendi görüşleriyle değil Allah’ın bu ilhamı doğrultusunda hareket ettiği var sayılmaktadır. Oysaki tasavvufta böyle bir anlayış söz konusu değildir. Şeyh, evliya ya da mürid hangi manevi makamda bulunursa bulunsun, hangi ilhamları alırsa alsın yine kuluk ile vazifelidir. Şiadaki imamlar gibi, evliyalar veya tarikat şeyhleri asla peygamber konumuna yükseltilmezler. Peygamberliğin Ehl-i Sünnet inancında yeri ayrıdır.

Gaybetle İlgili Yanlıklar

Gaybet, “Haktan gelen feyiz ve tecellilerin yoğunluğu nedeniyle salikin çevresinin ve özellikle kendisinin ne yaptığını fark edemeyecek hale gelerek kendini kaybetmesi”⁴⁴ olarak tarif edilmektedir. Serrac bu konuda da hataya düşenlerin varlığından bahseder. Irak ehlinde bir grubu örnek olarak verir. Bu kimseler zikir esnasında vecd halinde yaşadıklarını “his kaybı” olarak tarif etmektedir. Serrac ise bu durumda tamamiyle hissizlik halinin yaşanmadığını savunmaktadır. Nitekim ona göre, his kaybı, yine hislerle anlaşılır. His de insani bir sıfattır. Serrac, bu durumu somutlaştırmak için şu örneği verir: Güneş doğduğunda gökyüzündeki yıldızların ışığı kaybolur. Aslında yıldızlar yer değiştirmemiş ve ışıklarını kaybetmemiştir. Ancak güneşin yoğun ışığı yıldızların ışığını perdelemiştir.⁴⁵ Zikirde yaşanan hal de aynen böyledir. Yoğun vecd, gaybet halini ortaya çıkarır. Gaybet halindeki kişi de kendini hislerden sıyrılmış sanar. Oysaki hisler yine vardır. Sadece gaybetin etkisiyle baskı altındadır.

Ruh Hakkındaki Yanlıklar

Pek çok grup ruh ve rûhun mâhiyeti hakkında bir takım beyanlarda bulunmaya kalkmış ve hata etmiştir. Bir kısmı ruhu cesetten cesede geçen yani tenasüh eden bir varlık olarak tanımlamıştır. Oysaki İslam inancına göre tenasüh yoktur. Bedenin ölüm acısını tattığı gibi ruhun da bu acıyı tatmadığını iddia edenler olmuştur. Serrac’a göre ruh da ölüm acısını yaşamaktadır. Diğer bir grup da; kâfirin bir, müminin üç, veli ve siddıkların beş ruhu olduğunu iddia etmiştir. Bu iddia da yanlıştır. Herkese tek bir ruh verilmiştir. Allah rûhun keyfiyeti hakkında düşünmeyi yasaklamıştır. “Sana ruhtan sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir.” (el-İsra 17/85) âyeti bunun delilidir.

⁴³ Cemil Hakyemez, *Şii İmamiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/13, (2008/1): 18.

⁴⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı Yay., 2012), 144.

⁴⁵ Serrac, *el-Lüma*, 553.

SONUÇ

Baştan şunu ifade etmek gerekir ki, her fikrî-amelî grupta normlara uyan doğru yapıların yanı sıra, bu normlardan sapan yapıların az da olsa ortaya çıkması tarihi bir gerçekliktir. Bu açıdan bakıldığında; tasavvufta da orta yol-İslam çizgisinden sapan kişiler ve gruplar olmuştur. Ancak sûfiler özeleştirî mahiyetinde olmak üzere bu tür sapmalara karşı çıkmış, reddiyeler ve tenkidler yazmışlardır.

Serrac da bu çerçevede *el-Lüma'*da, isim vermeden, fikir ve aksiyon bazında bazı fırkaları eleştirmiştir. Örneğin bir grubu Allah'ın cisimlere hulûl etmesini caiz gördüğü için, diğer bir grubu ise ibadetin kendilerini, ibadetlerden muaf olacakları seviyeye ulaştırdığını, zina vb gibi diğerlerine yasak olan şeylerin kendilerine mubah olduğunu savundukları için eleştirmiştir. Yine herhangi bir tasavvufî oluşum içinde konumlandıramadığı bir fırka; ruhların bir bedenden diğerine geçmek suretiyle tenasühüne inanmıştır. Tenasüh, hulûl ve ibahiyeci görüşlerin ağırlıkta olduğu bu grupların, eğilimleriyle tasavvuf içindeki gruplardan ziyade Şii-Gulat fırkalarla düşünce bazında benzerlik gösterdikleri görülmektedir. Sonuç olarak bu grupların ne sözlerinin ne de davranışlarının başta İslamiyet ve özelde de tasavvufla örtüşmediği açıkça söylenebilir.

KAYNAKLAR

- ALDAV, Nureddin. *Tasavvufta İç Tenkit Gelenegi: Mârifetnâme Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniv.Sosyal Bilimler Enst., 2017.
- BARDAKÇI, Mehmet Necmeddin. *Doğuştan Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Rağbet Yay., 2016.
- BULĞEN, Mehmet. *İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi 40, (2011/1): 63-92.
- ÇİFT, Salih. *İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı*, Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/1, (2004), 139-157.
- DEMİRLİ, Ekrem. *İslam Metafiziginde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabcacı Yay., 2012.
- _____, Ekrem. "Zahiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 15, (2007): 219-244.
- EL-EŞ'ARİ, Ebû'l-Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri-Makalatü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, İstanbul: Kabcacı Yay., 2005.
- EL-ISFAHÂNİ, Ebu Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Rağb. *el-Müfredât fî Garibi'l-Kuran*, Tahkik: Muhammed Seyyid Keylanî, Beyrut-Lübnan: Darü'l-Mâ'rife, trhsiz.
- ET-TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali. *Mevsuatu Keşşaf-i Istilahatü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Tahkik: Ali Dehrûc, Araççaya Çev: Abdullah el-Halîdî, Beyrut, Lübnan: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1996.
- ES-SERRAC, Ebû Nasr. *el-Lüma'*, Tahk: Abdülhalim Mahmûd-Taha Abdülbâki Sürur, Bağdat: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, Mısır & Mektebetü'l-Müsenna, 1960.
- İBN MANZÛR. Ebû'l-Fazl Muhammed b.Mükerrrem Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1999, c.I.
- İBN HALDUN. *Şifâu's-Sâil li-Tezhibi'l-Mesâil*, Tahkik: Muhammed Mutîğ el-Hafız, Dımaşk, Suriye: Darü'l-Fikr,1996.

- _____, *Mukaddime II*, Çev: Zâkir Kadiri Ugan, İstanbul: M.E.B.Yay.,1996.
- HAKSEVER, Ahmed Cahid. “The Introspective Criticism In Maktubat Of Imam Rabbani Ahmad Faroq Al-Sarhandi”, *Hitit Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Dergisi*, 7/2, (Aralık 2014): 197-205.
- HAKYEMEZ, Cemil. *Şii İmamiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/1, (2008): 7-36.
- KARA, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yay., 2016.
- KARTAL, Abdullah. “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer”î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”, *UÜİFD*, 24/2 (2015): 149-175.
- SCHİMMELE, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*, Çev.Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabalcı Yay.,1999.
- SUAD EL-HAKİM. *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, Çev.Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yay., 2004.
- TEK, Abdürrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa: Bursa Akademi, 2017.
- TİRMİZİ, Hâkim. *Gavru’l-Umûr*, Tahkik: İbrahim Şemsuddîn, Beyrut, 2002.
- ULUDAĞ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Dergâh Yay., 2014.
- YAMAN, Hikmet. “İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme”. *Akademiar* 1/1 (Aralık 2016): 15-48.

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ELEŞTİRİ ÖRNEKLERİ

Selim ÖZARSLAN*

GİRİŞ

Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra İslam Dini'nin ana metinleri olan Kur'an ve Sünnet'i anlama çabasından doğan İslam düşüncesi, temelde kelam, İslam felsefesi ve tasavvuftan oluşan üç saç ayağı üzerinde gelişme imkânı bulmuştur. Hind düşüncesinin temelinde Hinduizm, Çin düşüncesinin temelinde Budizm, Batı düşüncesinin temelinde Hıristiyanlık olduğu gibi, İslam düşüncesinin temelinde de İslam vardır.¹ İslâm'ın ana kaynağı olan Kur'an'ı Kerim'in birçok ayeti doğrudan veya dolaylı olarak okumayı, düşünmeyi ve böylece gerçeği bulup kabul etmeyi emretmektedir.² İslâm'ın bu tavrı İslam dünyasında düşünce ve fikir hürriyetini olabildiğince yaygınlaştırmıştır. Hz. Peygamber'in vefatıyla vahiy kaynağının ortadan kalkmasından sonra Müslüman bireyler, Kur'an-ı Kerim ve hadis metinleriyle doğrudan karşı karşıya gelmişler, bunları anlama/idrak, açıklama ve hayata uygulama için yorumlama durumunda kalmışlardır. İnsanların bilgileri, bilgi düzeyleri, düşünüş ve anlayışları birbirinden farklı olduğundan başka bir deyişle araştırma ve inceleme yöntemlerinde farklılık bulunduğundan değişik görüşler ve fikir ayrılıkları ortaya çıkmış, böylece Kur'an'ın teşvik ettiği fikir özgürlüğü ortamı, farklı düşünüşlerin/mezheplerin ortaya çıkmasının etkenlerinden birisi olmuştur.³ İslam düşünce tarihinde belirttiğimiz nedenlere bağlı olarak birbirinden farklı itikadî/inanç ve amelî ekoller ortaya çıkmış ve bunlardan bazıları günümüze kadar gelme imkânına sahip olmuşlarsa da bu ekoller birbirlerinin görüşlerini daima eleştirmiş, kendi anlayışlarına dayanan görüşlerinin doğru ve hak olduğunu belirtmişlerdir. Bu durum anlaşılır bir olgudur. Çünkü belirli bir coğrafya, kültür ve medeniyet içerisinde yetişen bireyler tarafından üretilen dinî ve sosyal içerikli hiçbir teorik ya da pratik ürünün eksizsiz ve mükemmel olduğu ileri sürülemez. Böyle bir iddia gerçeği yansıtmadığı için doğal olarak eleştiriye meşru hale getirir. Ancak eleştiri yapıcı ve olumlu olduğu gibi yıkıcı ve olumsuz da olabilmektedir. Önemli olan yapıcı ve olumlu eleştiri yapabilmektir. Yapıcı ve olumlu yönden yapılan eleştiri, yalnızca fikir ve düşüncenin değil, bu fikre somut bir varlık kazandıran toplum katmanlarının huzur ve güvenliğini de sağlar. Toplumlar ve devletlerarasında da

* Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, Elazığ, Türkiye, e-mail: sozarслан1@firat.edu.tr

1 Mehmet Bayraktar, *İslam Düşünce Tarihi*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2004), 2.

2 el-Alak 96/1; el-Bakara 2/44,73, 75, 76, 164,170, 171, 242, Âli İmran 3/65, 118; el-Maide 5, 58, 100; el-Mülk 67/10

3 Selim Özarслан, *Kelam Tarihi*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 20.

ilişkileri yumuşatır, barış iklimini hâkim kılar. Aynı zamanda İslâmiyet her türlü aşırılığın yani ifrat ve tefritin karşısındadır. Övgü ve yergide dengeli olunmasını Hz. Peygamber'in şu hadisinden de anlıyoruz: “*Dostunu fazla övme ki bir gün gelir yerecek olursun. Düşmanını fazla yerme ki bir gün gelir sevecek olursun*”. İslam düşüncesinde âlimler ve onların mensup olduğu mezhepler ya da ekoller arasında eleştiri bazı zamanlarda yıkıcı ve olumsuz olarak gerçekleşmişse de çoğu zaman yapıcı ve olumlu bir yönde gelişmesini sürdürmüştür. İslam düşüncesinde eleştiri kültürü bilindiği kadarıyla ilk defa Gazzalî'nin yirmi konuda filozofları eleştirdiği Tehafütü'l-Felâsife isimli eseriyle ete kemiğe bürünmüştür. Biz İslam'ın rahmet dini olması hasebiyle eleştirinin yapıcı ve müspet olması gerektiğini düşünüyor ve İslamofobi'nin yaygın olduğu günümüzde bunu önemsiyoruz. Biz bu çalışmada klasik ve modern dönemden İslam bilginlerinin görüşlerini açıklarken farklı düşününlerin fikirlerini eleştiri yöntem ve tarzlarına örnekler vereceğiz.

Kavramsal Çerçeve

Dilimize Arapçadan giren tenkit, iyiyi kötüden ayırma; bir eser, kişi veya olay hakkında hüküm yürütme, iyi ve kötü taraflarını ortaya koyma; daha çok kötü taraflarını belirtme, eleştirme ve eleştiri⁴ anlamında kullanılmaktadır. Arap dili ve edebiyatında eleştiriyi ifade etmek için çoğunlukla nakd, bazan da intikâd ve tenakkud kelimeleri kullanılır. Modern Arapçada, “Nakdun bennâun” yapıcı eleştiri, “Nakdun zâtiiyun” öz eleştiri, “intikadun hâddun” sert eleştiri, “Nakidun” ve “muntekidun” eleştiren anlamında kullanılmaktadır. Söz konusu bu kavramlar, “madeni paranın gerçeğini sahtesinden ayırmak, sözün güzel ve kusurlu yanlarını ortaya koyup açıklamak” gibi manalara gelir.⁵ Genelde sanat ve özelde bir edebiyat eserinin değerini ortaya koymak amacıyla belirlenmiş ölçütlere göre incelenmesi ve analizini konu alan bilim dalına da tenkit denmektedir.⁶

Eleştiri Türkçe sözlükte şu üç anlamda kullanılmaktadır: 1. Bir insanı, bir eseri, bir konuyu, doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme işi, tenkit. 2. ed. Bir edebiyat veya sanat eserini her yönüyle inceleyip açıklamak, anlaşılmasını sağlamak ve değerlendirmek amacıyla yazılan yazı türü, tenkit, kritik. 3. fel. Özellikle bilginin temellerini ve doğruluk durumunu inceleme, sınama, yargılama.⁷ Felsefi anlamda eleştiricilik ise insan bilgisinin sınırı üzerine felsefe bilinci ve bu bilincin uyanık tutulmasıdır. Diğer bir deyişle eleştiricilik ya da kriticizm, Kant'ın, akıl ve bilginin sınırını ve imkânlarını tespit etmek için, özellikle dogmacılığın ve şüphecilikğin karşısına koyduğu felsefe yöntemidir.⁸

⁴ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, (Ankara: Rehber Yayınları,1990), 1080.

⁵ İbn Manzur, Ebu'l- Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arab*, (Beyrut: Daru's-sadr, 1414/1994), “nkd.” md. Komisyon, *El-Muncid fi'l-Lüga ve'l-A'lâm*, (Beyrut: Daru'l- Meşrik, 1994), 830.

⁶ Rahmi Er, “Tenkit”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DVİA)*, (İstanbul: 2011), c. 40, s. 458.

⁷ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları, 1988), I, 451.

⁸ Komisyon, *Türkçe Sözlük*. I, 451; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), 141-142.

İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü

İslam düşüncesinde eleştiri kültürü, ilk defa bilindiği kadarı ile Ebu Hamid Gazzali (ö. 505/1111) 'nin filozofları yirmi konuda eleştirdiği Tehafütü'l-Felâsife isimli eseriyle⁹ ete kemiğe bürünmüş, İslam filozofu İbn Rüşd (ö. 595- 1198) 'ün Gazzali'nin eleştirilerine cevap niteliğini taşıyan Tehafütü't-Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) isimli karşı eleştirilerini ve görüşlerini içeren¹⁰ eseriyle gelişmesini sürdürmüş ve bu tehafüt geleneği Osmanlı hükümdar ve bilginleri arasında da varlığını devam ettirmiştir. Gazzali, eski Yunan filozoflarından etkilenen İslam filozoflarının özellikle Farabî ve İbn Sînâ'yı on yedi meselede bidatçilikle, üç meselede de küfürle itham etmiştir. Küfürle itham ettiği üç mesele ise şunlardır: 1- Âlemin ezeli olduğuna dair sözleri. Ancak İslam filozoflarının âlemin ezeliğini söylemelerinden amaçları Materyalistlerin iddia ettikleri gibi maddenin ezeli olduğunu söyleyip Yaratıcı'yı inkâr etmek değildir. Onlara göre ezeli olan Allah, âlemi kendi iradesiyle yaratmamış, âlem Tanrıdan sudur/feyz/taşma yoluyla zorunlu olarak var olmuştur. 2- Allah tümelleri/külliyyâtı bilip, tikelleri/cüz'iyâtı bilmez demeleri. 3- Cismanî dirilişi reddedip, dirilişin yalnızca ruhanî olacağını söylemeleridir.¹¹ Ancak Gazzali filozofları bu görüşlerinden dolayı mutlak küfürle itham etmemiş, mukayyed yani sınırlı bir zındıklıkla itham etmiştir.¹² Muhkem Kur'anî naslarla açıkça inkâr edilmediği müddetçe, ayetlerin teviliyle Müslümanların din dışına itilmesi makul bir eleştiri olarak kabul edilemez.

Osmanlıda tehafüt geleneği Fatih Sultan Mehmet Han'ın ödüllü bir yarışma düzenlemesi ve teşvikiyle başlamış, bu teşvik sonucu Ali Tusî tarafından *Kitabu'z-Zuhr/Kitâbü'z-Zehîra/Tehâfütü'l-felâsife* ve Hocazade Muslihiddin Mustafa (ö. 893/1478) tarafından da *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserler kaleme alınmıştır. Bu yarışma ve teşvikin asıl amacı Gazzali ve İbn Rüşd'ün tehafütlerinin değerlendirmesini yaptırmak, felsefi problemler üzerinde tartışma zemini oluşturmak ve en önemlisi de eleştirel düşünceyi geliştirip hâkim kılmaktır. Fatih Sultan Mehmet'in tehafütler aracılığıyla serbest ve eleştirel düşünceyi geliştirme çabası kendisinden sonraki Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman gibi Osmanlı padişahları tarafından da devam ettirilmiştir. İsimlerini saydığımız bu padişahlar gibi diğer Osmanlı hükümdarları da taklitten uzak yeni düşünceler ve çözümler üretmek arzusuyla ilim, kültür ve düşünce hayatını devamlı destekleyip teşvik etmişler, ilhadı ve itikatsızlığı siyasi bir sorun olarak görmüşlerdir.¹³ Daha sonra XVI. asırda

⁹ Ebu Hamid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire: Daru'l-mearif, 1972), 307 vd.

¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi, Türk Düşünce Tarihi Araştırmalarına Giriş*, İstanbul: Ülken Yayınları, 2. Baskı, 1995, 231.

¹¹ Ebu Hamid Gazzâlî, *el-Munkizu min ed-Dalâl*, s. 35; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 307-308.

¹² Ebu Hamid Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zandaka*, thk. Riyad Mustafa Abdullah, (Beyrut: Daru'l-Hikme, 1407/1986), s. 81-82.

¹³ Süleyman Hayri Bolay, "Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe", *İslam Felsefesi Tarihi*, Editör: Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 272-273, 377.

Osmanlı Şeyhülislamı olan İbn Kemâl Paşazâde (ö. 940/1534), Hocazâde'nin Tehâfüt'üne on beş meseleyi ele alan bir Hâşiye, *Tehâfüt Haşiyesi*; Karabâgî Mehmed Efendi (ö. 942/1535) ise yine aynı metne bir Ta'likat kaleme almış ve bu eserinde on iki meseleyi tartışmıştır. Ayrıca Nev'î Efendi (öl. 1599) ve Müeyyedzâde Amasyavî'nin Tehâfütlerinden de söz edilmekle birlikte bunların üzerinde bir araştırma yapılmamıştır. XVIII. asırda ise Mehmed Emin Üsküdârî (ö. 1149/1736), Hocazâde'nin Tehâfüt'üne bir Telhîs yazmıştır. XIX. asır sonlarında Sultan II. Abdülhamid, Süleyman Hasbi Efendi'ye Gazalî'nin *Tehâfüt*'ünü tercüme ettirmiştir. Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin beş meseleyi ele alan elli sekiz sayfalık Tehâfüt'ü de bilinen tehâfütlerdendir. Mestcizade Abdullah Efendi (ö. 1736) 'nin "el- Mesâlik fi'l-hilâfiyyat beyne'l- mütekellimin ve'l- hukema" (Kelamcılarla Filozoflar Arasındaki İhtilaf Konuları) isimli eseri de tehâfüt örneklerinden sayılabilir.¹⁴

İslam'ın aklı kullanmaya verdiği önem ve onun getirdiği hür düşünce anlayışını uygulamaya geçirmek arzusu eleştirel düşüncenin önünü açmıştır. İslam düşünce tarihi boyunca serbest düşünce ve eleştiri kültürüne inancın rasyonel olarak tekrar ve değişik biçimde temellendirilmesine katkıda bulunduğu için daima önem verilmiştir. Taklitten uzak yeni düşünceler ve çözümler üretmek ve farklı düşünme zeminlerini açmak ancak eleştiri kültürüne sahip olmakla mümkündür. Hakku'l-mübin'i yani açık ve kesin doğruyu elde etmek için de farklı düşüncelerin serbestçe ifade edilmesi gerekir ki bu da eleştiriye tahammülden geçer. Eleştirinin olumlu yönde seyretmesinde farklı düşünen ya da inanan insanların bir arada yaşamaya mecbur olmaları düşüncesi yani tahammül olumlu bir rol oynamıştır. Yapıcı eleştiri ve normal sınırlarında seyreden tahammül, dün olduğu gibi bugünde birçok sorunla ve farklı coğrafyalarda çeşitli inanç gruplarıyla yaşama zorunda olan Müslümanların sorunlarının çözümünde etkili bir yöntem olacağı düşüncesindeyiz.

İslam Düşüncesinde Eleştiri Üslubu ve Örnekleri

Biz bu çalışmamızda klasik dönem ve çağdaş modern dönemde İslam bilginlerinin dini metinlerin anlaşılmasında farklı anlayışlara sahip kişi ve ekollerin görüşlerini eleştirirken takındıkları tavır ve üslubu ortaya çıkaran örnekler vermek istiyoruz.

Ehl-i Sünnet'in inanç mezheplerinden Matürîdî Kelam Ekolünün kurucusu sayılan Ebu Mansur Matürîdî (ö.333/944) Kitabü't-Tevhid isimli eserinde Allah'ın görülmesinin gerekli ve hak olduğu görüşünü açıklarken çeşitli ayetleri delil olarak ileri sürerek muhaliflerinin görüşlerinin uygun olmadığını söyleyerek naif bir şekilde eleştirir. Matürîdî, "Yüzler vardır ki o gün ışıl ışıl parlıyacaktır, rablerine bakacaklardır"¹⁵ ilahi beyanındaki "nazirah" kelimesinin şu sebeplerle Mu'tezile'nin kabul ettiği intizar yani ilahi mükâfatı bekleme manasına gelmeyeceğini belirtir: Birincisi

¹⁴ Bolay, "Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe", 373-374.

¹⁵ el-Kıyâme 75/22-23.

ahiret bekleme zamanı değil, -bu statüde olan dünyadır- sonuçların hemen oluşu- verip meydana gelme âlemidir, ancak dehşet vakti müstesna. İkincisi, Allah'ın "yüz- ler vardır ki o gün ışıl ışıl parılayacaktır"¹⁶ mealindeki beyanıdır, bu ise sevap ve mükâfatın gerçekleşmesi demektir. Üçüncüsü de "Rablerine bakıcıdırlar"¹⁷ ayeti- dir. Buradaki "ilâ" edatı "beklemek" değil, "bir şeye bakmak" anlamında kullanılır. Dördüncü olarak da ayete "rüyet" manası vermek, inananların nail oldukları nimet- lerin büyüklüğünü dile getirmek bağlamında müjdeleme konumunu alır, intizar yani ilahi mükâfatı bekleme ise bu türden değildir. Ayrıca "Rabbe nazar etme yani bakma" kavramını asıl manasından çıkarıp başka yorumlara tâbi tutmak Allah hakkında hüküm vermektir. Dolayısıyla ilahî açıklamaya uygun düşmek ve Al- lah'tan bütün benzeme unsurlarını nefyetmek suretiyle ayete Allah'a bakma mana- sı vermek gerekli olmaktadır.¹⁸

Matürîdî ayrıca Kur'an'dan başka şu ayetleri de kanıt olarak kullanarak Al- lah'ın ahiret âleminde görülebileceği görüşünü desteklemeye çalışmaktadır. "Gözler O'nu göremez fakat o gözleri görür."¹⁹ Şayet Allah prensip olarak görülemez olsaydı burada gözle idrakinin olumsuzlanması bir hikmeti kalmazdı, çünkü Allah'ın dışındakiler zaten görülmeksizin (rü'yetsiz) algılanamaz. Mûsâ (a.s.) 'nın Kur'an'da geçen şu sözü de Allah'ın ahirette görülmesinin mümkün olduğunu ifade eder²⁰: "Rabbim! Bana kendini göster de seni göreyim."²¹

Hz. İbrahim'in Allah'ın birliğiyle ilişkin olarak kavmiyle, yıldızları konu edine- rek yaptığı aklî/düşünsel tartışma ve ayrıca bu esnada sözünü ettiği yıldızların kayboluşu, ayın ve güneşin batışı gibi hususlar da Allah'ın görülebileceğine kanıt oluşturur. Zira Hz. İbrahim onlarla görülebilen bir rabbi sevmediği biçiminde değil, batıp kaybolan rabbi sevmediği şeklinde tartışmıştır. Çünkü bir var olup sonra kayboluş süreklilik arz etmeyişin göstergesidir.²²

Matürîdî'ye göre Hz. Peygamberden birden fazla yolla rivayet edilen şu haber- ler de Allah'ın görüleceğine kanıt oluşturur: "Kıyamet gününde ayı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz, O'nu görmekte haksızlığa uğratılmayacaksınız".²³ Yine Hz.

¹⁶ el-Kıyâme 75/22.

¹⁷ el-Kıyâme 75/23.

¹⁸ Ebu'l-Mansur Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, (İskenderiyye, trs.), 77-80; Ebu'l- Mansur Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhit Açıklamalı Tercüme*, trc. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 141-142.

¹⁹ el-En'am 6/103.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 77-78.

²¹ el-A'râf 7/143.

²² Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 79.

²³ Ebi Abdullah Muhammed b. İsmail Buhâri, *Sahih-i Buhari*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), *Tevhid*, 42; Ebi Hüseyin Müslim b. Haccac Müslim, *Sahih-i Müslim*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), İman, 299-300.

Peygamber'e: "Rabbini gördün mü?" diye sorulmuş, o da "kalbimle" diye cevap vermiştir. Akıl da bunun mümkün olduğunu kabul eder.²⁴

İmam Mâtürîdî Allah'ın görülebileceğini söylerken bundan kastı O'nun idrak edilmesi- bir hacimli varlık gibi her cephesiyle algılanacağı- değildir. Çünkü Yüce Allah, "Gözler O'nu idrak edemez"²⁵ buyurmuş ve rüyeti yani görmeyi değil, idraki nefyetmek suretiyle kendi zâtını övmüştür. Ona göre bu durum, "İnsanların ilmi O'nu kapsayamaz"²⁶ şeklindeki ilahi söze benzer; burada ilmin kabullenilmesi ancak kapsayışın (ihâta) reddi söz konusudur. İdrak hakkında da durum aynıdır.²⁷ Ayrıca Mâtürîdî, Allah'ın idrak edilemeyeceğini belirtirken idrakten ne anladığını da ifade eder. İdrak, sınırlı ve hacimli bir şeyi kapsayıp ihâta etmek demektir. Allah ise sınır ve hacimle nitelendirilmekten uzaktır, münezzehtir. Çünkü sınırlı oluş bir sona eriştir ve daha üstün olmaktan aciz kalıştır. Sınırlılık, nihayetinde sona eren bitişik cüzler statüsünden ibaretken Allah bölünmez bir zâtî birliğe sahiptir. Mâtürîdî Allah'ın zâtî birliğini ve sınırsız oluşunu şöyle açıklamaktadır: "Allah vardı, fakat ne sınırlanan ve ne de sınırlayan mevcuttu; O, değişikliğe maruz kalmadan aynı durumdadır."²⁸

Matürîdî, rüyetullah yani Allah'ın görülmesi konusunda aslolanın nasta geldiği kadarıyla rüyeti benimsemek, yaratılmışlık manalarının her birini nefyetmek, konuyla ilgili herhangi bir açıklama gelmediğine göre yorum cihetine gitmemek olduğunu belirterek muhalif görüş sahiplerini ince bir üslupla eleştirmektedir.

Yine o, Mutezile'den Kâbî'nin rüyetin idrakten ibaret olduğunu ileri sürerek Allah'ın görülmesinin imkânsızlığına delil getirmesini, "Kâbî bu konuda birkaç yönden hata etmiştir" diyerek yapıcı bir eleştiriye tabii tutmaktadır. Mâtürîdî, Kâbî'nin şu noktalardan hata ettiğini şöyle belirtir: "Birincisi o, fikir yürütürken kendi beşeri yapısının görülebilmesini ölçü almıştır. Hâlbuki kendisi de iyice bilmektedir ki onun yapısının (cevher) dışında bulunan ve bir konumda görülebilen cevherler de vardır. Öyle ki Kâbî beşeri yapısı içinde onları gözüyle algılaması şöyle dursun bilgisiyile bile kuşatamaz, örneğin melekler, cinler ve diğer varlıklar gibi. Biz onları görmediğimiz halde onlar bizi görmektedir. Bir de tahta biti ve sivrisinek türünden olup haddi zatında görülebilen küçük cüsseli nesnelere. Öyle ki görme duyusu böylesini tasavvur etse bile idraki olasılıklı değildir. Yazıcı melek bütün eylem ve sözlerimizi görüp işittiği halde sahip kıldığımız yaratılışımızla bu olguyu değerlendirmeye çalışsak hepsini inkâr etmemiz gerekirdi, bu ise dehşet verici bir davranıştır. Yine derilerin/tenlerin, organların ve diğerlerinin konuşacağından

²⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 79-80.

²⁵ el-En'am 6/103.

²⁶ Tahâ 20/110

²⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 81; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhit Açıklamalı Tercüme*, 144-145.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 81; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhit Açıklamalı Tercüme*, 145.

(nutka geleceğinden) söz edilmesi²⁹ de bu gruba girmektedir. Bu tür şeyler duyulur âlemde denenecek veya uygulanacak olsa büyük bir olay olarak kabul edilirdi. İkincisi Kâbî, duyulur âlemde bütün bilgi vasıtalarıyla birlikte sadece arazı ve cismi bilebilmektedir. Ancak bu statünün dışında kalan duyu ötesi (gaib) bilgisi de bulunmaktadır. Rü'yet de bundan farklı değildir. Üçüncüsü rü'yet yani görme şartlarının hiçbirisi bulunmadığı halde görülebilen gölge, karanlık ve aydınlık mevcuttur. Dördüncü olarak da görme şartlarının hepsi bulunduğu halde yine de rü'yetin yani görmenin gerçekleşmemesi mümkündür. Bu da bazı engellere veya görülecek şeyin (cevher) özelliği sebebine bağlı olabilir. Bu sebeple görme şartları bulunmadığı halde görmenin gerçekleşmesi de mümkündür. Tıpkı Allah'a cismaniyet nispet eden bireye- "fâil ve âlim" nitelikleriyle karşı görüş beyan edip, "o, cisimdir ama diğer cisimler gibi değil" dediği takdirde - "Allah fâil ve âlimdir ama cisim değil" şeklinde cevap verildiği gibi; işte aynı durum rü'yetinde de yani görmeye de söz konusudur. Buna ilaveten bize engel olan uzaklığa ve küçüklüğe bizim dışımızdaki bireylerin görme yeteneğinin ulaşması mümkün bir şeydir. Bu durumda rü'yetin yani görmenin gerçekleşmemesi engel sebebine bağlıdır. Engel ortadan kalkınca görme/rü'yet gerçekleşebilir.³⁰

Matürîdî'ye göre Kâbî'nin söyledikleri, cisimlerin görülmesi çerçevesinde yapılan bir değerlendirmeden ibarettir. Onun görme duygusu cisim ve araz statüsünde bulunmayan şeylerin hangi yolla görülebileceğini denemiş değildir. Uzak olma ve küçük olma görmeye engel teşkil etse de aslında her cisim görülür ve bu iki engel başkasının gözünün önünden kalkabilir, bu durumda o kişi her cismi görür. Tıpkı ölüm meleğinin yeryüzünün çevresinde ve ortasında bulunanları görmesi gibi. Oysa bunlar beşerin görme yeteneği çerçevesinde düşünülse idrak edilmelerine olasılık bulunmazdı. Bu da gösteriyor ki Kâbî'nin ortaya koyduğu mesafe, karşılıklı oluş gibi kriterler görülebilenin tanıtımına vesile olmamakta, aksine görmeye engel oluşturan faktörlerin tanıtılmasını sağlamaktadır, engel ortadan kalkınca göz de görür. Matürîdî'ye göre kendinden ötürü görülmesi imkânsız olan şey arazdır, buna mukabil her cisim görülebilir. Eğer cisim olmadığı veya Kâbî'nin zikrettiği şartlar bulunmadığından görülemediği için bir şeyin (fiilen) rü'yetinin reddi gerekli ise bile yine de teorik olarak onun imkânını kabul etmek gerekir, çünkü özü sebebiyle görülemeyen sadece arazdır, yoksa her ayan görülür.³¹

Kâbî'nin rü'yetullahın yani Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığına, dünyada meydana gelmediğiyle de delil getirdiğini söyleyen Matürîdî, aslında bunun yani Allah'ın dünyada görülmesinin muhal görülmediğini, ancak bu durumun ku-

²⁹ "Nihayet oraya geldiklerinde vaktiyle yaptıklarından dolayı kulakları, gözleri ve derileri onların aleyhine şahitlik eder. Derilerine, "Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?" diye sorarlar. "Her şeyi konuşturan Allah bizi de konuşturdu" derler. İlk önce sizi O yarattı, şimdi de yine O'na dönüyorsunuz." (Fussilet 41/20-21); "O gün onların ağızlarını mühürleriz; yaptıklarını bize elleri anlatır, ayakları da şahitlik eder." (Yâsîn 36/65)

³⁰ Mâtürîdî, Kitabü't-Tevhid, 82-83; Mâtürîdî, Kitabü't-Tevhit Açıklamalı Tercüme, 146-147.

³¹ Mâtürîdî, Kitabü't-Tevhid, 83; Mâtürîdî, Kitabü't-Tevhit Açıklamalı Tercüme, 147-148.

lun imtihana tabi tutulma konumunu bozduğunu ve mükellefiyeti kaldırmakta olduğunu, hâlbuki dünyanın bu ikisi için yaratıldığını söyleyerek cevap vermeye çalışmaktadır.³²

Matürîdî, “Allah nasıl görünür?” şeklindeki soruya da “nasıl”sız görüleceği cevabını vermekte ve görüşünü de şu şekilde açıklamaktadır: “Çünkü nasıllık hacimli varlıklar için söz konusudur. Allah ayakta olmak veya oturmak, bir yere yaslanmak veya tutunmak, birleşik veya ayrışık olmak, yüzünü veya sırtını çevirmek, kısa veya uzun olmak, aydınlık veya karanlık, duran veya hareket eden, temas eden veya uzak duran, dışarı çıkan veya içeri giren kavramlarıyla nitelendirilmeden görülür. Allah’ın görülmesi konusunda tasavvurun kavrayacağı veya aklın şekillendireceği hiçbir özellik yoktur, çünkü Allah, bunlardan beridir, münezzehtir.”³³

Kelamcımız ve müfessirimiz Matürîdî, Araf suresi 150. ayetin tefsirini yaparken birçok yorumcunun “Hz. Mûsâ’nın sinirlenerek elindeki levhaları yere attığını ve levhaların bazılarının dağıldığını, bazılarının ise dağılmadan kaldığını” söylediklerini belirttikten sonra onların bu yorumlarının doğru olmadığını, “sizi sarsmaması için yeryüzünde sağlam dağlar koydu/elkâ”³⁴ ayetiyle delil getirerek elkâ’nın atma olmadığını, aksine koyma olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Hz. Mûsâ levhaları atmamış, yere koymuştur.³⁵

Matürîdî, Mutezile bilginlerinden olan Ebu Bekr el-Esamm’ın “*Allah inkar edenlere Nuh’un karısı ile Lut’un karsını misal vermektedir. Onlar kullarımızdan iki erdemli kişinin nikâhı altındaydılar ama kocalarının davasına hıyanet ettiler. Dolayısıyla kocaları da Allah’tan gelen cezaya karşı onları koruyamadı ve kendilerine, “Haydi, diğer girenlerle birlikte girin bakalım ateşe!” dendi*”³⁶ ayetini şefaati inkâra delil getirdiğini belirttikten sonra bu ayetin günahkâr müminler hakkında değil, inançsız kimseler yani kâfirler hakkında olduğunu ayetin açıklığından hareketle ifade etmiş ve muhabtabının görüşünü eleştirmiştir.³⁷

Yine Matürîdî, bir Kur’an ayetinin yorumunu yaparken başka Kur’an ayetlerine dayanarak açıklamalar yaptığı gibi aynı ayete ve ilahi beyanın açıklığına dayanarak, farklı yorumlarda bulunan yorumcuların görüşlerini “bunlar doğru değildir” diyerek naif bir şekilde eleştiriye tabi tutar. Nitekim o, Kur’an yorumcularından/ehl-i te’vîl bir kısmının Ashâb-ı Kehf uyandıklarında saç, sakal ve tırnaklarının çok uzamış olduklarını söylediklerini, ancak bunun doğru olmadığını, çünkü Kehf suresi 19. Ayette açıklandığı gibi, onlar uyandıklarında, “ne kadar kaldınız?” soru-

³² Matürîdî, Kitabü’t-Tevhid, 83; Matürîdî, Kitabü’t-Tevhit Açıklamalı Tercüme, 148.

³³ Matürîdî, Kitabü’t-Tevhid, 85; Matürîdî, Kitabü’t-Tevhit Açıklamalı Tercüme, 151.

³⁴ en-Nahl 16/15.

³⁵ M. Ragıp İmamoğlu, İmam Ebu Mansur el-Matürîdî ve Tevilâtü’l-Kur’an’daki Tefsir Metodu, (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 67-68.

³⁶ et-Tahrim 66/10.

³⁷ İmamoğlu, İmam Ebu Mansur el-Matürîdî ve Tevilâtü’l-Kur’an’daki Tefsir Metodu, 68.

suna, “ Biz bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldık” demişlerdir. Kehf ashabı, bazı yorumcuların dedikleri durumda olsalardı böyle cevap vermeyeceklerdi. Buradan da anlaşılan onların bu yorumları doğru değildir.” demektedir.³⁸

Matüridi birçok konuda görüşlerine muhalif olduğu Mutezile'nin “büyük günah sahiplerinin cehennemde sonsuza kadar kalacakları” şeklindeki anlayışlarını da akli ve nakli/sem'i deliller kullanarak eleştiriye tabi tutar. Mutezile'ye göre büyük günah işledikten sonra bir kimse namaz kılsa, zekât verse, Allah yolunda cihat etse, Beytullah'ı hac etse ve birçok iyiliklerde bulunsu bile ahirete yaptığı bu iyiliklerin sevabını bulmaz ancak yaptığı kötülüğün ve şerrin karşılığını bulur. Matüridi, Mutezile'nin bu görüşünü şu ayeti kerimelere aykırı bulmaktadır. Çünkü Allah bu ayetlerde yapılan iyilikleri kabul edeceğini, kötülükleri yani günahları da affedeceğini belirtmektedir. Mutezile'nin söz konusu bu yaklaşımı bu ayetleri yanlış anlama anlamına gelir. Allah zatını kerim ve cömert olarak nitelemiş, onların belirttiği gibi nitelememiştir: “ *Namazı kılın, zekâtı verin, önceden kendiniz için yaptığımız her iyiliği Allah'ın katında bulacaksınız. Şüphesiz Allah, yapmakta olduklarınızı noksansız görür.*”³⁹ “*İşte yaptıklarının iyisini kabul edeceğimiz ve günahlarını bağışlayacağımız bu kimseler cennetlikler arasındadırlar. Bu kendilerine verilen doğru bir sözdür.*”⁴⁰ Matüridi muhaliflerini hiçbir şekilde dalaletle düşmekle, kâfir olmakla itham etmemiştir. Görüşlerini akli ve nakli deliller ileri sürerek açık bir şekilde ortaya koymuş, taassuptan da uzak durmuştur.

Nisa suresi 34. ayette geçtiği üzere “başkaldırmalarından korkulan kadınlara öğüt verilmesi, onların yataklarında yalnız bırakılması, (bunlar fayda vermez de mecbur kalırsa yuvayı kurtarmak için) onlara hafifçe vurulması, “vedribühunne” ifadesiyle salık verilmiştir. Kadınların kocalarına karşı nüşüzunu yani başkaldırmalarını konu edinen bir eserde yazar, “vedribühunne” ifadesine klasik Kur'an yorumcularının genel anlayışına uygun olarak “onlara hafifçe vurulması” şeklinde anlam vermiş, “ayetteki “vedribühunne” cümlesine “onları evden uzaklaştırın/seyahate çıkarın” şeklinde anlam verenler var ise de kelimenin kökünde bu anlam bulunmakla birlikte hadisler, bu anlama imkân vermemektedir”⁴¹ diyerek ayeti farklı yorumlayanların görüşünü yapıcı bir şekilde eleştirmiştir. Yazar, dipnotta bu kelimeye söz konusu anlamı verenlere Yaşar Nuri Öztürk'ü ve Kuran Mealini örnek olarak zikretmiştir.⁴²

³⁸ İmamoğlu, İmam Ebu Mansur el-Matüridi ve Tevilâtü'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu, 68-69.

³⁹ el-Bakara, 2/110.

⁴⁰ el-Ahkaf, 46/16; Mâtüridi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Tefsirü Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Thk. Mecdi Baslüm, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1.Baskı, 2005), c. I, 82.

⁴¹ İsmail Karagöz, *Aile ve Gençlik*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 92.

⁴² Karagöz, *Aile ve Gençlik*, s.92, dipnot: 197.

SONUÇ

Sonuç olarak İslam, ilme, okumaya ve okuduğunu anlamaya kısacası akletmeye yani düşünmeye büyük önem veren bir dindir. Bununla birlikte İslâm dini ana metinleriyle her türlü aşırılığın yani ifrat ve tefritin karşısındadır. Dinin ana kaynağı Kur'an'daki kâinat, Allah, insan ve tabiatla ilgili Allah'ın muradını anlama çabasında olan Müslüman bilginler zaman zaman kendi anlama, görüş ve düşüncelerinin diğerlerinin anlayışlarından daha doğru olduğunu ileri sürerek onların görüşlerini eleştirmişlerdir. Bilindiği gibi eleştiri yapıcı ve olumlu olduğu gibi yıkıcı ve olumsuz da olabilmektedir. Tercihe şayan ve önemli olan yapıcı ve olumlu eleştiri yapabilmektir. Klasik ve modern dönemden eleştiri örneklerini sunduğumuz Matürîdî gibi Müslüman âlimler de muhataplarının farklı görüşlerini yapıcı tarzda ve naif bir üslupla eleştirmişlerdir. Biz İslam'ın rahmet dini olması hasebiyle eleştirisinin yapıcı ve müspet olması gerektiğini düşünüyor ve İslamofobi'nin gittikçe arttığı günümüzde bu yaklaşımın Müslümanlarla birlikte bütün insanlığın yararına olduğunu vurguluyoruz.

KAYNAKLAR

- Bayraktar, Mehmet. *İslam Düşünce Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2004.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe". *İslam Felsefesi Tarihi*. Editör: Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- Buhârî, Ebi Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Rehber Yayınları, 1990.
- Er, Rahmi. "Tenkit", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİVA)*, İstanbul: 2011.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. thk. Süleyman Dünya, Kahire: Daru'l-mearif, 1972.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zandaka*. thk. Riyad Mustafa Abdullah, Beyrut: Daru'l-Hikme, 1407/1986.
- İbn Manzur, Ebu'l- Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-sadr, 1414/1994.
- İmamoglu, M. Ragıp. *İmam Ebu Mansur el-Matürîdî ve Tevilâtü'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Karagöz, İsmail. *Aile ve Gençlik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Komisyon, *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu yayınları, 1988.
- Komisyon. *El-Muncid fi'l-Lüga ve'l-A'lâm*. Beyrut: Daru'l- Meşrik, 1994.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Tefsirü Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*. Thk. Mecdi Baslüm, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2005.
- Mâtürîdî, Ebu'l-Mansur. *Kitabü't-Tevhid*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye, trs.
- Mâtürîdî, Ebu'l-Mansur. *Kitabü't-Tevhid Açıklamalı Tercüme*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Müslim, Ebi Hüseyin Müslim b. Haccac. *Sahih-i Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Özarslan, Selim. *Kelâm Tarihi*. Ankara: Nobel Yayınları, 4. Baskı, 2018.

ERKEN DÖNEM MÜFRİT/EKSTREM BİR ELEŞTİRİ ÖRNEĞİ: EL-EHVÂZÎ'NİN EL-EŞ'ARÎ ELEŞTİRİSİ

Mehmet KESKİN*

GİRİŞ

İslam mezhepleri ilk ortaya çıktıkları günden beri kendi görüşlerini açıklayan eserler ortaya koymuşlardır. Aynı zamanda bu eserlere karşı, muhalifleri de hedef aldığı mezhebi eleştirmek ve görüşlerini çürütme sadedinde aynı tür eserler kaleme almışlardır. Bu tür eserlerin erken dönemde ilkin makale şeklinde Mezhepler Tarihi sahasındaki yerini almışlardır. İlk dönemden beri muhalif bir mezhebi hedef alıp eleştiren reddiyeler İslam Mezhepleri Tarihi sahasında var olagelen bir durum olup adeta bir gelenek halini almıştır. Birçok İslami ilim dallarında olduğu gibi Mezhepler Tarihinde de ilk dönemden itibaren süregelen bir reddiye geleneğinden söz edilebilir. Özellikle farklı mezheplere mensup olanlar arasında bu durum nesiller boyu karşılıklı reddiyeler şeklinde devam etmiştir. Bu tebliğde Eş'arîliğin kurucusu olarak kabul edilen ve mezhebe adını veren Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'yi hedef alan Hanbeli gelenek içinde mütalaa edilen Ehvâzî'nin *Mesâlib* adlı eseri ele alınacaktır. Yazar ve eser hakkında bilahare bilgi verileceği için burada Ehvâzî'nin eserde eleştiri konusu ettiği Eş'arî üzerinde bir nebze durmak yerinde olacaktır.

Eş'arî'nintam adı: Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebi Bişr İshak b. Salim b. İsmail b. Abdillâh b. Musa b. Bilâl b. Ebi Burde b. Ebi Musa b. Abdillâh b. Kays b. Hadar el-Eş'arî'dir.¹ Ebû Bişr künyesinin, babası İsmail'in mi yoksa dedesi İshak'ın mı olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. İbn Fûrek'in bu künyenin Eş'arî'ninbabasına ait olduğunu belirttiğini aktarmasına karşın İbn Asâkir bunun dedesinin künyesi ol-

* Doç.Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mekesk@yahoo.com; mkeskin@yyu.edu.tr

¹ Bk., Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî (463/1070), *Tarihu Bağdâd*, (Beyrut: ts.) XI, 346; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (571/1175), *Tebyinu kezibi'l-mufteri fi ma nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, (Dimeşk: 1399/1979), 147; Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali es-Subkî (771/1370), *Tabakatu's-Saifiyye'l-kubrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed-Mahmud Muhammed, (b.y. 1992), 3: 347; Şeyh Abbas el-Kummî, *el-Kunâ ve'l-elkâb*, (Beyrut: ts.), 1: 46-47; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, (597/1201), *el-Muntazam fi tarihi'l-mulâk ve'l-umem*, thk. Abdulkadir Atâ, (Beyrut: 1992), 6: 332; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabi (748/1347), *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Naim el-Arkûsî, (Beyrut: 1413/1992) 15: 85; Cemaluddin Ebû'l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulâki Mısr ve'l-Kâhire*, (Kahire: ts.) 3: 259; Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer İbn Kâdi Şuhbe (851/1447), *Tabakatu's-Saifiyye*, thk. el-Hafız Abdulalim Hân, (Beyrut 1407/1986), 2: 113.

duğunu söyler.² Ehvâzî, Eş'arî'yi Ali b. İbn Ebî Bişr adıyla zikreder.³ İbn Nedim de, Eş'arî için İbn Ebî Bişr künyesini kullanmaktadır.⁴ Muhtemelen bunun nedeni, Ebû Musa el-Eş'arî gibi meşhur bir sahabeyi hissettirmektense Eş'arî'yi bu ünlü soydan koparıp müstakil ele almayı kendi açılarından daha uygun bulmalarındır. Çünkü genelde Eş'arî'nin muhalifleri 'Eş'arî' tabiri yerine İbn Ebî Bişr künyesini kullanmayı daha çok tercih ederler.⁵ İbn Asâkir, İbn Fûrek'ten rivayetle Eş'arî'nin babasının Ebû Bişr İsmail b. İshak olup, Ehlu's-Sünne ve'l-Cemaa'dan bir hadisçi olduğunu belirtir.⁶ Bu nedenle onun İbn Ebî Bişr olarak adlandırılması doğrudur. Ancak Eş'arî yerine İbn Ebî Bişr künyesinin seçilmesi anlamlıdır. Çünkü Eş'arî'nin sahabe olan Ebû Musa el-Eş'arî'ye nisbet edilmesi onun onurlandırılması olarak görülmektedir.⁷

Ehl-i Sünnetin iki kelâmî ekollünden bir olan Eş'arîliğin kurucusu ve imamı kabul edilen Eş'arî 260 tarihinde Basra'da doğmuş ve 324 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.⁸ Babasının vefatından sonra dönemin Basra Mutezilesinin lideri konumundaki Cübbâî'nin (303/915) yanında yetişmiştir.⁹ Kırk yaşına kadar samimiyetle Mutezile mezhebine bağlı kalıp savunmuştur. Sonradan birçok klasik kaynağın ve Ehvâzî'nin de eserinde rivayet ettiği gibi Cuma namazından sonra Basra Camisi-

² İbn Asâkir *Tebyîn*, 34-35. Ebû Ali el-Ehvâzî, Ebû Bişr nesebiyle Eş'arî'yi ta'n ederek onun nesebinin sahih olmadığını iddia eder. Bk., Ebu Ali el-Hasan b. Ali b. İbrahim el-Ehvâzî (446/1055), *Mesâlibü İbn Ebî Bişr*, Nşr. Michel Allard, *Bulletin D'études Orientales*, 23, (Damas: 1970): 151-153. Fakat İbn Asâkir bu iddiayı reddederek, Eş'arî taraftarlarının onu Ebu Bişr'e nisbet ettiklerini belirtir. Ayrıca İbn Asâkir, nesebi sahih olmadığından babasının adına kinayeten bu ismin verilmiş olduğunu söyleyen Ehvâzî'nin bu iddiasını, onun herkes tarafından Eş'arî olarak isimlendirilmiş olması ve bu isimde mutabakat sağlamış olmaları bu iddiayı yalanladığını ifade eder. Bk., İbn Asâkir, *Tebyîn*, 35.

³ Ehvâzî, *Mesâlib*, 151.

⁴ İbn Nedim, *Fihrist*, s.257.

⁵ Bk., Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim (385/995), *el-Fihrist*, (Beyrut: 1978), 257; Kâdî Abdulcebbar Ebu'l-Hasan b. Ahmed (415/1024), *Fadlu'l-İtizâl ve tabakātu'l-Mutezile*, thk., Fuad Seyyid, (Tunus: 1974), 324; Ehvâzî, *Mesâlib*, 151.

⁶ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 34.

⁷ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 71; Ali Abdulfettah el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye*, (Mısır: 1986), 278.

⁸ Bk., Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, 11: 347; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, 6: 332; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 3: 259; Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, 2: 245; Ebu Sad Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî es-Sem'ânî (562/1166), *el-Ensâb*, (Beyrut: 1980), 1: 273-274; Kummî, *el-Kunâ ve'l-elkâb*, 1: 47; Halil İbrahim Ahmed Musilî, *Şu'betü'l-akide beyne Ebi'l-Hasan el-Eşari ve'l-müntesibine ileyhi fi'l-akide*, (Beyrut: 1990), 22; İsmail Hakkı İzmîrli, *Yeni İlmî Kelâm*, (Ankara: 1981), 68; Hatib el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, 11: 347; İbn Asâkir, *Tebyîn*, 56; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî (508/1115), *Tabsiratü'l-edille fi Usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: 1993), 1: 474.

⁹ Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 15: 86; İbn Kadi Şuhbe, *Tabakât*, II, 113; Takıyyuddin Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1441), *el-Hitat ve'l-âsar*, (Kahire: ts.): II, 359; Ahmed Mahmud Subhî, "el-Eşari el-Mütেকellim", *Mevsuatu hadareti'l-İslâmiyye*, (Umman: 1993), 379.

nin minberine çıkararak Mu'tezile'den ayrıldığını ilan etmiştir.¹⁰ Bundan sonra Mu'tezile'den aldığı kelâmî yöntem ile Ehl-i Sünnet inancının savunuculuğunu yapmıştır.

Bu çalışmada Eş'arî'ye karşı yapılan eleştirilerden en sert ve en aşırısı olarak zikredilebilecek bir eleştiri eseri irdelenecektir. Bu eleştiri Eş'arî düşüncesi yerine bizzat Eş'arî'nin şahsını hedef almaktadır. Fikirlerinin eleştirisine hiç değinmemektedir. Eleştiriden ziyade bir nevi karalama örneği olduğu rahatlıkla söylenebilir.

1. Ehvâzî ve Eseri

Tam adı: Ebû Alî Hasen b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd el-Ehvâzî (ö. 446/1055) olup Ebû Alî el-Ehvâzî ve İbn Yezdâd olarak bilinir. Künyesinden de anlaşıldığına göre Ehvaz'da 360- 362/971-973 yılında doğmuş ve Dımeşk'ta 446/1055 yılında vefat etmiştir. Dımeşk'ta ikamet eden Ehvâzî, başta Bağdat, Mısır olmak üzere bazı İslam beldelerine ilim ve ziyaret amaçlı seyahatler yapmıştır. Dönemin kıraat âlimlerinden ders alarak adı anılır bir kurra olmuştur. Böylece birçok kıraat talebesi kendisinden kıraat öğrenmiştir. Kendi taraftarları bir yana muhalifleri bile onun kıraat rivayetlerine yer vermiş ve kıraat ilminde yetkili görmüştür. Hadis ve fıkıh ile de ilgilenmiştir. Ancak bu iki ilim dalında güvenirliliği ve yetkinliği genelde zayıf sayılmıştır. Kıraat ilmindeki otoriterliği kabul görmüş ve tartışılmamıştır.¹¹ Ehvâzî birçok eser telif etmiştir. Yazdığı eserlerin çoğu kıraat ilmiyle ilgili olsa da akaid alanında da eser yazmıştır. Yazdığı eserlerden biri de Eş'arî'yi eleştirdiği eser olup her ne kadar içerikte akidevî meseleleri ele almamış olsa da bir itikad mezhebi imamı olan Eş'arî'yi konu edindiği için bu eserin de akaid alanında yazılmış olarak kabul edilebilir. Kaynaklarda kendisine nisbet edilen eserler şunlardır: *et-Teferrüd ve'l-ittifâk beyne'l-Hicâziyyîn ve's-Şâmiyyîn ve ehli-İrâk, el-Veciz fi'l-kırâ'âti's-semâniyye, Kırâ'atü'l-Hasani'l-Başri ve Ya'kûb, Kırâ'atü İbn Muhaysın, en-Neyyirü'l-celi kırâ'atü Zeyd b. Alî, Kitabu'l-Beyân fi şerhi ukudi ehli'l-îmân, Mesâlibü İbn Ebi Bişr*.¹² Son iki eser dışındakilerin tümü adından da anlaşılacağı gibi kıraat ilmi ile ilgilidir. Akaide dair yazdığı *Kitabu'l-Beyân fi şerhi ukudi ehli'l-îmân* adlı eserde Allah (c.c) için uygun olmayan sıfat ve filleri içeren rivayetlere bu eserinde yer vermiştir. Bu rivayetlerden biri de "Allah nefsinı yaratmak istediğinde atı yaratır ve onu terleyinceye kadar koşturur. Sonra nefsinı o terden yaratır" şeklindeki rivayettir.¹³

¹⁰ Bk., İbnü'n- Nedim, *el-Fihrist*, 257; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 15: 89; İbn Hallikân Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (681/1282), *Vefeyâtu'l-ayân ve enbâu'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, (Beirut: 1968), 3: 28; Ehvâzî, *Mesâlib*, 155.

¹¹ Bk. İbn Tağriberdi, *en-Nücümü'z-Zahire*, Mısır, ts., 5: 56.

¹² Bk. *Tarihu medineti Dimeşk*, thk., Ömer b. Garama, (Beirut: 1995), 13: 144-145; İbn Tağriberdi, *en-Nücümü'z-zâhire*, 5: 56; İbn Ebi Cerad, Kamaluddin Ömer b. Ahmed, *Buğyetu't-Taleb fi Tarihi Haleb*, (Beirut: 1988), 5: 2465-2466; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 194.

¹³ İbn Asâkir, *Tarihu Dimeşk*, 13, 145.

Eserin adı: *Mesâlibü İbn Ebî Bişr* olup sekiz sayfa şeklinde Michel Allard tarafından Bulletin D'études Orientales'te, 1970 tarihinde Dımeşk'ta yayımlanmıştır.¹⁴ Bu hacmiyle eser küçük bir risale olarak kabul edilebilir. Eserde müellifin yorum ve görüşleri de yer almakla beraber aktardığı rivayetlere nisbetle bu gayet azdır. Yazar bu eserinde tarafsız davranmayıp Eş'arî'yi şiddetli bir şekilde ve umulmadık şeylerle kötölemiş olması eseri ilmi objektiflikten uzaklaştırdığı gibi ilmi yöntemlerle yazılmış reddiyelerden de ayırmıştır. Bu nedenle eser eleştirinin sınırlarını zorlayan tam müfrit bir eleştiri örneği olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu eser Eş'arî'nin görüşlerini değil şahsını ve onurunu karalamayı hedef almaktadır. "Ehvâzî, eserinde eleştiriden ziyade küçük düşürme ve hakir görme, toplum nezdinde Eş'arî'nin değerini düşürme gibi saiklerle hareket etmiştir"¹⁵ tespiti gayet yerindedir.

Ehvâzî'nin bu eserinde tarafsız davranmayıp Eş'arî'yi şiddetli bir şekilde ve umulmadık şeylerle kötölemiş olması eseri ilmi objektiflikten uzaklaştırmış ve değerine gölge düşürmüş olmasına rağmen bu eserin İbn Asâkir'in *Tebyin* eserinde de yer alan bazı rivayetleri içermesi, eseri dikkate değer kılmaktadır. Üstelik İbn Asâkir, Ehvâzî'nin bu eserden dolayı Eş'arî'yi savunan ve Ehvâzî'ye cevap mahiyetinde *Tebyin* eserini yazmıştır. Eş'arî'yi eleştiren bu eserin içinde birçok yalan haber ve yanlış bilginin bulunduğu Eş'arî taraftarı olmayanlarca da ifade edilmiştir.¹⁶ Gerçekte, ilk bakışta, sırf Eş'arî'yi kötölemek için uydurulmuş izlenimi veren ve aklın kabulde zorlandığı bazı rivayetlere rastlamak mümkündür.

Ehvâzî'nin eseri için seçtiği isim çok dikkat çekicidir. Mesâlib (مثالب) kelimesi meslebe (مثلبة) kelimesinin çoğulu olup lügatte ayıp, kusur, leke, eksiklik, noksanlık gibi anlamlara gelmektedir.¹⁷

Eserinde Eş'arî'yi hedef alan Ehvâzî bu eseri bir talep üzerine yazmıştır.¹⁸ İlk başta eserin rivayet zinciri yer alır. Buna göre eser Ebu'l-Kasım Nasr b. Ahmed b. Mukatilin rivayetiyle dedesi Ebu Muhammed b. Mukatıl b. Matkud b. Ebi Nasr el-Mukri es-Susi'den o da Ebu Ali el-Hasan b. Ali b. el-Ehvâzî 'den rivayet etmektedir.

Eser, hamd ve salat ile başlar. Sonra dinde sınırı aşan bir tefritin oluştuğunu, Sefihlerin çoğalıp alimlerin ise azaldığını sünneti araştıranların az olduğunu ifade eder. Ardından "içinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir" (Âl-i İmrân, 3/104) ayetini zikrederek bu eseri dini bir vecibe olarak yazdığını ifade etmeye çalışır. Böylece zımmen de olsa

¹⁴ Ehvâzî, *Mesâlib*, 129-165.

¹⁵ İsa Koç, "Hanbelilik-Eş'arilik İlişkisi -Ehvâzî Örneği", V. *Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu (Eş'arilik)*, (Kastamonu: 2018), s.552.

¹⁶ Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 15: 89.

¹⁷ İbn Manzur, *Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfi, Lisânu'l-Arab*, (Darü's-Sadr, Beyrut: ts.), I: 241; Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkadir er-Razî, *Muhtaru's-Sahah*, (Beyrut: 1995), 90.

¹⁸ Bk. Ehvâzî, *Mesâlib*, 153.

kendisini ayette zikredilen gruptan olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Bu ön bilgi ve tespitlerden sonra Eş'arî'yi eleştirmeye başlar. Burada dikkati çeken en önemli şey eser fikri eleştiri yapan bir eser değildir. Daha çok karalamaya ve kişinin şahsını hedef alan bir yapıya sahiptir. Nerdeyse hedef haline getirdiği Eş'arî'nin hiç bir fikrini eleştiriye tabi tutmamıştır. Bu anlamda sadece şahsı hedef alarak yazılan nadir eserlerden biri olduğu söylenebilir.

Eserin tamamı başkalarından aktardığı rivayet ve kanaatler ile kendi yorumlarından oluşur. Böylece biz iki türlü rivayeti görmekteyiz. Biri haber niteliği taşıyan rivayetler diğeri ise başkaları ve yazarın kendisinin Eş'arî hakkındaki yorum ve görüşlerinden oluşmaktadır. Eser bir beddua ile sona ermektedir.

2. ELEŞTİRİ YÖNTEMİ

Eser Müfrit bir eleştiri ve aşırı bir tahammülsüzlük örneğini oluşturmaktadır. Yazar belli sistem içinde ve belli noktaları hedef alarak eleştirisini yapmaktadır. Esere bakıldığında müellifin sırasıyla şu aşamaları takip ettiği görülmektedir.

2. 1. Meşruiyet ve Görev

Yazar bu eserde yer verdiği rivayet ve yorumlara önce şeri bir zemin sağlamaya girişerek bunun bir görev olarak telakki ettiğini göstermektedir. İlk yaptığı işin meşruiyetini ve gayesinin kutsiyetini/yüceliğini ispatlama yoluna gitmiştir.

Ona göre; Allah'ın fazl ve keremiyle yeryüzünde daima hakkı söyleyen ve batılı defeden, bidat sahibine üstün gelecek bir söz/görüş ve yücecek bir şey bırakmayacak bilgili ve hikmet sahibi (hekim) bir alim var olacaktır.¹⁹ Böylece Ehvâzî daha eserin başında üstlendiği görevin ve oynadığı rolün meşruiyetini, yüceliğini ve önemine dikkat çekmektedir. Bunun ilahi bir takdir olduğunu "içinizden hayra çağırın, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun" (Âl-i İmrân, 3/104) mealindeki ayeti zikrederek bu eserde dile getirdiği şeyleri meşrulaştırmakla kalmayıp yüce bir görev olduğunu da belirtmiş olmaktadır.

Ehvâzî 'ye göre; bu "emri bi'l-maruf ve nehyi anil münker" çerçevesinde gerçekleşen dini bir eylemdir. Çünkü sünnetten daha efdal ma'ruf yoktur. Bidatten daha şiddetli münker de yoktur. Allah, fazl ve keremiyle bidat gruplarının her birinden halkın uzaklaşmasını sağlayan bidatçılara karşı bir nefreti halkın içine yerleştirmiştir. Böylece halk onları şeriatın aslı olan üç şeyden -muhkem bir ayetin bilgisi veya kaim bir sünnet yahut adil bir fariza- uzaklaştıran bidatçılara uymamıştır. Ehvâzî bid'at ehline uymama durumunun soyunu Ebu Musa el-Eş'arî'ye dayandıran Ali b. Ebi Bîşr gelinceye kadar devam ettiğini ifade eder.²⁰

¹⁹ Ehvâzî, *Mesâlib*, s.151.

²⁰ Ehvâzî, *Mesâlib*, s.151.

Ehvâzî böylece ilkin bunun dini yüce bir görev olmakla birlikte kendisinin bunu icra etmekle kutsal bir gaye güttüğünü belirterek yapacağı müfrit eleştiriyi kınanan taassup, heva ve heves gibi insani ve ahlaki zaaflardan kaynaklanmış olabileceği düşüncesinden uzaklaştırmaktadır. Ehvâzî'nin bunu iki yolla gerçekleştirdiği görülür. Birincisi Al-i İmran suresinde yer alan ayet ile, diğeri de hadis²¹ ile. Böylece uçlarda yer alan bu eleştiri hatta karalama/iftira denilebilecek galiz ifadelerin yer aldığı bu risaleyi bazı özel durumlar dışında kötü ifadeleri hoş görmeyen yüce İslam Dininin²² olmazsa olmaz iki kaynağı olan Kur'an ve sünnete dayandırmaktadır.²³

Eş'arî'nin Basra'da doğup büyüdüğünü ifade eden Ehvâzî onunla ilgili Basralıların acayip haberler aktardıklarını eserinin bu sayfalarında bu rivayetlere sevabını sadece Allah'tan umarak yer vereceğini söyler.²⁴ Ehvâzî bu eserde yer yer bid'atçı olarak nitelendirdiği Eş'arî'yi eleştirmenin bir dini görev olmanın yanında sevap getiren bir şey olduğunu ve bunu sırf Allah rızası için yaptığını belirtir.²⁵

2. 2. Soyunu Hedef Alma

Burada Eş'arî'nin meşhur sahabeden biri olan Ebu Musa el-Eş'arî ile olan soy bağının hedef almaktadır. Bunu iki yola yapmaktadır.

Birincisi Eş'arî'nin aslında soyunun Ebu Musa el-Eş'arî'ye dayanmadığını ancak kendisi bu soydan geldiğini söyleyerek itibar kazanmak istediğini belirterek soy ağacını şüpheli kılar. Ayrıca eserde yer verdiği bir rivayette Eş'arî'nin babasının Ebu Bişr adında bir Yahudi olduğunu Eş'arîler (ailesi) aracılığıyla Müslüman olduğunu bu yüzden Eş'arî ve ashabının Ebu Bişr ismini kullanmaktan çekindiklerini bunun yerine Eş'arîlere kendini nisbet ettiğini bir rivayete dayanarak söyler.²⁶ Ancak kendisi bu rivayetin doğruluğuna tam emin olmamış olacak ki: "Şayet Eş'arî'nin iddia ettiği soyu yalan ve iftira ise Peygamber onu lanetlemiştir bu ona zillet ve alçaklık olarak yeter" der.²⁷

İkincisi gerçekten soyu meşhur sahabe Ebu Musa el-Eş'arî'ye dayansa bile dini durumu için soydan ona bir fayda olmayacağını belirterek nesebini hedef alır. Ehvâzî'ye göre; Peygamberler ve sıddıklar kâfir ve putperestlerin evlatları idiler, nitekim Allah "Andolsun ki biz Nuh'u ve İbrahim'i elçi olarak gönderdik, onların soyun-

²¹ Burada zikredilen hadis şudur: "İlim üçtür. Muhkem bir ayet, sağlam bir sünnet ve doğru bir taksim (öğrenilecek feraiz). Bunların dışındakiler lüzumsuz olup fazladır." Ebü Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sunen*, "Feraiz", 1.

²² Bk. Nisa, 4/148; Nahl, 16/125; İbrahim, 14/24-26.

²³ Bk. Ehvâzî, *Mesâlib*, s.151.

²⁴ Bk. Ehvâzî, *Mesâlib*, s.153.

²⁵ Örneğin Bk., Ehvâzî, *Mesâlib*, 151,153.

²⁶ Ehvâzî, *Mesâlib*, s.165.

²⁷ Ehvâzî burada şu hadise dikkat çekmektedir: "kim babası dışındaki birine soyunu dayandırırsa Allah'ın, meleklere ve bütün insanların laneti üzerine olsun" Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisaburî, *Sahih-i Muslim*, "Hac", 467.

dan gelenlere de peygamberlik ve kitap verdik. Onlardan doğru yolu bulanlar olduğu gibi birçoğu da yoldan çıkmış kimselerdir” (Hadîd, 57/26) buyurmaktadır. İnsanın atası olan Âdem’in (a.s.) evlatlarının ekseriyetinde küfür ve inkâr vardır. Böylece Ehvâzî, “şayet iddia edildiği gibi soyu Ebu Musa el-Eş’arî’ye dayansa bile bu onu iyi biri yapmaz” demek istemektedir.

2. 3. Dini İnancını Hedef Alma

Ehvâzî *Mesâlib* eserinde Eş’arî’nin soyunu hedef aldığı gibi onun dini inancını ve samimiyetini de hedef almaktadır. Ehvâzî’ye göre Eş’arî Ehl-i Sünnetten biri olmamakla birlikte Ehl-i Sünnet mezhebine mensup olduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle insanlar durumu hakkında bir kafa karışıklığı yaşamışlardır. İşin özüne vakıf olmayan cahil ve delalet içinde bulunan bir grup ondan kelam öğrendiklerini iddia etmişlerdir. Bunlardan bazısının fıkıhla da iştigal etmiş olması insanlardan birçoğunun Eş’arîlerin hak üzerinde olduğunu sanmalarına yol açış ve böylece Eş’arî’nin durumu şüyu bularak her tarafa yayılmıştır. Ehvâzî’ye göre dalalet ve bidat olmakla birlikte Eş’arî ve Eş’arîliğin Müslümanlar arasında kabul görmesinin temel üç nedeni vardır. Birincisi, Ehli Sünnetten biri olmamakla birlikte Eş’arî’nin kendisinin Ehli Sünnete tabii olduğunu iddia etmiş olması. İkincisi Eş’arîler içinde fıkıhla meşgul olan kimselerin bulunması; üçüncüsü insanların kelama olan meyil ve sevgileridir.²⁸

Eş’arî’nin dini inancını hedef alan Ehvâzî bu eleştirilerini üç temel konu üzerinden yapmaktadır. Bunlar, Mutezile’den dönüşü meselesi, sıradan bir Müslümanın dini hassasiyetine bile sahip olmayıp mülhid olması, tövbesi kabul edilmeyen bid’at sahibi olması ve ahlaktan yoksun olması.

2.3.1. Mu’tezile’den Ayrılıp Ehl-i Sünnete Katılması

Ashabu’l-Hadis ve özellikle Hanbeliler Eş’arî’nin Mutezile’den ayrılış meselesine hep şüpheyle yaklaşmışlardır. Bunun en önemli nedeni Eş’arî’nin ayrıldığını söylediği Mutezile ile aynı yöntemi-kelami sistemi-kullanmış olmasıdır. Eş’arî bu yöntem sonucunda Ehl-i Sünnetin inancını kelâmî delillerle ispatlamış veya Mu’tezilî iddiaları çürütmüş olması onlar için hiç bir şey ifade etmez. Asıl üzerinde durdukları husus Mu’tezilî düşünce ile anılan kelâmî yöntemdir. Eş’arî bu yöntemi ustalıkla Ehl-i Sünnet inancına uygulamıştır. Neticede Ehl-i Sünnet inancının akli delillerle ispatı sağlanmış olsa da onlara göre yöntemin/tarikin bizatihi kendisi meşru değildir. Neticesinin meşru ve hak olması takip edilen yöntemi meşru kılmaz. Ehvâzî de böyle düşündüğünden olacak ki birkaç sahifeden ibaret olan bu küçük risalede bu durumu çarpıcı bir şekilde ortaya koyan örneklerden biri olan Berbeharî ile Eş’arî görüşmesi ile ilgili rivayete yer verir.²⁹

²⁸ Bk. Ehvâzî, *Mesâlib*, 153.

²⁹ Bk. Ehvâzî, *Mesâlib*, 157-159.

Ehvâzî, Eş'arî'nin Mutezile'den gerçek anlamda ayrıldığına inanmamaktadır. Zikrettiği rivayetler ve yorumlara bakılırsa Eş'arî Mu'tezilî düşünceden ayrılmamış, bazı sebeplerden dolayı ayrılmış gözükmüş ancak bu ayrılış içten samimi bir ayrılış olmayıp sadece amacına ulaşmak için tutunmuş olduğu bir yoldur. Ehvâzî, Abdullah b. el-Hamranî'den naklettiği bir rivayette Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldığını beyan etmesinden sonra onun durumu hakkında insanların üç gruba ayrıldığını bu gruplardan sadece kendi taraftarları olanların ayrılışında onun samimi olduğunu, diğer iki grubun ise onun dünyevi bazı gayelerini gerçekleştirmek için ayrıldığına kani olduklarını belirtir. Buna göre bir grup; Eş'arî'nin zengin bir yakının vefat ettiğini, o esnada Basra'da Sünnilik konusunda taassup sahibi bir yargıcın bulunduğunu Eş'arî'ye "iki ayrı din sahipleri birbirlerine mirasçı olamazlar" diyerek onu mirastan mahrum bıraktığını ve bunun üzerine mirası almak için ayrıldığını ilan ettiğini söylemişlerdir. Diğer bir grup ise onun kelam ilmiyle uğraşıp en üst seviyeye çıkmasına rağmen kendisi ne halk ne de ulema nezdinde bir itibar bulamayınca ayrıldığını ilan ederek buna ulaşmak istediğini ve ulaştığını belirtmişlerdir.³⁰ Aslında Eş'arî'nin aklında bir değişiklik olmadığını, ayrılmış olmasına rağmen aklının daha önceki şekliyle aynı çalıştığını herhangi bir değişiklik olmadığını aktardığı rivayetlere dayandıran Ehvâzî, böylece Eş'arî'nin Mu'tezilî görüşlerinden döndüğünü söylemesi ile yaptıkları arasında çelişki görür. Bu nedenle Ehvâzî, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmadığına ancak birtakım menfaatleri sağlamak için ayrıldığını söyleyerek insanları kandırıldığına kanidir.³¹

2.3.2. Dinsizlikle Suçlaması

Söz ve fiilleriyle Eş'arî'nin dinden çıktığını delillendirmek için Ehvâzî bu eserde kendisinden çokça rivayette bulunduğu Ebu Abdullah el-Hamranî'den duyduğu rivayeti kullanmaktadır. Bu rivayete göre Hamranî, Basra'da bir cenazenin defni esnasında kabrin başında Eş'arî ile yan yana ayakta duruyordu. Mezar kazıcı cenazeye 'Allah'ım kabrini genişlet, hüccetini ona telkin et, yattığı yeri serinlet ve karşılaşacağı şeyleri ona kolaylaştır' diye dua ettiği esnada Eş'arî: 'ona pisliliğini yedir' der. Bunu duyan Hamranî Eş'arî'ye dönerek: 'Ey Ebe'l-Hasan bu söz bu cenaha ait değil' der. Eş'arî: 'ben o cenahtan doğdum' der. Ehvâzî, Hamranî'ye: 'bu söz bu cenaha ait değil' demekle ne kast ettiğini sorar. Hamranî: 'Eş'arî'ye 'Bu söz mülhitlelere aittir' dediğini Eş'arî'nin de: 'Ben Mülhit olarak doğdum' cevabını verdiğini söyler. Eserinde bu rivayete yer veren Ehvâzî hemen ardında Eş'arî'ye lanet okur.³²

Bu konuyu Ehvâzî pekiştirip daha inandırıcı kılmak için benzer birkaç rivayet daha sunmaktadır. Bu rivayetlerde Eş'arî'nin hiç namaz kılmadığını, kıldığında ise abdestsiz kıldığını kendisine bunu neden yaptığı sorulduğunda Namaz gibi İslam'ın olmazsa olmazı olan bir ibadeti bile alaya aldığı ifade edilmektedir. Eş'arî dinsiz biri olarak itham edildikten sonra ahlaki durumuna da Ehvâzî hücum ederek onun Lut

³⁰ Bk. Ehvâzî, *Mesâlib*, 155.

³¹ Bk. Ehvâzî, *Mesâlib*, 153.

³² Bk. Ehvâzî, *Mesâlib*, 157.

kavminin fiilini işlerken öldüğüne dair oldukça onur kırıcı ve ahlaksız bir iddiayı da rivayetlere dayandırarak zikreder.³³ Böylece Ehvâzî, ilmi eleştiri bir yana kaba ve galiz eleştiri ve karalamaları nerdeyse geride bırakacak en uçta Eş'arî'nin şahsını, soyunu, inancını, ahlakını velhasıl insanı insan yapan her şeyini hedef alan uç bir tezyif, karalama yapmaktadır.

2.3.3. Bid'at Ehli Olması

Eş'arî'nin daha önce savunduğu görüşlerden tövbe ederek Mu'tezile mezhebinden döndüğünü ilan etmesi Ehvâzî'ye göre geçersizdir. Ona göre Eş'arî ehli-bidatten biri olup bidatine başkalarını da katmıştır. Bu nedenle onun tövbesi geçersizdir. Çünkü tövbe konusunda insanlar iki çeşittir. Birincisi, sadece kendisini ilgilendiren bir günahdan dolayı tövbe edenler. Bu kimselerin tövbesini Allah kabul edip onları affeder. İkincisi; başkasını da ilgilendiren bir günahdan dolayı tövbe edenler. Bu günah ya bid'atten dolaydır ki başkaları da bu bid'ate inanmıştır veya başkası onun yüzünden günah işlemiştir. İşte bu kimseler kendileri tövbe ettiği gibi günah veya bid'at işlemlerine sebebiyet verdiği herkesi o bid'at ve günahdan çekip tövbe ettirmedeği sürece tövbesi kabul olmaz.³⁴ Böylece Ehvâzî bid'at sahibi olarak gördüğü Eş'arî'nin ilan ederek bid'atten ayrılmasını tövbesinin kabulü için yeterli görmez. Eş'arî'nin tövbesinin geçersiz olduğunu ispatlamak için ayet ve hadisler serdedir. Ehvâzî'nin eserinde yer verdiği ayet ve hadisler şunlardır.

“Şüphesiz iman ettikten sonra kafir olan, sonra da küfrünü artıranların tövbeleri asla kabul edilmeyecektir. İşte onlar sapkınların ta kendileridir.” (Âl-i İmrân 3/90).

“Her bid'at sahibine tövbe haramdır.” “Allah bid'at sahibinin tövbesini kabul etmeyi reddetmiştir.” “Bid'at sahibinin tövbesi hariç her günahın bir tövbesi vardır. Bid'atçıya tövbe yoktur.”³⁵ “Allah bid'at sahibinin tövbesini engellemiştir”³⁶

Ayet ve hadislerle yetinmeyen Ehvâzî İsrail oğullarından da bu konuda bir rivayeti aktarır buna göre bid'atçı bir kişi bid'atini ortaya koyup açıkladıktan sonra bid'atinden tövbe eder. Bunun üzerine Allah o dönemin nebisine: “Falana söyle ‘sen bid'atinden tövbe ettin peki saptırdıkların ne olacak?’” diye vahyeder.³⁷

Yukarıda zikredilen üç temel eleştiri sonunda Ehvâzî Eş'arî'nin dinsiz olduğu sonucuna ulaşır. Artık bundan sonra onun dinsizliğini pekiştiren rivayetleri aktarmakla yetinmez sıradan bir insan için bile alçaltıcı ve yüz kızartıcı sayılan bazı ey-

³³ Bk. Ehvâzî, *Mesâlib*, 159, 161,163.

³⁴ Bk. Ehvâzî, *Mesâlib*, 157.

³⁵ Bk. Ehvâzî, *Mesâlib*, 157.

³⁶ Hâfız Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhaki, (458/1066), *Şuebu'l-İman*, thk. Abdu'l-Âli, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 9: 390 (hadis no:6846); Nureddin Ali b. Ebi Bekr el-Heysemi, *Mecmeu'z-zavâid ve menbeu'l-fevâid*; (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1412) 10: 308 (hadis no: 17457); Celalüddin es-Suyûtî, *Camiu'l-ahâdis*, (el-Mektebetu'ş-Şamile, hadis no: 6614). Krş., Ehvâzî, *Mesâlib*, 157.

³⁷ Bk. Ehvâzî, *Mesâlib*, 157.

lemleri rivayetler yoluyla Eş'arî'ye nisbet eder.³⁸ Böylece eserinde Eş'arî'yi üç aşamadan geçirerek ilahi laneti hakkeden biri haline getirir. Eserini Eş'arî'ye lanet ederek, ve Eş'arî itikadına sahip olanlara da cehennemi dileyerek bitirir.³⁹

SONUÇ

İslam düşünce geleneğinde telif edilen eserlerde farklı mezhep mensuplarının birbirlerinin mezhebi görüşlerini eleştirdikleri ve kendi görüşlerinin meşru ve doğru olduğunu ispatlamak için başta ayetler ve hadisler olmak üzere aklı ve diğer değer atfedilen görüş ve rivayetleri de kullanmışlardır. Bu bazen bir eser içinde konu bazında ve yeri gelmişken eleştiri yapılmış bazen de müstakil eserler reddiye şeklinde yazılarak yapılmıştır. Bildiride ele alınan ve Ehvâzî'ye ait olan *Mesâlib* adlı eser tamamen Eş'arîliğin kurucusu ve Ehl-i Sünnet imamlarından biri olan Eş'arî'nin şahsını hedef alarak yazılan müfrit/ekstrem eleştiri örneği bir eserdir. Burada dikkati çeken en önemli şey eserde fikri eleştirinin yapılmamasıdır. Eser daha çok karalama ve kişinin şahsiyetini hedef alan bir inşa/yapı özeliğine sahiptir.

Ehvâzî kendi döneminde kıraat ilmi alanında otoriter bir âlim olduğu kabul edilir. Onun akaide dair bir eseri bulunmaktadır. Bu eserinde Allah'ın zatı için uygun olmayan teşbihi açık bir şekilde ortaya koyan bazı zayıf ve uydurma rivayetlere yer verdiği belirtilmektedir. Bu nedenle onun inanç sahasında yazdıklarının güvenilirliği tartışılmıştır. *Mesâlib* eserinde Eş'arî'nin onur ve haysiyetini hedef almış onu insanlar nezdinde küçük düşürmek ve değersizleştirmek için doğruluğu şüpheli hatta aklın kabulde zorlanıp reddettiği birçok rivayete yer vermiştir. Ehvâzî ağır hakaret içeren eleştirilerini fikir değil şahıs merkezli yapmıştır.

Eş'arî'nin soyunu, inancını ve ahlakını doğrudan hedef alan karalamalara yer veren Ehvâzî, bunu daha eserin başında meşru ve yapılması gereken bir görev olarak görmüş, bazı ayet, hadis ve rivayetlerle bunu ortaya koymaya çalışmıştır. Eserin tamamı Ehvâzî'nin başkalarından aktardığı rivayet ve kanaatler ile kendi yorumlarından oluşur. Böylece biz iki türlü rivayeti görmekteyiz. Biri haber niteliği taşıyan rivayetler diğeri ise başkaları ve yazarın kendisinin Eş'arî hakkındaki yorum ve görüşlerinden oluşmaktadır. Eser bir beddua ile sona ermektedir.

Müfrit bir eleştiri ve aşırı bir tahammülsüzlük örneğini olan bu eserde yazar bir sistem içinde aşama aşama Eş'arî ile ilgili temel noktaları hedef almaktadır. Esere bakıldığında müellifin sırasıyla şu aşamaları takip ettiği görülmektedir.

Müellif eserde yer verdiği rivayet ve yorumlara önce bir şeri' zemin sağlama yoluna gitmiştir. Sonra bunu bir görev olarak telakki ettiğini belirterek, yaptığı işin meşruiyetini ve gayesinin yüceliğini ayet ve hadisler temelinde ispatlamaya çalışmıştır. Bunu sağladıktan sonra soyunu hedef alıp ötekileştirerek onu Yahudi bir babadan olduğunu belirterek Eş'arî ile sahabe olan atası Ebu Musa el-Eş'arî ile ba-

³⁸ Bk. Ehvâzî, *Mesâlib*, 157, 159, 161, 163

³⁹ Bk. Ehvâzî, *Mesâlib*, 163

ğını koparmaya yönelmiştir. Bundan sonra Eş'arî'nin dini inancını hedef almış. Onun Mu'tezilî düşünceden ayrılmadığını ancak makam, mevki ve mal elde etmek için ayrılmış gözüktüğünü söyleyerek Eş'arî'nin samimi olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Bununla yetinmeyen Ehvâzî bazı rivayetlerle Eş'arî'yi mülhît ilan ederek onun dinsiz olduğunu söylemiştir. Onun tövbesini de bid'at ehlinin tövbesinin kabul edilmediğini kendince bazı ayet ve rivayetlere dayanarak ispatlamaya çalışmıştır. Dini konumunu değersizleştirdikten sonra Ehvâzî onun ahlaki durumunu hedef almış ve lutilik gibi çirkin bir fiili Eş'arî'ye rivayetler yoluyla nisbet ederek onun ahlaki durumunu bitirmeyi amaçlamıştır. Neticede Ehvâzî, mezhebin kurucusu ve Ehl-i Sünnet imamı olarak görülen Eş'arî'yi, soyu şüpheli, yaptıklarından tövbe etse bile arınması mümkün olmayan mülhît ve ahlaksız biri olarak sunmuştur. Ehvâzî'ye göre böyle birine beddua ve lanet etmek onun ayıp ve kusurlarını ortaya çıkarmaya çalışmak ilahi rızaya uygundur.

Bütün bunlara bakıldığında Ehvâzî'nin Mesâlib adlı eseri ilmi eleştiri sınırlarını aşmış hakaret, iftira ve karalama içeren bir eser olmuştur. Ehvâzî'nin böyle bir esere meşruiyet sağlamaya çalışması bir yana bunu kutsal bir görev sayıp Allah'tan sevabını beklemesi dikkat çekici bir durum olup izah edilmesi ve anlaşılması güç bir şeydir.

KAYNAKLAR

- Beyhâkî, el-Hâfız Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (458/1066), *Şuebu'l-İman*, thk. Abdu'l-Ali, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eşas, *es-Sunen*.
- Ehvâzî, Ebu Ali el-Hasan b. Ali b. İbrahim (446/1055), "Mesâlibü İbn Ebi Bişr", Nşr. Michel Allard, *Bulletin D'études Orientales*, c. XXIII, Damas 1970, s. 129-165.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali (463/1070), *Tarihu Bağdâd*, Beyrut: ts.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (571/1175), *Tebyinu kezibi'l-mufteri fi ma nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Dimeşk: 1399/1979.
- İbn Asâkir, *Tarihu medineti Dimeşk*, thk., Ömer b. Garama, Beyrut: 1995.
- İbn Ebi Cerad, Kamaluddin Ömer b. Ahmed, *Buğyetu't-taleb fi tarihi Haleb*, Beyrut: 1988.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (681/1282), *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: 1968.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer (851/1447), *Tabakâtu's-Şafiyiye*, thk. el-Hafız Abdulalim Hân, Beyrut: 1407/1986.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfi, *Lisanu'l-Arab*, Daru's-Sadı, Beyrut: ts.
- İbn Tağriberdî, Cemaluddin Ebû'l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, Mısır: ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (597/1201), *el-Muntazam fi tarihi'l-mulûk ve'l-umem*, thk. Abdulkadir Atâ, Beyrut 1992.
- İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, Beyrut: 1978.

- İsa Koç, "Hanbelilik-Eş'arilik İlişkisi -Ehvâzî Örneği", *V Uluslararası Şeyh Şa'ban-I Veli Sempozyumu (Eş'arilik)*, (Kastamonu, 04-06 Mayıs 2018). Ed. Mustafa Aykaç vdğ. 548-557. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara: 1981.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed (415/1024), *Fadlu'l-İ'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk., Fuad Seyyid, Tunus: 1974.
- Kummî, Şeyh Abbas, *el-Kunâ ve'l-elkâb*, Beyrut: ts.
- Mağribî, Ali Abdulfettah, *el-Fıraku'l-Kelâmiyyeti'l-İslâmiyye*, Mısır: 1986.
- Makrizî, Takıyyuddin Ahmed b. Ali (845/1441), *el-Hitat ve'l-âsâr*, Kahire: ts.
- Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdilkadir er-Razî, *Muhtaru's-sahah*, Beyrut: 1995.
- Musilî, Halil İbrahim Ahmed, *Şu'betü'l-akide beyne Ebi'l-Hasan el-Eş'ari ve'l-müntesibine ileyhi fi'l-akide*, Beyrut: 1990.
- Müslim b. Haccac, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisaburî, *Sahih-i Muslim*.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1115) *Tabsiratü'l-edille fi Usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: 1993.
- Nureddin Ali b. Ebi Bekr el-Heysemî, *Mecmeu'z-zavâid ve menbeu'l-fevâid*; Beyrut: Daru'l-Fikr, 1412.
- Sem'ânî, Ebu Sad Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî (562/1166), *el-Ensâb*, Beyrut: 1980.
- Subhî, Ahmed Mahmud, "el-Eş'ari el-Mütekellim", *Mevsuatu hadaretü'l-İslâmiyye*, 379-386. Umman: 1993.
- Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali (771/1370), *Tabakatu's-Şafiiyye'l-kubrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed-Mahmud Muhammed, b.y.:1992.
- Suyûtî, Celalüddin, *Camiu'l-ahâdis*, el-Mektebetu's-Şamile,
- Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2: 194, Ankara: (TDV Yayınları) 1989.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1347), *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk, Şuayb Arnavut-Muhammed Naim el-Arkûsî, Beyrut: 1413/1992.

ELEŞTİRİDE AŞIRILIK VE TAHAMMÜLSÜZLÜĞÜN ANA NEDENLERİ: TARİHTEN ÖRNEKLEME

*Sahip BEROJE**

GİRİŞ

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki eleştiride aşırılık ve tahammülsüzlük günümüze has bir olgu değildir; tarihimizde de aşırı ve tolere edilemez bir eleştiri tarzı var ola gelmiştir. Ancak İslam âlimleri geliştirdikleri ilmi usuller ve yüksek ahlaki seciyeleri sayesinde eleştirideki aşırılığı makul düzeye indirmeyi başarmışlardır. Fakat günümüzde Müslümanlar İslami ilimlere gereken önemi vermedikleri, dahası sırtlarını çevirdikleri için klasik eleştiri kültürümüzü de kaybettik. Eleştiri tarzımızdaki aşırılığın şüphesiz birçok nedeni vardır. Bunların bir kısmı ilmi bir kısmı da fitri ve ahlakidir. Ben ilmi nedenleri daha önemli gördüğüm için önce bunlar üzerinde durmaya çalışacağım. Akabinde vaktimin el verdiği ölçüde diğer nedenler üzeninde durmaya çalışacağım. Burada öncelikle ilk usul tartışmalarının nasıl başladığını, fıkıh usulünün nasıl doğduğunu, nasıl geliştiğini ve ihtilafları disipline etmede nasıl bir fonksiyon icra ettiğinin tarihi panoramasını çizmeye çalışacağım.

Bize göre eleştiri tarzımızdaki problemlerin ana nedenleri şunlardır:

1- Usulsüzlük veya bir usulde anlaşamamak, 2- İlmi yetersizlik, 3- Cehalet, 4- Eleştirinin amacını göz ardı etmek, 5- İslam ahlakına riayet etmemek, 6- Fikir ve görüşlerin aşırı derecede yüceltilmesi, 7- Önder ve cemaat bağlılığının dini ve ilmi hakikatlerden üstün tutulması, 8- Geleneğe bağlılıkta gösterilen aşırı taassup.

1- Usulsüzlük veya Bir Usulde Anlaşamamak

Günümüzde şahit olduğumuz aşırılık ve tahammülsüzlüğün en önemli nedeni bizce usulsüzlük ve bir usulde anlaşamamaktır. Bir ilmin detaylarında anlaşabilmenin birinci şartı, bir usul üzerinde anlaşmaktır. Eğer bir usul yoksa veya bir usulde anlaşılamıyorsa teferruatta anlaşmak mümkün değildir. “*Usul, esastan önce gelir*” sözü, *bu gerçeği ifade etmek için söylenmiştir*. En basit bir işi bile yapmak istediğimizde önce bir plan yaparız. Bir bina için plan ne denli elzem ise, dini meseleler için de usul o denli elzemdır. Bir plan olmadan işe yarar bir bina yapmak ne kadar zor ise, bir usul olmadan binlerce dini mesele hakkında tutarlı ve doğru hükümler üretmek de o kadar zordur. Zira dini konularda binlerce mesele söz konusudur ve teferruata inildikçe bu meseleler zorlaşır ve karmaşık hale gelir. Bütün içtihat tartışmalarının

* Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sberoje@yahoo.com

temel amacı bu meselelerin her biri için Şarî'in maksadını yansıtacak doğru hükümler bulmaktır. Bir metodoloji olmadan binlerce meselede isabetli ve tutarlı içtihatlar üretmek mümkün değildir. İslam âlimleri daha hicri ikinci asırda bu gerçeği fark etmiş, ihtilafları disipline etmek için de fıkıh usulü dediğimiz bir metodoloji geliştirmişlerdir.

Esasen temel düzeyde bir usul sahabe neslinde de vardır. Vahyin nüzulüne şahit olmuş, Peygamber'in İslam'ı yaşama tarzını görerek ve yaşayarak öğrenmiş, birçok meselenin hükmünü onun ağzından duymuş ve bu açıdan mazbut bir usule fazla ihtiyaçları olmayan sahabe bile içtihat ederken gelişi güzel hareket etmemiş, basit de olsa bir usul takip etmişlerdir. Buna dair birçok örnek bulmak mümkündür. Sahabenin bir meselenin hükmünü araştırırken, o konuda önce Kur'an'a baktıkları, Kur'an'da yoksa Peygamber'in sünnetini araştırdıkları; orada da bulamazlarsa kıyas ve maslahata başvurduklarına dair pek çok örnek vardır.¹ İşte bu bir usuldür. Hz. Peygamber'in, Muaz b. Cebel'in kendi sorularına verdiği cevapları takdir etmesi ve Sahabenin bunu esas alan hareket tarzı, içtihat ederken bir usul çerçevesinde hareket etmenin ne denli gerekli olduğunu göstermektedir.

Ancak Sahabeden sonra meselelerin giderek artması ve karmaşıklaşması sonucu ilk ciddi yöntem tartışmaları Tabiün döneminde başlamış, Tebeu Tabiün döneminde ivme kazanmıştır. İlk usul tartışmaları, geçmiş sünnette her meselenin hükmünün bulunup bulunmadığı, dinî konularda reyle içtihat etmenin caiz olup olmadığı üzerinde cereyan etmiştir. Kufe'de Ebu Hanife, Medine'de Rabia b. Abdurrahman'ın başını çektiği fakihler, hakkında nass bulunmayan meselelerde reyle içtihat ederlerken; başını İbn Sirin, Şa'bi² ve Veki' b. Cerrah gibi şahısların çektiği hadisçiler ise, dinde reyle amel etmenin caiz olmadığını;³ zira geçmiş sünnette her meselenin hükmünün bulunduğunu savunmuşlardır. Bu dönemde Peygamber'e isnad edilen her rivayete güvenilip güvenilmeyeceği, başka bir ifade ile zayıf rivayetlerle amel edilip edilemeyeceği tartışması da yapılmıştır. Konu ile ilgili tartışmalar zaman geçtikçe derinleşmiş, ehl-i rey ve ehl-i hadis denilen bir ayrışmaya yol açmıştır. İşte bu noktada bazı âlimler bir usul olmadan meseleleri tartışmanın bir sonuca götürmeyeceğini, önce bir usul üzerinde anlaşmak gerektiğini fark etmişlerdir. Bu konuya en çok yoğunlaşan ve ilk defa nesnel bir usul geliştirmeye çalışan kişi İmam Şafii oldu. Şafii bu amaçla yazdığı *er-Risale*, *İhtilafu'l-hadis*, *İptalü'l-İstihsan* ve *Cimau'l-İlm* gibi eserlerinde bir usul ortaya koymaya çalıştı.

¹ Hz. Peygamber Muaz b. Cebeli Yemen'e gönderirken O'na: "neyle hüküm edeceksin... " şeklinde başlayan sorulara Muaz'ın verdiği cevaplar delil hiyerarşisinde nasıl hareket edilmesi gerektiğine dair usulü ifade etmektedir. Bu hadis için bk. Süleyman b. el-Eş'as Ebî Davûd, *Sünen-i Ebî Davûd* (Kahire: Daru'l-Ğaddi'l-Cedid, 2015), "Akdiyye" 11.

² Aşağıda da geleceği üzere özellikle bu iki âlimin re'y ve kıyas aleyhine ağır sözleri vardır.

³ Rey- hadis tartışmaları için bk. Muhammed Hudari Beg, *Tarihu't-Teşri'l-İslami* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1987), 144-149.

Şafîî bu kapsamda öncelikle haber-i vâhidin delil değeri ve Sünnetin Kur'an karşısındaki konumu üzerinde durdu. Hz. Peygamber'e isnad edilen her habere güvenilemeyeceğine, sadece sika/güvenilir raviler tarafından rivayet edilen haberlerle amel edilebileceğine, bu tür haberleri terk etmenin caiz olmadığına, çünkü Hz. Peygamber'e itaat etmenin bundan başka yolunun bulunmadığına dikkat çekti.⁴

İçtihadı savunma sadedinde, nasslardan hüküm çıkarmada kıyasa başvurmanın şer'an caiz hatta gerekli olduğunu Kitap ve Sünnetten deliller getirerek savundu.⁵ Kıyas dışındaki diğer içtihat yöntemlerine karşı çıktı ve özellikle Ebû Hanîfe'nin kullandığı istihsânı şiddetli bir şekilde eleştirdi. Kur'an ve Sünnetten deliller getirerek bir müçtehidin istinbatta kıyas dışında başka hiç bir yöntem kullanamayacağını; istihsânın, mahiyeti belirsiz, heva ve heves ürünü bir re'y beyan etme yolu olduğunu savundu.⁶

Ayrıca nassların doğru anlaşılmasında nasih ve mensuhu bilmenin önemi üzerinde durdu. Yine o dönemin önemli bir tartışma konusu olan icmanın kaynak değerini tartıştı ve icmanın dinde delil olduğunu savundu. Son olarak içtihadın neden vazgeçilmez bir müesseseye olduğunu delilleriyle ortaya koyarak içtihadın şartlarını belirlemeye çalıştı.⁷

Görüldüğü gibi Şafîî'nin bütün gayreti, dinin kaynaklarını ve meşru içtihat yöntemlerini belirlemek ve içtihadı nesnel kurallara bağlayarak istinbatta keyfiligi önlemeye yöneliktir. Onun bu çabası karşılıksız kalmadı ve çok geçmeden diğer müçtehitler de onun başlattığı yöntem tartışmalarına katıldılar. Öncelikle Hanefiler kendi usullerine yapılan eleştirilere cevap verme sadedinde istihsânın meşru bir istinbat yöntemi olduğunu ve sahih hadisleri niçin terk ettiklerine dair gerekçelerini ortaya koydular. Ayrıca mürsel haberleri toptan terk etmenin doğru olmadığını savundular.⁸ İşte ilk sistematik usul tartışmaları böyle başladı ve fıkıh usulü dediğimiz ilim bu şekilde doğdu.

Tabii ki iş burada bitmedi. Sonra ki asırlarda da âlimler usulün farklı konuları ile ilgili görüşlerini ortaya koyarak bu ilmin gelişmesine katkı sunmaya devam ettiler. Nihayet Şafîî'nin vefatının üzerinden iki asır geçmeden İslam Ümmeti dört başı mamur bir usul ilmüne sahip oldu.

⁴ Şafîî'nin bu tür görüşleri için bk. Muhammed b. İdris eş-Şafîî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: y.y., ts.), 64-85, 389-401.

⁵ Şafîî'nin kıyas savunması için bk. Şafîî, *er-Risâle*, 487-500; Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık 1999), 222-23.

⁶ Bk., Muhammed b. İdris eş-Şafîî, *el-Umm* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.), 8: 295-301; a.mlf. *er-Risâle*, 231-36. Hatta Şafîî'den; "kim istihsânla içtihat ederse kendi başına din koymuş olur" şeklinde ağır bir söz de nakledilmektedir. Bk. Seyfuddin Ali b. Ebi Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûl'l-Ahkâm* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1985), 3-4: 390. Ancak bu söz kendi kitaplarında geçmemektedir.

⁷ Şafîî'nin nasih- mensuh ve icmayla ilgili görüşleri için bk. Şafîî, *er-Risâle*, 106-137, 371-376.

⁸ Hanefilerin İstihsân ve Mürsel haber savunmaları için bk. Ebu'l-Hasan Fahreddin Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl İla Ma'rifeti'l-Usûl* (İstanbul: Dersaadet, h. 1308), III, 722-727; IV, 1123-24, 1128.

Bunun üzerinde durmamızın sebebi şudur: İslam âlimleri hicri ikinci asrın başından itibaren ihtilafların çoğunun bir usulün olmayışından kaynaklandığını görmüşler, sürekli çoğalan ve karmaşıklaşan meselelere doğru çözümler üretebilmek için mazbut ve nesnel bir usul geliştirmeye yönelmişlerdir. Bununla yapmak istedikleri şey ihtilafları disipline etmek, usulsüzlükten doğan çelişki ve yanlışlıkları asgariye indirmektir. Neticede muazzam bir usul ilmi ortaya çıktı ve usulün birçok önemli meselesi üzerinde ittifak sağlandı. Örneğin İcma'nın ve sahih âhâd haberin birer şerî delil olduğu, kıyasın istinbatta bir yöntem olarak kullanılmasının meşru ve elzem olduğuna dair oluşan ittifak son derece önemlidir. Çünkü ilk dönemde en büyük tartışmalar bu konular üzerinde cereyan etmişti.

İşte bu usul sayesinde yöntem kargaşası asgari düzeye indi, Müslüman fakihler asırlarca ciddi bir yöntem sorunu yaşamadan içtihat faaliyetlerinde bulundular. Usul ilmi sonraki asırlarda da son derece önemli sonuçlar doğurdu. Zira usul ilmi geliştikten sonra içtihat artık tam bir ihtisas işi oldu. Bu aşamadan sonra sahabe ve tabiün dönemindeki basit ve tabii içtihat dönemi kapandı. Artık din adına görüş beyan edenler nasıl bir usul çerçevesinde hareket ettiklerini izah etmek durumundaydılar. Usul konularında farklı düşündükleri noktalar olsa da artık her mezhebin benimsediği usul belliydi ve her mezhep benimsediği bu usul çerçevesinde içtihat faaliyetlerini yürütüyordu. Artık bir mezhep ferî bir mesele ile ilgili görüşünde hangi usule dayandığını, delillerinin ne olduğu detaylarıyla ortaya koyuyordu. Her mezhebin görüş ve fetvalarında dayandığı usulleri artık bilindiğinden diğer bir mezheple olan ihtilaflarının metodolojik sebeplerini bilmek de kolaylaştı. Birisi bir görüşü eleştirecekse birilerini karlamaya veya tezvirat yapmasına gerek yoktu. O görüşün dayandığı delillerin ve takip edilen usulün doğru ve tutarlı olup olmadığı üzerinden eleştirmesi gerekiyordu. Sonuçta bu ilmi usul sayesinde bir mezhep sistematigi gelişti ve ihtilaflar disipline edildi. Fıkıh usulü ve fûru fıkhın olgunlaşmış mezheplerin istikrar bulmasıyla birlikte mukayeseli fıkıh kitapları yazılmaya başlandı. Bazıları onlarca ciltten oluşan bu tür fıkıh kitaplarında mezheplerin görüşleri, delilleri ve usulü dayanakları ile beraber verilip fıkhın mukayeseli bir şekilde tahsil edilmesi imkânı sunuldu. Serahsî'nin, *el-Mebcut*'u, Cuveynî'nin *el-Matlab*'ı, İbn Kudâme'nin *el-Muğni*'si ve İbn Rüşd'ün *Bidayetü'l-Müçtehid*'i bu nitelikte kitaplardır. Yine bu amaçla *Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl* tarzı daha özel kitaplar da yazıldı. Bu tür kitaplarda ise mezheplerin içtihatlarında hangi delil ve usulî esaslarla hareket ettikleri daha özellikli meseleler üzerinden ele alındı.⁹ Kısacası tartışmalar artık ferî meseleler üzerinden ve şahıslar hedef alınarak değil metodolojik esaslar üzerinden yapılıyordu. Klasik dönem fıkıh ve fıkıh usulü kitaplarımız bunun örnekleri ile doludur. Bir mezhep diğer bir mezhebin hangi meselede hangi usule uyarak ilgili hükme vardığını bildiği için, eleştirilerde üslup da giderek yumuşadı ve ilmi bir zemine oturdu.

⁹ Şihabuddin Mahmud b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), adlı Kitab'ı bu amaçla yazılmış ve bahsedilen özelliklere sahip bir eserdir.

Hasılı ilk zamanlardaki düzensiz eleştiri tarzı ve rey hadis ekolleri arasında sergilenen aşırılıklar ve tahammülsüzlükler yerini usule dayalı ilmi bir eleştiri tarzına bıraktı. Bundan şu sonuç çıkar: Bize yanlış bile gelse eğer bir görüş bir usul çerçevesinde ortaya konmuş ise bize düşen de görüşümüzü bir usul üzerinden savunmaktır. Takdir edersiniz ki bunu da ancak usul bilen insanlar yapabilir. Eleştiri bir usul dairesinde yapıldığında fitri ve ahlaki zaafardan kaynaklanan gereksiz, incitici ve aşırı söylemler de bertaraf edilmiş olur. İşte klasik dönemde aşırılığı ve tahammülsüzlüğü engelleyen en önemli etken eleştirinin bir usul çerçevesinde yapılmış olmasıdır. Bu açıdan usul ilmi geliştikçe mezheplerin birbirlerine karşı olan eleştirileri de yumuşamıştır. Kısacası makul, mazbut ve tahsil edilebilir bir usul ilmi, eleştiri tarzımızı disipline eder, daha makul ve daha mutedil bir eleştiri tarzını benimsememizi sağlar.

İşte bugün fikir ve düşünce hayatımızda yeni bir kargaşa ortamının doğmasına sebep olan şey, klasik anlama yöntemimiz olan fıkıh usulünün bir kenara itilmesi, onun yerini dolduracak bir metodolojinin de üretilmemesidir. Ortak bir metodolojinin olmaması, tarafların tartışmalarında esas alacakları ortak bir ölçülerinin bulunmaması demektir. Bir ölçü olmayınca kimin neyi, niçin ve hangi usule göre söylediği, bir tutarlılık bulunup bulunmadığını bilme imkânı da ortadan kalkmaktadır. Böyle bir durumda herkesin karşısındakini yanlış düşünmekle suçlaması kolay olmaktadır. Oysa ilmi tartışmalarda usul bir hakemdir; hakem yoksa haklı ile haksızı ayırmak mümkün değildir. İşte bundan dolayı diyoruz ki; eleştiride aşırılık ve tahammülsüzlüğü önlemenin en önemli aşaması asgari bir metodolojide anlaşabilmektir.

2- İlmî Yetersizlik

Eleştiride aşırılık ve tahammülsüzlüğün diğer bir nedeni ise ilmi yetersizliktir. İnsan bilmediği şeyin düşmanıdır, sözü ilim alanında da geçerlidir. Bunun örneğini de yine yukarıda değindiğim ilk dönemdeki rey-hadis tartışmalarından vereceğim. Çünkü bu kurucu dönem tartışmaları önemlidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu dönemde bir taraftan her meselenin hükmünün geçmiş sünnete bulunduğunu ve içtihadı gerek olmadığını savunan hadisçiler; diğer tarafta nassların ve Sünnetin bütün meselelerin hükmünü ihata edemeyeceğini, bu açıdan rey içtihadının kaçınılmaz olduğunu savunan ehl-i rey vardı. Ehl-i hadis, ehl-i rey'in Hadis ve Sünneti terk edip onun yerine kendi görüşleriyle amel ettiklerini savunuyor ve aşırı bir tepkide bulunuyorlardı.¹⁰ Fakat ortaya bilimsel bir eleştiri koymak yerine ehl-i rey ve kıyas aleyhine ağır ifadeler kullanıyorlardı. Bu ifadelerin en ağırları rey fıkhnının üstadı Ebû Hanife'ye yönelikti. Bu kapsamda Ebu Hanife'nin, kendi şahsi reyini uğruna hadisi terk ettiği, kendi reyini din edindiği şeklinde çok ağır ithamlar yapılmıştır. Evzaî gibi bir müçtehit bile; *"Yeryüzünde Ebu Hanife'den daha zararlı biri*

¹⁰ Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1985), 21.

yoktur”¹¹, diyebilmiştir. Sufyan b. Uyeyne'den, “Allah'a karşı Ebû Hanife'den daha cüretlisini görmedim. Hz. Peygamber (a.s) 'in hadisini darb-ı mesellerle reddediyordu” sözü nakledilmiştir.¹²

Önemli hadis imamları ise ehl-i rey ve kıyas aleyhine ağır söz sarf etmişlerdir. Örneğin Şa'bi; “Vallahi eğer siz kıyasla hükmederseniz helali haram, haramı da helal yapmış olursunuz...,” demiştir.¹³ İbn Sirin ise, “ilk kıyas yapan İblistir. Güneş ve aya ancak kıyas neticesinde tapılmıştır,” sözünü sarf etmiştir.¹⁴

Muhaddislerin sözlerine baktığımızda bunların ilmi bir eleştiriden ziyade daha çok itham ve karalama niteliğinde olduğunu görürüz. Özellikle müfrid eserlerinin böyle bir tutum takınmalarının bir nedeni vardı: Çünkü bunlar rey içtihadının önemini ve hayatietini kavrayacak donanıma sahip değillerdi. Hadisi biliyorlardı ama fıkıh bilmiyorlardı.¹⁵ Bu açıdan ehl-i rey'in tezlerini çürütecek ilmi bir eleştiri ortaya koyamadıklarından bir takım itham ve karalamalarla onları gözden düşürmeye çalışıyorlardı. Böyle olunca ehl-i rey tarafından fazla ciddiye alınmadılar.

Bunun böyle olduğunu Şafiî'nin eleştiri tarzına karşı sergilenen tavırda görüyoruz. Şafiî de rey ehlinin içtihat tarzı ve hadis alma usulüne karşı çıktı ve eleştirdi. Ama Şafiî ehl-i hadisin üslubunu kullanmadı. O, ehl-i hadisin aksine rey içtihadının en tabii formu olan kıyası, Kitap ve Sünnetten deliller getirerek savundu. Fakat Şafiî kıyası savunurken, diğer taraftan yine bir rey beyan etme yöntemi olan istihšana karşı çıktı ve sert bir üslupla eleştirdi. Bununla beraber ehl-i rey'in, özellikle Hanefilerin sahih hadisleri bazı gerekçelerle terk etmelerini de eleştirdi ve sahih hadisin hiçbir gerekçeyle terk edilemeyeceğini savundu. Şafiî sadece ehl-i rey'i değil, kıyası kabul etmedikleri ve zayıf haberlerle amel ettikleri için ehl-i hadisi de eleştirdi.

Şafiî'nin âhâd haber, kıyas, sünnet ve içtihatla ilgili savunmaları ve görüşleri her kesimin dikkatini çekti, hiç kimse onun bu güçlü söylemini görmezden gelemedi. Hanefiler istihşanı ve hadisleri terk etme gerekçelerini savunmaya başladılar. Hadisçilerin ise hem kıyas ve içtihatla ilgili sert tavrı yumuşadı, hem de zayıf haberlerle amel edilip edilemeyeceğini tartışmaya başladılar. Kısacası Şafiî'nin yöntemle ilgili ortaya koyduğu güçlü ve makul söylem iki taraf arasındaki eleştiri ve ithamların dozunu düşürdü ve bir yakınlaşmaya vesile oldu. Özellikle hadisçilerin ehl-i rey'e

¹¹ Ebû Hanife'ye yöneltilen eleştiri ve ithamlar için bk. Uğur Erman, “Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemikler...”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım-2017): 995-998.

¹² Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib Bağdâdî, *Tarihu Bağdad* (Beyrut: y.y., ts.), 8:389.

¹³ Abdullah b. Abdurrahman Darimî, *Sunenu'd-Dârimî* (Neşatabad: y.y., 1984), “*Mukaddime*”, 22; Ebû Ömer Yusuf b. Abdilberr el-Kurtûbî, *Câmiu Beyani'l-İlm ve Fedlihi* (Beyrut: Müessesetü Kitabi's-Sikafiyye, 1997), 2: 298.

¹⁴ Dârimî, *Mukaddime*, 22; Abdilberr, *Câmiu Beyani'l-İlm*, 2: 297. Benzer sözler başkalarından da nakledilmiştir. Bk. İbn Abdilberr, *Câmiu Beyani'l-İlm*, 2: 297-99.

¹⁵ Oysa bu kesimin çok iyi bildiği Kur'an ve Sünnette bile rey ve kıyas delil olabilecek onlarca delil bulunmaktadır. Bu deliller için bk. İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm*, 2: 265-294.

karşı tavrı ciddi bir şekilde yumuşadı. Eğer Şafii'nin bu çıkışı olmasaydı muhtemelen ehl-i hadisle ehl-i rey arasındaki anlaşmazlıklar ve ihtilaflar daha da derinleşecek ve bir sonuca ulaşamayacaktı.

Buradan; bir usule sahip olmanın ve eleştiriyi o usul çerçevesinde yapmanın ne denli önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Yukarıda da vurguladığımız gibi usul bilmeyen ya da usulde yetersiz olan kişiler meselelerin esasını anlamadıklarından eleştiri yerine karalama ve hakarete başvurma yoluna saparlar. Bu da aşırılığa ve tefrikaya sebep olmaktadır.

Günümüz Müslümanlarının en temel problemlerinden biri budur işte. Maalesef günümüzde İslam âlimleri tarafından nassların doğru anlaşılması için asırlar boyunca geliştirilmiş olan usul ilmini bilmeden karalamaya ve gözden düşürmeye çalışanlar var. Bunlar kelam, tefsir, fıkıh ve usul ilimleri için *uydurulmuş din*; hadis usulü için de, *yalan söyleme usulü* gibi aşağılayıcı ve rahatsız edici tanımlamalar kullanmaktadırlar. Bu bir eleştiri değil, bir karalama ve gözden düşürme yöntemidir. Bu tür ağır ifadeler ve karalamalar karşısında karşı taraf da soğukkanlılığını kaybetmekte ve aynı üslupla mukabele etme yoluna sapmaktadır. Oysa infial göstermek, aynı üslubu kullanmak çare değildir. Yapılacak şey bu tür bir üslup kullanan insanlara ilmi bir üslupla cevap vermektir.

Şunu özellikle vurgulamak gerekir ki; İslami ilimleri karalayanların esas problemi, usul ilmini bilmemeleridir. Eğer bilselerdi, karalama yerine neye niçin karşı çıktıklarına dair somut eleştiriler ortaya koyar ve bir alternatif gösterirlerdi. İnsanlar bilmedikleri ya da mahiyetini kavrayamadıkları şeylere karşı genellikle önyargılı olurlar, aşırı ve ölçsüz tepkiler verirler. Klasik ilimleri eleştirenlerin esas sorunu da budur. Üstelik klasiği bu denli haksız, aşırı ve ölçsüz eleştirenlerin ortaya koyduğu bir metodoloji de yoktur. Çare, herkesin uzmanı olduğu alanda konuşması, künhüne vakıf olmadığı konuları uzmanlarına havale etmesidir. Bir yöntem olmadan, bilmeden veya eksik bilgiyle yapılan eleştiriler Müslümanlara fayda yerine zarar vermektedir.

İslami ilimlere ve İslam âlimlerine bu tür eleştiriler yöneltenlere baktığımızda bu kişilerin çoğunun İslami ilimleri usulüne uygun bir yöntemle tahsil etmeyen; kendi başına kitap okuyarak kendilerini yetiştirmeye çalışan kişiler olduğunu görürüz. Böyle olunca ne usul ilimlerine ne de fıkıh, hadis ve tefsir ilimlerine hakkıyla vakıf olabilmişlerdir. Eksikliklerini itiraf etmek yerine binlerce âlimin katkısıyla geliştirilmiş İslami ilimleri karalayarak gözden düşürme yolunu tercih etmektedirler. Oysa bir ilmi faaliyette bulunurken o alandaki ilmi birikimi yok sayarak yeni doğrular ortaya koymak mümkün değildir. Üstelik binlerce âlimin çabasıyla asırlarca devam eden bir süreç dâhilinde geliştirilmiş muazzam bir ilmi yok saymak bize has bir garabet olsa gerek. Bugün Batıda mantık ilmini kabul etmeyen, kendinden önce geçmiş filozofların fikir ve teorilerini saçma olarak niteleyen birini kim ciddiye alır ve kim filozof olarak kabul eder? İşte İslam dünyası böyle bir garabetle karşı karşıyadır.

Oysa tarih boyunca her ilmi tahsil etmenin bir geleneği olmuştur. O geleneği takip etmeden ilim tahsil etmeye çalışanlar hiçbir zaman başarılı olmamışlardır. Bu her alan için böyledir. Bir insan kendi başına tıp kitaplarını okuyarak tıp doktoru olabilir mi? Nasıl bir insan sadece kitap okuyarak beyin cerrahı, kardiyolog, inşaat mühendisi veya fizikçi olamıyorsa; sadece kitap okuyarak hukukçu, iktisatçı, kelamcı ve fıkıhçı da olunamaz. Her ilmin kendine has incelikleri ve zorlukları vardır. O incelikler ancak hocadan ve o ilmin tahsil edildiği ortamda öğrenilebilir. Hocasız öğrenilen her ilim eksikler ve yanlışlarla doludur. İmam Nevevi, en tehlikeli ilmin hoca olmadan tek başına kitap okuyarak öğrenilen ilmi olduğunu söyler.

Kıscacası bir ilim belli bir sistem dâhilinde ve örgün tarzda tahsil edilmediğinde tam olarak öğrenilememekte ve içselleştirilmemektedir. Öğrenilemeyen şey, benimsenmediğinden ötekileştirilmeye ve karalanmaya başlanır. Bu, tilkinin yetişemediği üzüme, “*daha koruk bu, yenmez*” şeklindeki tavrına benzer. Bu tür kişiler, ihata edemedikleri ilmi birikime savaş açıp kendi imalatları olan küçücük bir ilim dünyası inşa ederek onunla avunmaya ve başkalarını da ilmin bu basit yapıdan ibaret olduğuna ikna etmeye çalışırlar. Bu gün gösterdikleri kısmi başarı popülist bir retorik kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Söylediklerinin metodolojik olarak ilmi bir temeli olmadığından hiç birinin geleceği yoktur. Haricilik ve zâhirilik ne oranda yaşama şansı bulduysa bu tür akımların yaşama şansı da o kadardır.

3- Cehalet

Eleştiri tarzımızdaki aşırılık ve tahammülsüzlüğün önemli bir sebebi de cehalettir. Cahil bir insanın böyle bir yönetime başvurmasının nedenleri vardır:

a) Cahil bir insan ehemmi ve mühimmi; yani dinde neyin önemli neyin daha az önemli olduğunu bilmez. Böyle olunca çoğu zaman pire için yorgan yakar. Çok küçük bir mesele için çok büyük bir tahribat yapabilir. Dini kurtarmaya çalıştığını zanner; oysa kurtarmaya çalıştığı şey, yaptığı tahribatın zekâti bile değildir.

b) Cahil insanlar meselelerin mahiyetini anlamadıkları için çoğu zaman yanlış anlar ve yanlış aktarırlar. Bu da fitneye ve tefrikaya sebep olur.

c) Cahil insan, birilerine körü körüne bağlıdır. Onun diğer görüşlere olan düşmanlığı, o görüşün yanlışlarını ve tehlikelerini bilmesinden değil, bağlı bulunduğu grup veya şahsın o görüşe karşı olduğundan. Ona göre önderinin karşı olduğu her fikir ve görüş yanlıştır ve yok edilmeye mahkûmdur. Bu açıdan önderi vur deyince o öldürür. Bunun İslam ümmetine olan faturasını idrak edecek düzeyde olmadığı için sadece bir nefer olarak görev yapar.

d) Cahil insan fikre, fikirle karşı koyacak düzeyde olmadığından kendince sorumluluğunu yerine getirmek adına tetikçilik yapar. Yaptığı şey karşı tarafı karalamak, görüş sahibinin kişiliğini hedef almak, önder bildiği kişi veya grubun karşı tarafa yönelttiği eleştirileri bilinçsizce ve çoğu zaman yalan yanlış bir tarzda tekrarlamaktan ibarettir. Esasında buna eleştiri demek de doğru değildir, fakat bu davranış tarzı gruplar ve şahıslar arasında cereyan eden eleştiriye zehirlediğinden

diyalogun yolunu kapatmakta, eleştirileri amacından saparak hakarete, yalana ve iftiraya dönüşmektedir. İslam tarihine baktığımızda hiçbir âlimin başka biri âlimi dövdüğünü, ona yanlış görüş isnat ettiğini veya onun kişiliğini hedef aldığını göremeyiz.

Bilindiği üzere İmam Şafii'yi döverek ölümüne sebep olanlar Maliki âlimleri değildi, Maliki mezhebine mensup cahil ve mutaassıp kişilerdi. Oysa bunların Şafii kadar Malik'in değerini takdir etmeleri mümkün olmadığı gibi onun kadar sevmeleri de mümkün değildi. Peki dertleri neydi? Birileri onlara en büyük âlimin İmam Malik olduğunu, Şafii'nin onun doğru görüşlerini karalayıp onun yerine kendi yanlış görüşlerini ikame etmeye çalıştığına inandırmıştı. Onlar da din elden gitmesin diye cahillerin kullandığı yöntem olan kaba kuvvete başvurmuşlardı.

Peki bunun çözümü nedir? Bunun iki aşamalı bir çözümü vardır.

Birinci aşama cehaletle savaşmaktır. Cehaletle savaşmak İslami ilimlere vakıf daha çok insan yetiştirmekle mümkün olur. Ne kadar çok ilim sahibi insan yetiştirirsek cehaleti o nispette azaltabiliriz. Fakat bütün insanları âlim yapma imkânımız yoktur; çünkü ne kadar gayret edilirse edilsin ancak sınırlı sayıda insan dini ilimlerde ihtisas sahibi olabilir. Öyleyse daha pratik olan ikinci aşamayı devreye sokmalıyız.

İkinci ve daha pratik olan aşama cahil insanları eğitmek ve onlara rehberlik etmektir. Bu görev âlimlere ve cemaat önderlerine düşmektedir. Âlimler ve cemaat önderleri, cahil insanları bu konuda eğitir ve doğru rehberlik yaparlarsa cahillerin sebep olduğu tefrika ve olumsuzlukların önemli bir kısmı önlenir. Bu da sorumluluğu bulunan insanların cahil kişileri bu tür konularda nasıl davranmaları gerektiği konusunda eğitmeleri ile mümkündür. Dini alanda konuşmanın bilgi ve ehliyet gerektirdiğini, bu donanımına sahip olmayan kişilerin bilmediği konular hakkında konuşmalarının, âlim insanları eleştirmesinin caiz olmadığını ve dinen vebali bulunduğunu onlara öğretmeleri gerekir. Cahil insanların sebep olduğu gereksiz polemik ve gerginlikler ancak bu şekilde önlenir.

4- Eleştirinin Amacının Göz Ardı Edilmesi

İslami konularda tartışırken veya bir eleştiride bulunurken çoğu zaman insani zaaflarımız nükseder, eleştirinin amacını unuttur üstün gelme gayretine düşeriz. Oysa İslam'da eleştirinin temel amacı hakkın ortaya çıkarılmasını sağlamaktır. Bu amaç göz ardı edildiğinde işin içine nefis girer. Nefis ise hakkın ortaya çıkmasını değil, galip gelmeyi ve karşısındakini alt etmeyi hedefler. Bu etken, aşırılık ve tahammülsüzlüğün önemli sebeplerinden biridir. Öyleyse bir eleştiride bulunurken gayemiz hakkın ortaya çıkarılmasını sağlamak olmalıdır. Eğer bunu yapabilirsek, nefsimizi dizginleyebilir, kırıcı bir üslup kullanmaktan kaçınabilir, yapıcı bir eleştiri ortaya koyabiliriz. O zaman hakka hizmet etmiş oluruz. İmam Şafii'ye; "*Ben kiminle tartıştıysam hakkın onun diliyle ortaya çıkmasını istemişimdir*", sözü nisbet edilir. İşte Şafii gibi büyük insanları hakka hizmete ehil kılan bu tür meziyetleridir.

5- İslam Ahlakına Riayet Etmemek

Nedense birini eleştirirken ahlaklı davranmamız gerektiğini unutturuz. Sanki eleştirirken muhabata hakaret etmek, onu rencide etmek vebal değilmiş normalmiş gibi davranırız. Bu tarz, Müslümanlarda neredeyse bir ahlak halini aldı. Oysa İslam'ın temel hedefi rabbani bir ahlakla bezenmiş fertler yetiştirmektir. Hz. Peygamber'in, "*Ben ahlakî güzelliikleri tamamlamak için gönderildim*",¹⁶ hadisini bilmeyenimiz yoktur. Yukarıda eleştiri ve tartışmadaki temel amacın *hakki ortaya çıkarmak olduğunu* ifade ettik. Peki hakkı ortaya çıkarmadaki amaç nedir? Hak, bütün güzelliklerin kaynağıdır. Hak, adaletin, kardeşliğin, huzur ve selametin ve güzel ahlakın kaynağıdır. Şayet eleştirirken, adaleti, kardeşliği, huzuru ve güzel ahlakı çığnıyorsak, amacımızın hakkı aramak olduğunu nasıl iddia edebiliriz? Hakkı çığneyerek hakka ulaşılabilir mi? İslam âlimlerinin birbirlerini eleştirirken ne kadar hassas davrandıklarına dair şu örnek yeterince öğreticidir.

Bilindiği gibi İmam Malik'in talebelerinden biri de Leys b. Sa'd'dır. Ancak Leys sıradan bir âlim değil, mezhep sahibi bir müçtehitir. Leys, İmam Malik'in bazı görüşlerine katılmamaktadır. Katılmadığı görüşlerini ifade etmek üzere de zaman zaman Malik'e mektuplar yazmıştır. Bu mektuplarda o kadar hassas bir dil kullanıyor ki; okurken insanın içinden "*bir eleştiri yaparken bu kadar hassasiyet ve nezaket fazla değil mi?*" diye geçer. Mesela bir mektubunda bazı meselelerle ilgili eleştirilerini arz etmeden önce İmam Malik'e dua eder, hal ve hatırını sorar. Ona muhalif olan görüşlerini büyük bir nezaketle ifade ettikten sonra; "*...Esasen söylemek istediğim başka hususlar da var; ancak size sıkıntı/rahatsızlık vermemek için bunları yazmıyorum*" ifadesini kullanır. Mektubun sonunda tekrar ona dua eder ve aynen şu ifadeleri kullanır: "*Ben senin başarılı ve uzun ömürlü olmanı dilerim. Çünkü Müslümanların senden istifade edeceklerini umuyorum. Senin gibilerin gitmesi büyük kayıp olur. Uzak olsak da kalbim seninle. İşte yanımdaki değer budur. Buna bilhassa inanınız. Lütfen mektuplaşmayı kesmeyiniz. Her zaman durumunu, aile efradının vaziyetini senin ve yakınlarının ihtiyacını bildirmeni beklerim. Bunu yaparsanız çok memnun olurum.*"¹⁷

İşte eleştiride edep ve işte İslam ahlakı. Böylesine üstün bir eleştiri ahlakı ortaya koymak için her halde eleştirinin amacını ve İslam ahlakının önemini kavramak gerekir.

6- Fikir ve Görüşlerin Aşırı Derecede Yüceltilmesi ve İdeolojileştirilmesi

Eleştiride tahammülsüzlüğü ve aşırılığı besleyen bir etken de lokal fikir ve düşüncelerin aşırı bir şekilde yüceltilmesidir. Bazı cemaat ve gruplar kendilerine alan açmak için bunu bilinçli bir şekilde yapmaktadırlar. Yapmaya çalıştıkları şey kendi görüş ve düşüncelerini mutlaklaştırmak ve İslam'la özdeş hale getirmektir. Siz o fikri veya görüşü eleştirdiğinizde bizzat İslam'a karşı gelmiş gibi bir muameleyle karşılaşıyorsunuz. Oysa nassın açık hükmüne dayanmayan ve üzerinde icma hâsıl

¹⁶ Malik bin Enes, *Muvatta'*, (Beyrut. Daru İhyai'l-Ulûm, 1990) "Husnu'l-Hulk", 1677.

¹⁷ Mektubun tümü için bk. Hudari Beg, *Tarihu't-Teşri'l-İslami*, 143.

olmamış hiç bir görüş ve düşünce İslam'la özdeşleştirilemez. Eğer bu doğru bir tavır olsaydı mezheplerin bir birlerini tekfir etmeleri gerekirdi. Her kişi ve grup elbette kendi görüş ve düşüncesinin doğruluğunu savunma hakkına sahiptir; ama mutlak hakikatin kendi görüşü olduğunu, diğerlerinin dalalet ve İslam dışı olduğunu iddia etme hakkı yoktur.

Birçok grup ve cemaat fikir ve görüşlerini bir ideolojiye dönüştürmüş durumdadır. İdeolojiye dönüştürülmüş fikir ve görüşlerin yanlışlığını kabul etmek nerdeyse imkânsız hale gelir. Çünkü ideoloji kişinin veya grubun dünyaya bakışını yansıtır ve onunla dünyanın düzeleceğine inanır. Böyle olunca da ondan vaz geçmek neredeyse imkânsız hale gelir. Çünkü ondan vaz geçmek o kişi veya grup için kendi iddiasından vaz geçmek anlamına gelir.

Bunun İslam tarihindeki tipik örneği, Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an meselesinde; Şia'nın ise, imametini Hz. Ali'nin hakkı olduğuna dair görüşlerinde sergiledikleri tavidir.

7- Önder ve Cemaat Bağlılığının Dini ve İlmi Hakikatlerden Üstün Tutulması

Aşırı ve tahammülsüzlüğü doğuran bir sebep de budur. Esasen bu daha önce üzerinde durduğumuz cehaletle bağlantılı bir durumdur. Cehaleti yenmediğimiz müddetçe bunun üstesinden gelemeyiz. Cemaat ve gruplar müntesiplerini kaybetmemek için maalesef bu konuda üzerlerine düşeni yapmamaktadırlar. Oysa onları bu konuda eğitmeleri gerekmektedir. Bağlılığın hangi ölçüde olması gerektiğini, bunun hak ve hakikatin önüne geçmemesi gerektiği hususunda onları uyurma sorumluluğu onların omuzundadır.

Müslümanlar, "*Hak yücedir, hatırı hiçbir şeye feda edilmez*"¹⁸ düsturunu tekrarlayıp dururlar ama gereğini yapmazlar. Oysa hakkın söz konusu olduğu yerde hak üstün tutulmalıdır. Liderin ve cemaatin görüşü haktan üstün tutarsak hak ehli olduğumuzu iddia edemeyiz.

8- Geleneğe Bağlılıkta Gösterilen Aşırı Taassup

Klasik İslami ilimleri redd edenler ne denli bir cehaletin içerisinde ise; bunlardaki her görüş ve içtihadı mutlak doğrular gibi savunanlar da aynı derecede bir yanlışın içerisindeyler. Bir geleneği savunmak ayrı, o gelenek içerisinde farklı zaman dilimlerinde ve farklı maslahat ve ihtiyaçlar göz önünde bulundurularak yapılan içtihatlar ve fetvaları mutlak doğrular gibi savunmak ayrıdır. Bugün bir kesim var ki klasik fıkıh ve tefsir kitaplarında geçen her görüşü nass gibi savunmaktadır. Oysa bu tavır bizzat bu içtihat ve fetvaları verenler tarafından bile redd

¹⁸ Bu sözün aslı olan لا يعلى و لا يعلى الإسلام "İslâm yücedir, önüne geçilemez," Buhârî'de, Abdullah b. Mes'ud'un sözü olarak rivayet edilmiştir. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmiu's-Sahîh*, (İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye ts), "*Cenâiz*", 80. Bu söz sonradan İslam kelimesi yerine hakk kelimesi konarak kullanılmıştır. Hakk mefhumu İslam'dan daha kapsamlı olduğu için bu hali tercih edilmiştir.

edilmiştir. Bu tavır yeni görüş ve içtihatların önünü tıkadığı gibi; geleneği eleştirenlere de malzeme vermektedir. Esasen fıkıh kitaplarımızda zamanımıza hitap etmeyen, yani günümüzün değer yargıları, ihtiyaçları ve ilmi verileriyle uyuşmayan pek çok içtihat ve görüş mevcuttur. Bunların günümüzün ihtiyaçlarına göre yeniden değerlendirilmesi elzemedir. Ancak fıkıh kitaplarındaki görüşlerin dışına çıkılmasını neredeyse sapıklık olarak gören mutaassıp bir kesim var ki buna karşı çıkmaktadır. Oysa miadını doldurmuş bu tür içtihat ve görüşleri¹⁹ günümüzün ihtiyaçlarına ve şartlarına göre güncellemediğimizde İslam'ı kendi elimizle çağın dışına itmiş oluruz. İşte bu tür tavırlar da eleştiride aşırılığa sebep olmaktadır. Çünkü bu anlamsız taassup makul düşünen insanları bile eleştiride makul olmayan tavırlara zorlamaktadır. Kısacası aşırı, anlamsız, haksız ve makul olmayan her fikir ve görüş karşı cepheye aynı dozdaki bir eleştiri ve tepkiyi doğurmaktadır.

SONUÇ

Eleştiride aşırılık ve tahammülsüzlüğün önemli nedenleri tebliğimizde kapsamında üzerinde durduklarımızın tamamıdır. Ama önem sıralamasına tabi tuttuğumuzda en önemli nedenin metotsuzluk veya bir metodun asgari esasları üzerinde anlaşamamak olduğunu görürüz. Yani esas problemimiz metodolojidir. Bugün İslam dünyası ikinci büyük metodoloji krizini yaşamaktadır. Ortak bir metodolojide anlaşmadan ve o metodolojiyi anlayacak ve uygulayacak insanlar yetiştirmeden yapıcı bir eleştiri kültürü geliştiremeyiz. Sadece dindar ve samimi olmakla eleştiride aşırılığı ve tahammülsüzlüğü önleyemeyiz. Bunun en bariz örneği tarihte ehl-i hadisin, günümüzde de dini ilimlerle uğraşan kesimlerin sergilediği tavrıdır. İslami ilimlerin doğuş sürecinde ortaya çıkan metodoloji krizini aşmış bir ümmet, bugünkü krizi de aşmanın yolunu bulmak zorundadır. Aksi takdirde eleştiride aşırılık ve tahammülsüzlüğün üstesinden gelemeyiz. Metodoloji problemini çözmeden diğer nedenleri ortadan kaldırmaya çalışmak beyhude bir çabadır.

KAYNAKLAR

- Amidî, Seyfuddin Ali b. Ebî Ali. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l Kutubi'l-İlmiyye 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*, 8 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye ts.
- Dârimî, Abdullâh b. Abdurrahman. *Sunenu'd-Dârimî*. 2 Cilt: Neşatabad: y.y., 1984.
- Ebî Davûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen-i Ebî Davûd*. Kahire: Daru'l-Ğaddî'l-Cedid, 2015.
- Erman, Uğur. "Ehl-i hadis ve ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemikler...". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım-2017): 990-1010.

¹⁹ Burada söylediklerimizin tarihselcilik fikri ile bir alakası yoktur. Tarihselcilik, nassların hükümlerinin evrensel olmadığı ve her zamana hitap etmediği şeklinde İslam inancı açısından sorunlu bir kabule dayanmaktadır. Bizim burada ifade etmeye çalıştığımız husus, fıkıh literatürümüzde, "zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi inkâr olunamaz" şeklinde ifade edilmiş olan külli fıkıh ilkesine dayanmaktadır. Yani çok da yeni bir şey söylemiyoruz. Örneğin geçmişin imkânları esas alınarak yapılmış bazı içtihatlar var ki bugün ilmin gelişmesi ile yanlış apaçık ortaya çıkmıştır. Bunlarda ısrar etmenin bir anlamı yoktur. Müctehitlerin azami hamilelik süresi ve nesp tespiti ile ilgili bazı görüşleri buna örnek verilebilir.

Hasan, Ahmet. *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık 1999.

Hatib el-Bagdâdi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Tarihu Bağdad*. 8 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

Hudari Beg, Munammed. *Tarihu't-Teşri'l-İslami*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1987.

İbn Abdilberr. Ebû Ömer Yusuf el-Kurtûbi. *Câmiu Beyani'l 'İlm ve Fedlihi*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Kitabi's-Sikafiyye, 1997.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1985.

Malik b. Enes. *el-Muvatta'*. Thk. Said Muhammed el-Lahhâm. Beyrut: Daru İhyâi'l-Ulûm, 1990.

Pezdevî, Ebu'l-Hasan Fahreddin Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-Vusûl ila Ma'rifeti'l-Usûl*. 4 cilt. İstanbul: Dersaadet, h. 1308.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. b.y.: y.y., ts.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.

Zencâni, Şihabuddin Mahmud b. Ahmed. *Tahricu'l-Furû' ale'l-Usûl*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.

GÜNÜMÜZ FIKİH PROBLEMLERİNİN ÇÖZÜMÜNDE İCTİHÂD ŞARTLARININ YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bedri ASLAN*

GİRİŞ

Fakihlerin, “şer’î ameli hükümleri tafsilî delillerden çıkarabilmek için olanca gücünü ortaya koyması”¹ şeklinde tanımladıkları icthâd, fikhın gelişmesine ve ortaya çıkan yeni problemlerin çözülmesine katkı sağlayan önmeli bir yöntem olduğunda şüphe yoktur. Zira İslam fikhının statikleşmesini, donuklaşmasını ve gelişmelerin gerisinde kalmasını önleyen; zaman, durum ve ihtiyaçlar doğrultusunda fıkha esneklik kazandıran icthattır. Yine icthâd sayesinde nasların zaman ve mekân üstü bir anlayışla nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiğini öğreniriz.² Hicri dördüncü asrın ortalarına kadar icthâd fitri bir olay sayılmış ve problemlerin çözümünde başvurulan önemli bir kaynak olmuştur. Ayrıca gelişim ile değişimin beraberinde getirdiği sorunları halletmiş ve insanların ihtiyaçlarına da cevap vermiştir. Bunun neticesinde tarihte benzeri olmayan zengin bir fıkıh mirası meydana gelmiştir. Fakat daha sonra siyasi ve sosyal bazı nedenlerden dolayı icthâd müessesesi yanlış bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu da İslam âleminin parçalanması ve Müslümanlar arasındaki sevgi, saygı ve muhabbetin zayıflamasına sebep olmuştur. İslam âleminin içinde bulunduğu bu buhranları gören bazı âlimler ehil olmayan kişilerin icthâd yapıp Müslümanları birbirlerinden daha fazla uzaklaştıracak faaliyetlerin önüne geçmesi için icthâdın şartlarını ağırlaştırmışlardır. Daha sonra da icthâd kapısının kapatıldığını ve herkesin teşekkül etmiş belli bir mezhebe tabi olması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Ayrıca icthâd kapısının kapandığını ileri sürenler yalnızca mutlak icthâdı kastetmemiş, bilakis mukayyet icthâd kapısının da kapalı olduğunu iddia etmişlerdir. Başka bir ifadeyle mutlak müctehidlik dört mezhep imamıyla son bulmuş ve mezhep içindeki icthâd ise en-Nesefî (v. 710/1310) ile sona erdiğini dillendirmişlerdir.³

* Dr., Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, aslan-bedri@hotmail.com, ORCID ID: 0000000240296809

¹ Mehmet Erdoğan, “İctihâd”, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 226.

² Sahip Beroje, “Hz. Peygamber’in (s.a.) Sahabe İctihatları Karşısındaki Tavrı”, *İslami İlimler Dergisi*, 3/1 (Bahar 2008): 126.

³ Ebû Abdilaziz Kütbuddîn Ahmed b. Abdurrahim Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf*, (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1404), 84; İctihadın durmadığı belli bir dönemden sonra mahiyetinin değiştiğine dair bir iddia için bk. Bekir Karadağ, *Bedruddin Aynî’nin Fıkıhçılığı*, (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2016), 24

Hayat var oldukça bütün alanlarda değişimin olması kaçınılmazdır. Bununla birlikte zaman ve mekânın değişmesiyle insanların ihtiyaçları da değişmesi kabul edilen bir gerçektir. Yeni meselelerin (problemler) İslam hukukuna göre cevap bulması ictihâdla mümkündür. Dolayısıyla her zaman ve zeminde ictihâda ihtiyaç duyulmaktadır. Buna göre zaman ve mekân sınırı konulmadan ictihâd faaliyeti İslam'ın genel amaçları doğrultusunda yapılmalıdır.

Bilindiği gibi yaşadığımız sırada teknoloji ve ekonominin gelişmesiyle yeni meseleler ortaya çıkmıştır. Bunların çözülmesi için her alanda ictihad faaliyetine ihtiyaç duyulmaktadır. Bununla da İslam hukukunun her zamana ve mekâna uygun olduğu ve onun en önemli özelliklerinden olan esnekliği ve evrenselliği de anlaşılmış olur. Bununla birlikte ilim öğrenme metotların çoğalmasıyla, matbaa ve kâğıdın icat edilmesiyle birlikte ilmi öğrenmek ve kaynaklara ulaşmak da çok kolay olmuştur. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda ictihâda olan ihtiyaç ve ictihâdın olanakları eskiden daha fazla olduğu iddia edilebilir.⁴ Zira teknolojinin gelişmesiyle ve her konuda yazılan kitapların rahat bir şekilde elde edilme imkânlarının bulunması ictihâd şartlarının sağlanmasına kolaylık getirmektedir.⁵ Dolayısıyla ictihâdın yapılmasına engel olan şartlar ve mezhep taassubu gibi engelleri aşır ictihâd aktif bir şekilde kullanılmalıdır. Bu çalışmada günümüz fıkıh problemlerinin çözümünde önemli role sahip olan ictihâd şartlarının yeniden değerlendirilmesi ele alınacaktır. Fakat yeni problemlerin çözümündeki ictihâdın rolü ve şartlarına geçmeden önce konuyla ilgili mutlak ve mutlak olmayan müctehitlerden bahsetmek konuyu aydınlatmak açısından önem arz etmektedir.

I. İctihâd

A. Mutlak Müctehid

Mutlak müctehid, ictihâd yapabilme melekesine sahip kişidir. Başka bir tabirle kimseyi taklit etmeden tafsili delillerden şer'i ameli hükümleri istinbat edebilen kişidir.⁶ Usul literatüründe bunun yerine fakih kelimesi kullanılmaktadır. Binaen aleyh istinbat gücüne sahip olmayıp şer'i hükümleri ezbere bilen veya bu hükümleri başka âlimlerden öğrenen kişiye mutlak müctehid denilmez.⁷ Ayrıca mutlak müctehidin kendine has usûli ilkeleri, kâideleri ve kuralları bulunması da gerekir. Buna göre başka bir âlimin usûlünü kullanan kişiye mutlak müctehid denilemez. Dolayısıyla mutlak müctehidin hem kendine has bir usul metodu olması hem de bu

⁴ Muhammed Said b. Abdurrahman el-Bânî, *'Umdetü't-Tahkik fi't-Taklidi ve't-Telfik*, (Dımaşk: Dârü'l-Kâdirî, 1977), 353.

⁵ Muhammed b. İsmail Emîr es-Sen'ânî, *İrşâdu'n-Nukkâd ila Teysîri'l-İctihâd*, (b.y. ed-Dârü's-Selefiyye, 1985), 103.

⁶ Abdulmümin b. Abdulhakk el-Bagdâdî (v. 739/1339), *Teysîru'l-Vusûl ila Kavâidi'l-Usûl*, (y.b.: Dârü'l-Fadile, 2001), 1, 709.

⁷ Abdulkerim Zeydân, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkıh*, (b.y.: Müessesetu Kurtuba, ts.), 402.

usûle dayanarak şer'î ameli hükümleri istinbat edebilme melekesine sahip olması gerekir.⁸

B. Mutlak Olmayan Müctehid

Mutlak olmayan müctehid veya mukayyed müctehid, mutlak müctehidin mertebesine ulaşmayan ve tafsili delillerden şer'î ameli hükümleri istinbat etmesi için kendine has bir usûlü olmayan kişidir. Başka bir ifadeyle mensup olduğu imamın başvurduğu nasları ve kaidelerini kullanarak meseleleri tahrir edebilen kişidir.⁹ Bunun dört durumu bulunmaktadır: Birincisi, delil ve hükümlerde imamını taklit etmeyip ictihâd ve fetvada onun yolunu ve metodunu kullanmaktadır. İkincisi, imamın mezhebinde müctehid olup usûl ve kaidelerini kullanmaktadır. Üçüncüsü, mezhep imamının mertebesine ulaşmamıştır. Fakat meseleler konusunda bilgi sahibidir, imamın delillerini bilir ve tercih yapabilecek seviyededir. Dördüncüsü ise, imamın mezhebini iyi bilir ve mezhepteki görüşleri doğru bir şekilde nakledebilen kişidir.¹⁰ Hanefî mezhebine müntesip, Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, Mâlikî mezhebine müntesip Abdurrahman b. el-Kâsım ve Esed İbnu'l-Furât, Şâfiî mezhebine müntesip Yusuf b. Yahya el-Buveytî ve İsmail b. Yahya el-Müzenî ve Hanbelî mezhebine müntesip Ebû Bekr el-Esrem mukayyed müctehid sayılmaktadırlar.¹¹ Buna karşın bu fakihleri mutlak müctehid olarak gören âlimler de bulunmaktadır.¹²

II. İctihâdın Şartları ve Ehliyeti

Resûlullah ve sahabe döneminde ictihâd yapabilme şartları veya ictihâda ehil olan kişilerin özellikleri açıklanmamıştır.¹³ Hatta tabiîn devrinde de ictihâda herhangi bir sınır çizilmemiş, âlimler özgürce ictihâd etmişlerdir. İslam hukuk tarihi incelendiğinde ictihâdın tarifini ilk yapan ve ictihâd yapabilme şartlarını açıklayan İmam Şâfiî olduğu görülecektir. İmam Şâfiî ictihâdın şartları olarak Kitap, sünnet, icma, kıyas ve Arapça bilmeyi saymaktadır.¹⁴ Fakat İmam Şâfiî de bunların sınırlarını belirtmemektedir. Buna göre İmam Şâfiî'nin belirttiği şartları yerine getiren kişi ictihâd yapabilir. Bildiğiniz gibi Arapça dilinin bütün inceliklerini dâhil dahi bilmemektedir. Yine Kitab'ı bilme şartı, Kur'ân-ı Kerîm'in kapsadığı bütün meseleleri veya onunla ilgili her şeyi bilmek manasında değildir. Fakat bir fakih için Arap-

⁸ Zuhaylî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslamî*, I: 1079.

⁹ Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Karâfi, *Envâru'l-Burûk fi Envâi'l-Furûk*, (b.y.: Âlemu'l-Kutub, ts.), 2: 122; Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ali İbnu'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, thk. Muhammed ez-Zuhayli ve Nezîh Hammad, (b.y.: Mektebetu'l-Ubeykân, 1997), 4: 467.

¹⁰ İbnu'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, 4: 470; Arif İzzuddîn Hasûne, *Teysiru'l-İctihâd fi Haza'l-Asr ve Dava Seddi Babilî, Dirâsâtu Ulûmi's-Şer'iati ve'l-Kânûn*, 36/1, (2009), 317.

¹¹ Abdulaziz el-Gayyat, *Şurûtu'l-İctihâd*, (Beyrut: Dârü's-Selâm, 1986), 38.

¹² Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkıh*, (b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 390.

¹³ Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihâd*, (İstanbul: Ensar Yayın Evi, 2015), 173.

¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir, (Mısır: Mektebetu'l-Halebi, 1940), 503, Bkz. Karaman, *İslam Hukukunda İctihâd*, 173.

ça'nın lafızları ve delalet yollarını bilmesi yeterlidir. Yine bir fakihın Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetin fıkıhla ilgili kapsadıkları meseleleri bilmek yeterlidir. Kimi fakihler bu şartı Kur'ân-ı Kerîm'deki fıkıhla ilgili beş yüz civarı ayetleri bilmekle açıklar.¹⁵ Buna göre bir fakihın Kur'ân-ı Kerîm'deki fizik ve tabiatla ilgili her şeyi bilmesi gerekmez. Dolayısıyla bir fakihın ictihâd yapabilmesi için yeteri kadar Arapça ve fikhî meselelerle ilgili ayet ve hadisi bilmesi yeterli olacaktır.

İmam Şâfiî'den sonra gelen fakihler ictihâdın yapılması için birbirlerinden farklı birçok şart tespit etmişlerdir. Genellikle aşağıdaki şartlar üzerinde ittifak bulunmaktadır.

1. Arapçayı bilmesi: Bununla Arapların kullandıkları ifadeler, kelimelerin manasını, ifade üsluplarını, sarfı, nahivi ve belagati iyi bir şekilde anlar ve hükümlerin istinbatında bunları kullanır.

2. Kitab'ı bilmesi: İctihad yapabilmesi için müctehidin Kitab'ı iyi bir şekilde bilmesi gerekir. Zira aslı delillerin ilki ve bütün delillerin temeli olan Kitab'ı bilmeyen bir kişinin ictihâd yapması mümkün değildir.

3. Sünneti bilmesi: Aslı delillerin ikincisi olan sünneti, sünnetle ilgili sahih ve zayıf hadisler ile râvilerin durumlarını da iyi bilmelidir.

4. Fıkıh usûlünü bilmesi: Fıkıh usûlü ictihâdın temel rükünleri arasındadır. Zira bununla müctehid şer'î delilleri ve hükümlerin istinbat yollarını bilir. Dolayısıyla usûl metodu olmadan ictihâdın yapılması mümkün değildir.¹⁶

Bunların dışında bazı kaynaklarda beş, bazılarında altı, bazılarında ise yedi, bazılarında ise on üç şart zikredilmektedir.¹⁷

Yukarıda da dile getirildiği gibi İmam Şâfiî'nin ictihâd için tespit ettiği Kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve Arapça dil bilgisinin şart olduğu hususunda fakihlerin çoğu hem fikirdir. Fakat bunlara ilaveten farklı şartları öne sürenler de olmuştur. Örneğin İmam Ahmed'e fakih kimdir sorusuna karşın dört yüz bin hadis bilen fakihtir diye cevap vermiştir.¹⁸ Buna göre dört yüz bin hadisi bilmeyen kişi ictihâd yapamaz.

¹⁵ Halid, Hüseyin el-Halid, *el-İctihâdu'l-Cemâi fi'l-Fikhî'l-İslâmî*, (Dubai: Merkezi Cuma'l-Mâcid li's-Sekâfeti ve't-Turâs, 2009), 32.

¹⁶ Zeydân, *el-Vecîz*, 405.

¹⁷ Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkarim İbn Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekîl, (Kahire: Muessesetü'l-Halebi ve Şurekâuhu, 1968), 2: 6; Zeydân, *el-Vecîz*, 405; Halid, *el-İctihâdu'l-Cemâi*, 44; Nâdiye Şerif el-Ömerî, *el-İctihâd fi'l-İslâm*, (Beirut: Muessesetü'r-Risâle, 1984), 113.

¹⁸ Nâdiye, *el-İctihâd fi'l-İslâm*, 74; Karaman, *İslam Hukukunda İctihâd*, 173.

Şâfiîlerden el-Hatîbu'l-Bağdadî (v. 463/1070) müctehid ile ilgili bahsedilen şartlara ilaveten fert ve toplumun psikolojisini, dinler tarihi ve sosyolojiyi de bilmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁹

Bununla birlikte ictihâdın şartlarını hafifletenler de bulunmaktadır. Örneğin Gazzâlî ictihâd yapabilmek için iki şart tespit etmiştir. Birincisi, şeriatın temel kaynakları olan Kitap, sünnet, icma ve kıyastır. İkincisi ise adalete zarar veren günahlardan uzak durmasıdır. Gazzâlî Kitab'ın bütünü değil ahkâmla ilgili beş yüz civarı âyeti bilmeyi yeterli görmektedir. Yine sünnetle ilgili ahkâm hadisleri bilmeyi yeterli görür. Kitap ve sünneti ezberlemeyi de şart koşmamaktadır. Kitap ve sünnetin anlaşılması için ise yüce Allah'ın hitabını anlayabilecek kadar Arapça bilmeyi şart koşmaktadır.²⁰

Şâtîbî ise, müctehid şer'in makasidini bilmesi ve istinbat gücüne sahip olması gerektiğini ileri sürmesine karşın ictihâd şartlarının sınırı hakkında bilgi vermemiştir.²¹ Bu da onun şartlar hakkında hafifletme tarafı olduğunu göstermektedir. Gazzâlî ve Şâtîbî'nin ictihâda ilgili tespit ettikleri şartların sağlanması yaşadığımız sırada hiç de zor değildir.

Klasik dönemlerde olduğu gibi yaşadığımız sırada da ictihâd şartlarının sağlanmasını zorlaştıranlar ile hafifletenler de olmuştur. Örneğin Zekiyüddin Şabân "Usûlü'l-fıkıh" adlı kitabında ictihâdın şartlarını şöyle açıklamaktadır: Müctehid Kur'an-ı Kerim-i, Hz. Peygamber'in sünnetini, Kitap ve sünnetin nâsîh ve mensûhunu, fıkıh usulünü, İslam hukukunun ana gayelerini bilmesi ve Arap diline tam vakıf olmak şarttır.²² Şabân, hem ictihâd şartlarını ağırlaştırmış hem de mutlak ictihâda ihtiyaç olmadığını ifade etmiş gibi görünmektedir.

Şevkânî de ictihâd yapabilmeyi Kitap, sünnet, Arapça dili, usûlü'l-fıkıh ve nâsîh ile mensûhu bilmeyi şart koşmaktadır. Fakat Şevkânî de Gazzâlî gibi Kur'an-ı Kerim ve sünnetin bütün konularını değil ahkâmla ilgili nasları bilmeyi ve bunları anlayabilecek kadar Arapçayı da şart koşmuştur.²³ Burada Şevkânî'nin ictihâd yapabilme şartlarını hafiflettiğini görmekteyiz.

¹⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatib el-Bağdadî (463/1071), *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, thk. Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Garazî, (es-Suudiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421), 2: 334.

²⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *el-Mustesfâ*, thk. Muhammed Abdusselam Abdu's-Şâfi, (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1: 342-343.

²¹ Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, (Memelketu'Arabıyyeti's-Suudiyye: Dâru İbn Affân, 1997), 5: 42; Bkz. Nâdiye Şerif el-Ömeri, *el-İctihâdu fi'l-İslâm*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984), 50-51.

²² Zekiyüddin Şabân, *İslamHukukun Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Türkiye diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 564-569.

²³ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, thk. eş-Şeyh Ahmed İzzo İnâye, (Dımaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 2: 206-610.

Ayrıca Mustafa ez-Zuhayli "el-Veciz" adlı kitabında muçtehid tabakalarını ve ictihâd şartlarını zikrettikten sonra bunları günümüzdeki âlimlerle karşılaştırmaktadır. Zuhayli müctehidler dört kısma ayırmaktadır. Birincisi müstakil olmayan mutlak müctehid. İkincisi mukayyed müctehid. Üçüncüsü mezhepte müctehid. Dördüncüsü ise imamın fetvalarını ve furuunu bilen müctehid. İmam hatip liselelerinden mezun olan kişiler mezhep imamın görüşlerini nakletmek suretiyle fetva veren dördüncü kısmı temsil etmektedir. İlahiyatlardan mezun olanlar mezhepte olan müctehidler temsil etmektedir. Yüksek lisansı alanlar mukayyed müctehidler temsil etmektedir. Doktora ve diğer ihtisas alanlarından mezun olanlar ise müstakil olmayan müctehidler temsil etmektedir.²⁴ Her ne kadar Zuhayli'nin görüşüne katılmasak da onun tespitleri ictihad yapmanın zor olmadığına bir ifadesidir.

Kâfi Dönmez de ictihâd ilahi iradeyi ortaya koyan naslar ve bu nasları açıklayabilen aklı istidlâl olarak tanımlamaktadır. Buna göre nasları bilen ve yeteri kadar aklı istidlâl gücüne sahip olan bir kimse ictihâd yapabilir.²⁵ Başka bir ifadeyle bütün meseleleri bir bütün halinde değerlendirmek ve yeni bir mezhebi inşa etmek için ictihâd bu kadar kolay olmasa da tek tek meseleleri veya birkaç meselelerin çözümü için ictihâdın zor olmadığı söylenebilir. Kimi âlimlerin ictihâdın şartlarını Kitap ile sünneti ve onları anlama yollarını bilmesi olarak açıklaması da bunu desteklemektedir.²⁶ Bu şartları tespit eden fakihler buldukları günün şartlarını, fakihlerin ilim seviyelerini ve geçmiş dönemlerdeki fakihlerin bilgilerini dikkate aldıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yaşadığımız sırada da günün ihtiyaçlarını ve fakihlerin ilim seviyeleri dikkate alınarak ictihâdın şartları tekrar revize edilebilir. Bütün bunları ele aldığımızda ictihâd Hz. Peygamber döneminden itibaren yapılmaya başlandığı, süreç içerisinde şartları belirlendiği ve daha sonraki dönemlerde ise esnetilmeye gittiği anlaşılmaktadır. Bu durum ictihâd için öne sürülen şartların da ictihada dayalı olduğunu göstermektedir. Bizler de günümüz teknoloji ve bilgileri çerçevesinde şartlarda esnemeye gidebiliriz.

Bizim burada üzerinde durmak istediğimiz yeni mezheplerin ihdas edilmesi değildir. Bilakis hiçbir âlimin değinmediği meseleler ve ortaya çıkan yeni problemlerin çözülmesi için ictihâdın şartlarının hafifletilmesidir. Her ne kadar ictihâd şartlarını ağırlaştıranlar yeni meselelerin mevcut mezheplerin görüşleri doğrultusunda veya imamların görüşlerini tahrîc yapmak suretiyle çözülmesi mümkün olduğunu söyleseler de ortaya çıkan yeni problemlerin bir kısmı mevcut mezheplerin görüşleri veya tahrîc yoluyla çözülmesi zor olduğu görünmektedir.

²⁴ Muhammed Mustafa ez-Zuhayli, *el-Veciz fi Usûli'l-Fikhi'l-İslamî*, (Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 2006), 2: 297-299.

²⁵ İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkah Usûlü İncelemeleri*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 178.

²⁶ Nasr Mahmud el-Kernez, *el-İctihâdu'l-Cemâi ve Tatbikâtuhu'l-Muâsira*, (yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazze Üniversitesi, 2008), 16.

III. Yeni Problemlerin Çözümünde İctihâdın Rolü

İslam hukukunun kuruluşundan bu yana ortaya çıkan yeni problemlerin çözümünde hep ictihâda başvurulmuştur. Her ne kadar bazı dönemlerde ictihâdın şartları ağırlaştırılmışsa da ictihâdın meselelerin çözümündeki rolü hiç azalmamıştır. Hatta ictihâd kapısının kapandığı kabul edilen dördüncü asırda da ictihâda başvurulduğu görülmektedir. Dolayısıyla yaşadığımız asırda da ortaya çıkan yeni meselelerin çözümünde de ictihâda başvurmak gerekir. Bilindiği gibi İslam dini son din ve evrensel olduğu gibi İslam hukuku da son hukuktur ve evrenseldir. Bu da İslam hukukunun her zaman ve mekâna uyumlu olması ile problemleri çözebilecek nitelikte olması gerekir. Zira bütün meselelerin cevabı naslarla bulmak mümkün değildir. Çünkü naslar sınırlı meseleler ise sınırsızdır. Ayrıca bütün meselelerin çözümünü mezheplerin fikhî görüşlerinde de bulmak mümkün değildir. Buna göre ortaya çıkan yeni meseleler İslam hukukunun temel ilkeleri doğrultusunda kıyas, istihsân, istislâh ve diğer delillere başvurmak suretiyle ictihâdla çözülmesi gerekir.

Günümüzde aile, borçlar, ceza ve uluslararası gibi çeşitli alanlarla ilgili birçok genel problem tartışılmaktadır. Bunlarla birlikte evliliğin sadece resmi kurumlarda kısılanması, boşama hakkının mahkemelere verilmesi veya eşler arasında eşit olarak bölünmesi, enflasyon farkının faiz sayılıp sayılmaması, vade farkı, borsada hisse senetlerin satışı gibi ekonomik problemler; gen nakli, tüp bebek, haram şeylerle tedavi, estetik ameliyatlara gibi sağlık problemleri de tartışılmaktadır.²⁷ Bu gibi bütün problemlerin çözümünü klasik fikhî kitaplarında bulmak mümkün olmadığı için bunların ictihâdla çözülmesi gerekir. Eğer ictihâd yapabilmek şartlarının ağırlaştırılırsa bu gibi problemlerin çözümü mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla ictihâd şartlarının hafifletilmesi hayati önem arz etmektedir.

Günümüzde ictihâdın bütün kısımlarından yararlanılmalıdır. Bu ictihâd ister daha önceki âlimlerin görüşleri arasında tercih etmek suretiyle (intikaî ictihâd) çağımızda ortaya çıkan yeni problemlere uygulanması olsun ister hakkında her hangi bir görüş bulunmayan yeni problemleri çözmek için müstakil bir ictihâd (inşâî ictihâd) olsun ikisinden de yararlanılmalıdır.²⁸ Dolayısıyla İslam hukukunda benzeri olmayan ve İslam hukuk mirasında hakkında bir çözümlene örneği de olmayan yeni meseleleri yeni bir ictihâdla çözmek gerekmektedir. Bu bağlamda çağımızda meydana gelen yeni meseleleri çözmek için ictihâdın şartları tekrar gözden geçirilmelidir. İlk dönemlerde âlimlerin seviyesi ve günün şartları dikkate alınarak belirlenen ictihâd şartları günümüzde de dikkate alındığında birçok yeni problemlerin çözümsüz kalmasına sebep olabilir. Bu da İslam hukukunun son hukuk, evrensel olması ve her çağa uygun olduğu iddiasıyla çelişmektedir. Hatta bir-

²⁷ Hamdi Döndüren, Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslami hükümler Değişir Mi?, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 7, (1998), 105.

²⁸ Abdulaziz b. Osman el-Tuveycirî, *el-İctihad ve't-Tahâsîl fi'l-İslâm* (İsisku: Menşurâtu'l-Münezzemeti'l-İslamiyye, 2007), 17-18

çok âlimin her çağda ictihâdın yapılması farz-ı kifâyedir²⁹ demeleri de ictihâd şartlarını tekrar gözden geçirilmesini gerektirir. Zira ilk dönemlerde tespit edilen şartlara göre ictihâdın yapılması zordur. Bu da hem birçok meselenin çözümsüz kalmasına hem de farzı kifâye olan bir işlemin terk edilmesine sebep olur.

Bir an düşünüp şöyle bir soru soralım: Ortaya çıkan problemler imamın mezhepteki görüşleri veya onun belirlediği usûl ilkeleriyle çözülmese ne olur? Bu mesele nasıl çözülür? Eğer ictihâd şartları esnetilirse bunların çözümü çok kolay olur. Şöyle ki: Müctehidler kendi mezhebinde cevap bulamadıkları zaman diğer mezheplerin görüşleri çerçevesinde hatta mezhebi ortadan kalkmış fakihlerin görüşleri ile çözmesi mümkündür. Ya da mezhep imamlarının bulamadıkları bir hadisi bulduğu zaman hadise göre meseleyi çözebilir. Bu konuyla ilgili Şâfilerden İbn Salâh şunları söylemektedir: Şâfi mezhebine müntesip kişi kendi mezhebine muhalif bir hadisi bulduğunda eğer mutlak veya mezhepte ictihâd dercesine ulaşmışsa hadisle amel eder. Eğer ictihâd şartlarını taşıyorsa kendi mezhebini terk edip bu hadisle amel eden diğer müstakil mezhepleri taklit etmek suretiyle amel etmesi gerekir.³⁰ Dolayısıyla çağımızda ortaya çıkan problemlerin çözümünde İslam hukukunun temel ilkeleri ve maslahat çerçevesinde bütün yollar denenmeli ve hiçbir mesele çözümsüz bırakılmamalıdır.

Ayrıca yeni problemlerin çözümediği takdirde İslam hukukunun her asra uygun olduğu olan kanaati darbe alır ve onun yerine medeni kanunların uygulamasına kimse karşı çıkmaz. Hatta son dönemde İslam hukukunun kendini yenilememesi ve çağın sorunlarına çözüm bulmamasından dolayı birçok Müslüman ülke batıdan medeni kanunları ithal ettiği iddia edilmektedir.³¹ Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda hiçbir delile dayanılmadan günün şartlarına göre belirlenen ictihâdın şartları tekrar gözden geçirilmeli ve yaşadığımız asrın problemleri çözebilecek bir ictihada ortam hazırlanmalıdır.

Konu başlığında değinildiği gibi ilk dönemlerde ictihâdın bir faaliyet olduğu ve buna başvurmanın hiçbir sınırının çizilmediği bilinen bir durumdur. Daha sonraki dönemlerde fıkıh usulünün temel kavramları tespit edilmeye başlandığında her ne kadar ictihâdın bazı şartları belirlenmişse de³² bu şartların sınırı tam belirlenmemiştir. Hicri dördüncü asırdan sonra ise ictihâd kapısının kapatıldığı iddiasında bulunulduktan sonra bahsedilen şartların sınırı çizilmeye başlandı ve daha önce

²⁹ Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr, *Makâsîdu's-Şeriatil-İslamiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lubnâni, 2011), 246; Tuveycîri, *el-İctihâd ve't-Tahtis fi'l-İslam*, 22-23; Karaman, *İslam Hukukunda İctihâd*, 186.

³⁰ Osman b. abdurrahman b. Osman Ebû 'Amr eş-Şehrezûri, *Edebu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, (Beyrut: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1407), 1: 58.

³¹ Abbas Hüsni Muhammed, *el-Fıkhul-İslami Âfâkuhu ve Tatavvuruhu*, (b.y.: Da'vetu'l-Hakk, 1414), 44.

³² Şâfiî, *er-Risâle*, 503, Karaman, *İslam Hukukunda İctihâd*, 173.

belirlenen şartlara ilaveten bazı şartlar daha eklendi.³³ Bu şekilde ictihâd yapmak zorlaştırıldı ve yapılmasına engel olundu. Kanaatimizce ictihâd için öne sürülen şartlarla ilgili herhangi bir nas bulunmamaktadır. Bunların belirlenmesi ve bu şartların sınırlarının çizilmesi da ictihâda dayanmaktadır. Dolayısıyla ictihâdın şartları, bu şartlarının sınırı ictihâda dayandığı gibi yaşadığımız asırda da bu konuda yeni bir ictihâd yapılarak ictihâd şartlarının tekrar değerlendirilmesi gerekmektedir.

SONUÇ

İslam hukukuna esneklik katan ve ortaya çıkan yeni problemleri çözmek için en çok başvurulanlardan biri ictihâddir. Saadet devrinden itibaren hicri dördüncü asrın ortalarına kadar sınırsız bir şekilde başvuru olan ictihâd siyasi ve mezhepsel taassuptan dolayı bu asırdan sonra sınırlandırılmıştır. Hatta bazı dönemlerde şartların ağırlaştırılmasıyla ictihâdın yapılmasına engel olunmuştur. Bununla birlikte her dönemde ictihâdın sınırlandırılmasına karşı çıkanlar da olmuştur. Araştırmada elde edilen bulgulara göre ictihâd şartlarının ağırlaştırılması meseleleri herhangi bir nassa dayanmadığı, bu konuyu istismar edebilecek kişilere engel olmak amacıyla alınan bir karar olduğu neticesine varılmıştır. Buna göre yaşadığımız asırda ortaya çıkan problemlerin çözümünde asr-ı saadet ve müctehidler döneminde olduğu gibi ictihâda sınırsız bir şekilde başvurulmasına herhangi bir engel yoktur.

KAYNAKLAR

- Abbas, Hüsnî Muhammed. el-Fıkhul-İslâmî Âfâkuhu ve Tatavvuru. b.y.: Da'vetu'l-Hakk, 1414.
- Abdalmümin, b. Abdulhakk el-Bağdâdî (v. 739/1339). *Teysîru'l-Vusûl ila Kavâidi'l-Usûl*. y.b.: Dârü'l-Fadîle, 2001.
- Bânî, Muhammed Said b. Abdurrahman. *Umdetü't-Tahkîk fi't-Taklîdi ve't-Telfîk*. Dımaşk: Dârü'l-Kâdirî, 1977.
- Beroje, Sahip. "Hz. Peygamber'in (s.a.) Sahabe İctihadları Karşısındaki Tavn". *İslami İlimler Dergisi*, 3/1 (Bahar 2008).
- Ebü Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-Fıkh*, b.y.: Dârü'l-Fıkri'l-'Arabi, ts..
- Döndüren, Hamdi. Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslami hükümler Değişir Mi?, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 7 (1998).
- Dihlevî, Ebü Abdilaziz Kütbu'ddîn Ahmed b. Abdurrahim Şah Veliyullah (v. 1176/1762), *el-İnsâf*, Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1404.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkh Usûlü İncelemeleri*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Erdoğan, Mehmet. "İctihâd" *Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Halid, Hüseyin el-Halid. *el-İctihâdu'l-Cemâi fi'l-Fıkhil-İslâmî*. Dubai: Merkezu Cuma'l-Mâcid li's-Sekâfeti ve't-Turâs, 2009.
- Hatib, Ebü Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî (463/1071). *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*. thk. Ebü Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Garazî. es-Suudiyye: Dârü İbni'l-Cevzî, 1421.

³³ Hatib, el-Fakih ve'l-Mütefakkih, 2: 334.

- Hasûne, Arif İzzuddîn. *Teysirü'l-İctihâd fî Haza'l-Asr ve Da'va Seddi Babihî. Dirâsâtu Ulûmi's-Şer'iati ve'l-Kânûn*, 36/1 (2009).
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdâdî. *el-Fakîh ve'l-Mütefekkih*, thk. Ebu Abdullah adil b. Yusuf el-Garrâzî. es-Suudiyye: Dârü İbnî'l-Cevzî, 1421.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111). *el-Mustesfâ, el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. thk. Muhammed Abdusselam Abdu's-Şâfi, b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Gayyat, Abdulazîz. *Şurûtu'l-İctihâd*. Beyrut: Dârü's-Selâm, 1986.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Makâsîdu's-Şer'iati'l-İslamiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Lubnânî, 2011.
- İbnü'n-Neccâr, Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ali (v. 972/1564). *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî ve Nezîh Hammad, b.y.: Mektebetü'l-Ubeykân, 1997.
- İbn Salâh, Osman b. Abdurrahman b. Osman Ebû 'Amr eş-Şehrezürî. *Edebu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. Beyrut: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 1407.
- Karadağ, Bekir. *Bedruddîn Aynî'nin Fıkahçılığî*. Diyarbakır: Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman (v. 684/1285). *Envâru'l-Burûk fî Envâi'l-Furûk*. b.y.: Âlemü'l-Kutub, ts..
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukukunda İctihâd*. İstanbul: Ensar Yayın Evi, 2015.
- Kernez, Nasr Mahmud. *el-İctihâdu'l-Cemâi ve Tatbikâtuhu'l-Muâsira*. Gazze: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazze Üniversitesi, 2008.
- Nâdiye, Şerif el-Ömerî. *el-İctihâd fî'l-İslâm*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Sen'ânî, Muhammed b. İsmail Emîr (v. 1182/1768). *İrşâdu'n-Nukkâd ila Teysirî'l-İctihâd*. b.y.: ed-Dârü's-Selefiyye, 1985.
- Şabân, Zekiyüddîn. *İslam Hukukun Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris (v. 204/820). *er-Risâle*. thk. Ahmed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şâtîbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed (v. 790/1388). *el-Muvâfakât*. el-Memleketü'Arabiyyeti's-Suudiyye: Dârü İbn Affân, 1997.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed AbdulKerîm İbn Ebi Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekîl. Kahire: Muessesetü'l-Halebî ve Şurekâuhu, 1968.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v. 1250/1834). *İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*. thk. Eş-Şeyh Ahmed İzzo İnâye. Dımaşk: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1999.
- Tuveycirî, Abdulaziz b. Osman. *el-İctihâd ve't-Tahdîs fî'l-İslâm*. İskiku: Menşurâtu'l-Münezzemeti'l-İslamiyye, 2007.
- Zeydân, AbdulKerîm. *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkah*. b.y.: Muessesetu Kurtuba, ts..
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslami*. Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 2006.

KUR'AN'DA YAPICI ELEŞTİRİ

Ahmet ÖZ*

GİRİŞ

Eleştiri, bir insanı, bir eseri, bir konuyu doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla incelemek, tenkit etmek şeklinde tanımlanmaktadır.¹ Arap dili ve edebiyatında eleştiri karşılığında daha çok nakd ve tenâkkud kelimeleri kullanılır.² Türkçede eleştiri ve tenkit kelimeleri eş anlamlı olarak birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. “Tenkit” Arapça “نقد” kökünden türemiş mastar kalıbında bir kelimedir. Lügatte, gümüş paraları sahte olanlarından ayırmak ve bir şeyin eksliğini, kusurlarını sayıp dökmek, ayıplamak, tartışmak gibi anlamlara gelmektedir.³

İyi bir insan olmak için ahlaki ve dini eğitimini tamamlamak ve bunların gereklerini davranış olarak ortaya koymak gerekmektedir. Ahlaki eğitimin en temel unsurlarından birisi de eleştiridir. Eleştiride hedef, insanı doğrulara yöneltip yanlışlardan uzaklaştırmak olmalıdır. Nitekim Kur'an-ı Kerim yirmi üç yılda cahiliye toplumunu eğiterek örnek bir nesil ortaya koymuştur. “Asr-ı saadet” diye nitelendirilen bu toplumun eğitim sürecinde en önemli unsur Kur'an'ın ortaya koyduğu terbiye metodudur. Kur'an örnek bir elçinin eğitimiyle güzel bir nesil inşa etmiştir. Kur'an'ın eğitim metodunun en önemli özelliklerinden birisi de yanlışları düzeltmede ve doğru olana yöneltmede yapıcı eleştiri yöntemini kullanmasıdır.

Kur'an, sebepsiz eleştiri yapmadığı gibi hiç kimseyi eleştiri dairesinin dışında da tutmamıştır. Yanlış hareket, kim tarafından yapılırsa yapılsın, aidiyeti ve inancı ne olursa olsun, Kur'an tarafından mutlaka uyarılmış veya eleştirilmiş yahut da yadırganıp kınanmıştır. Nitekim Kur'an'ın ilk nesli olan sahabe, Hz. Peygamber'in örneğinde böyle bir eğitimden geçirilmiştir. Hatta bizzat Hz. Peygamber, yapmış olduğu bazı davranışlar⁴ veya almış olduğu kararlar⁵ sebebiyle Allah Teâlâ tarafından eleştirilmiş ve ikaz edilerek nasıl hareket etmesi gerektiği kendisine bildirilmiştir. Bu durumdan, ne Hz. Peygamber'in ne de ashabının rahatsız olduğuna dair bir bilgiye rastlanılmamıştır. Bir insanı iyi ya da kötü taraflarını ortaya koyarak onu

* Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, ahmetoz3@yahoo.com, ORCID orcid.org/0000-0001-6924-5856

¹ İsmail Parlatır vd., *TDK Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), I:700.

² Rahmi Er, “*Tenkit*” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011),40: 458.

³ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab* (Kahire: Daru'l Maarif, ts),6: 4517-4518.

⁴ Enfal 8:67-69; Tevbe 9:84.

⁵ Tahrim 66:1-3.

uyarmak, aslında ona yapılabilecek en büyük iyiliklerden biridir. Zira yapılan hataları düzelterek birinin bulunması kişi için büyük bir nimettir. İnsanların birbirlerine daha yararlı olabilmeleri, daha iyi hizmet edebilmeleri ve hizmet alabilmeleri için eleştirilere tahammül göstermeleri ve eleştirel düşünebilmeleri gerekir.⁶ Eleştirilen kişinin de yapılan eleştirilere karşı tahammül etmesi gerekmektedir.

“Kur'an'da Eleştiri” denildiğinde çoğunlukla Kur'an'da yapılan yergiler ve kınamalar kastedilmektedir. Zira eleştiri kelimesinin sözlük anlamlarından birisi de yergi ve kınamadır. Kur'an, genel manada bütün diyaloglar için yumuşak, yapıcı ve hikmete uygun bir üslup önermiştir. Bu bağlamda Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et.*”⁷ Bu ayette önerilen üslup eleştiri için de tavsiye edilmiştir.⁸ Firavun gibi ilahlık iddia edecek kadar ileri giden, tahtını elinden alacağını düşündüğü için bebekleri katliamdan geçirecek kadar zalim birisine tebliğ için gönderilen Hz. Musa ve Hz. Harun'a, Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “*Ona yumuşak söz söyleyin. Olur ki aklını başına alır yahut hiç değilse biraz çekinir.*”⁹ Görüldüğü üzere zalim bir insana karşı dahi ayette yumuşak üslup önerisi yapılmıştır. Zira yumuşak üslup ile yapılan diyalog daha etkilidir.

Kur'an'ın eleştiri üslubunda en çok dikkat çeken hususlardan birisi, eleştiriye yıkıcı değil de yapıcı amaçla gerçekleştirmesidir. Nitekim muhatabı daha doğru ve güzel olana yöneltmek, yanlış ve hatalı olandan alıkoymak bu eleştirilerin temel noktasını oluşturmaktadır. Bununla beraber, bir kişinin eleştirilmesi, onun değerini düşürmediği gibi onun daha güzel bir noktaya ulaşmasını amaçlamalıdır. Bu bakımdan eleştirilen kişi de bu eleştiriden rahatsız olmamalıdır. Zira Hz. Peygamber'in Abdullah İbn Ümmi Mektum'a davrandığı gibi, eleştiriye ve de eleştiren kişilere hoşgörülü ile yaklaşmalıdır. Eleştirilen kişi hangi konumda ve kim olursa olsun eleştirildiği hususlar üzerinde düşünmeli ve kendisine gösterilen doğru yolu takip etmelidir.¹⁰

Eleştiride üslup çok önemlidir. Zira anlatılmak istenilen bir konu, eğer güzel bir üslupla anlatılırsa, karşıdaki muhatabı olumlu yönde etkiler ve hedeflenen sonuç elde edilir. Eğer suçlayıcı ve kırıcı bir üslup kullanılırsa, eleştiride hedeflenen sonuçlara ulaşmak yerine, muhatabın yanı sıra daha da ileri gitmesine vesile olabilir. Eleştirilecek kişinin karakterini ve içinde bulunduğu durumu dikkate alarak yapılan eleştirilerin, muhataba etki etme oranı daha yüksektir. Bu yüzden Allah'ın Kur'an'da yaptığı eleştiriler, muhatabın durumuna uygun tarzda olmuştur. Örne-

⁶ Ahmet Abay, “Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi” *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018):4.

⁷ Nahl 16: 125.

⁸ Abdülkerim Bingöl, *Kur'an'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatapları* (Basılmamış Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015), 25.

⁹ Taha 20: 44.

¹⁰ Abay, “Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirilebilirliği Meselesi”27.

ğin müşrik ve münafıkların eleştirildiği ayetlerde üslup işledikleri suça oranla daha sert olurken, peygamberlere ve Müslümanlara yapılan eleştirilerde üslup daha yumuşak olmuştur. Sonuç itibariyle Kur'an'daki tüm eleştirilerde yapıcı bir üslubun olduğu görülür. Kur'an'da müşriklere, münafıklara, kâfirlere, ehl-i kitab'a mü'minlere ve peygamberlere yöneltilen pek çok eleştiri vardır. Yapıcı yöntemle yapılan bu eleştirilere kısaca birkaç örnek verelim.

Müşriklere ve Kâfirlere Yapılan Eleştiriler

Yüce Allah'a ortak veya ortaklar isnat emek anlamına gelen şirk, Allah'ın hoşlanmadığı ve zulüm olarak nitelendirdiği¹¹ bir davranıştır. Tarih boyunca bütün peygamberler Allah'ın tek ilah olduğunu onun eşi ve ortağının olmadığını, yalnız ona kulluk edilmesi gerektiğini ifade eden Tevhid inancını anlatmış¹² şirkle kıyasıya mücadele etmişlerdir. Kur'an'da da yüzlerce ayette şirk konusu farklı boyutları ile anlatılmaktadır. Biz burada bunlardan birkaç ayeti zikrederek Yüce Rabbimizin bu konudaki eleştirisini inceleyeceğiz.

Örneğin Allah'tan başka bir varlığa ibadet etmek şöyle eleştirilmiştir: *“De ki: “Ey cahiller! Siz bana Allah'tan başkasına ibadet etmemi mi emrediyorsunuz?”*¹³ Aynı şekilde Allah dışında bir varlıktan bağışlanma dilenmeyeceği, *“De ki: “Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Fakat bana ilahınızın yalnızca bir tek ilah olduğu vahyediliyor. Artık O'na yönelin ve O'ndan bağışlanma dileyin. Allah'a ortak koşanların vay haline!”*¹⁴ şeklinde ifade edilmiştir. Her iki ayette de Yüce Allah yapıcı bir üslup ile eleştirdiği davranışın yerine doğru olanı zikrederek müşriklerin şirk koşma konusundaki hatalarını düzetmeleri için onlara yol göstermiş ve kendilerine çeki düzen verme fırsatı tanımıştır.

Kur'an'da yüzlerce ayette kâfirler birçok açıdan eleştirilmiştir. Bunlardan birkaç ayeti ele alarak eleştirisinin boyutunu ve üslubunu inleyeceğiz.

*“Size ne oluyor ki, Rasulullah sizi Rabbinize iman etmeye çağırdığı halde, Allah'a inanmıyorsunuz. Oysa Allah sizden bu hususta kesin söz almıştı, eğer iman edecekseniz bu yeter.”*¹⁵

Bu ayette Yüce Allah kendilerine elçi gönderip onları hidayete çağırmasına rağmen inanmamakta direnen kâfirleri eleştirmekte ve aynı zamanda “bezm-i elest” te onların kendisini rab olarak tanıyacıklarına dair verdikleri sözü¹⁶ hatırlatarak bu söze dikkat çekmekte ve fitratlarına dönmeye çağırılmaktadır. Aslında Yüce Allah insanların hidayete ulaşmaları için yeterince delil sunmuş, kitaplar ve elçilerle

¹¹ Lokman 31:13.

¹² Nahl 16:36; Kasas 28:88.

¹³ Zümer 39:64.

¹⁴ Fussilet 41:6.

¹⁵ Hadid 57:8.

¹⁶ A'raf 7:172.

de onların doğru yolu görmelerine imkân sağlamıştır. Ancak kâfirler tüm bu nimetlere karşılık doğru yolu seçmeleri gerekirken, nankörlük ederek fitratlarında var olan imanın üzerini örtmüşlerdir. Zira küfür örtmek, nankörlük etmek demektir. Hatta Araplar tohumların üzerini örttüğü için çiftçiye kâfir¹⁷ demişlerdir. Fitrat-ta var olan iman duygusu insanın başı dara düştüğünde kendiliğinden ortaya çıkar. Ancak nankör olan kâfirler rahata kavuştuklarında, tekrar küfür ve isyanlarına devam ederler. Ayetlerde bu konu şöyle ifade edilmektedir:

“Sizi karada ve denizde gezdirip dolaştıran O’dur. Gemide olduğunuz zamanı düşünün: Gemi, tatlı bir rüzgârla içindeki yolcuları alıp götürdüğü ve yolcular da bundan ötürü keyiflendikleri bir sırada, birden gemiye şiddetli bir fırtına gelir, dalgalar her taraftan onları sarar ve artık kendilerinin tamamen kuşatılıp bir daha kurtulamayacaklarını zannedince, Allah’ın dininde hâlis ve samimi olarak Allah’a şöyle dua ederler: Yemin ederiz ki, eğer bizi, bundan kurtarırsan muhakkak şükreden kullarından oluruz. Fakat Allah onları kurtarıncaya bir de bakarsın ki yine yeryüzünde haksız yere taşkınlıklar yaparlar...”¹⁸

Yukarıdaki ayetlerde insanın fitratında var olan ve küfürle örtülen Allah inancından bahsedilmektedir. Kâfirlerle çok açık ve net bir şekilde nankörlükleri hatırlatılarak güzel bir örnekle asıl fitratlarına dönmeleri önerilmektedir. Burada Yüce Allah, her insanın rahatlıkla anlayacağı ve birçok kere benzerini hayatında tecrübe ettiği bir örnekle, kâfirlerin gittikleri yanlış yoldan dönmelerini önermiştir. Yani yapıcı bir dil kullanarak onların fitratlarında var olan imana gelmelerini istemiştir. Ancak ayetin devamında da ifade edildiği gibi nankör insan sıkıntılarını atlatıp rahata kavuştuğunda, daha önce düştüğü aciz durumu ve Allah’a yönelişini unutmuş, O’na karşı üzerine düşen kulluğu yerine getirmesi gerekirken azgınlığı seçmiştir. Bu durum başka bir ayette de şöyle ifade edilmektedir:

“Denizde başınıza herhangi bir sıkıntı geldiğinde, Allah’tan başka yardım istediğiniz/bütün o yalvarıp yakardığımız şeyler hatırımızdan silinir gider. Allah sizi tehlikeden kurtarıp karaya çıkarınca da yüz çevirirsiniz. Zaten insanoğlu nankördür.”¹⁹

Ehl-i Kitab’a Yapılan Eleştiriler

Ehl-i Kitap denilince Hristiyanlar ve Yahudiler akla gelmektedir. Kur’an’da yüzlerce ayette hem Hristiyanlar hem Yahudiler hem de her ikisi birlikte birçok açıdan eleştirilmiştir. Biz bu konuda dikkatimizi çeken birkaç ayeti ele alıp eleştirinin boyutlarını ortaya koymaya çalışacağız.

¹⁷ Rağıp el-İsfahâni, *el-Müfredât fi garibu'l-Kur’an*, Thk. Muhammed Seyyid Keylâni, (Beirut: Dâru'l-Marife, ts.) 433.

¹⁸ Yunus 10:22-23.

¹⁹ İsra 17:67.

Yahudiler ve Hristiyanlar kendilerinin Allah'ın oğlu ve sevgilileri olduğunu bu yüzden diğer insanlardan üstün olduklarını iddia etmektedirler. Bu yanlış inanç ve tutumları Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir:

*“Hem Yahudiler, hem de Hristiyanlar “Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz.” dediler. De ki: “öyleyse niçin Allah sizi günahlarınız sebebiyle cezalandırıyor?” Hayır, aksine siz de O'nun yarattığı diğer insanlar gibisiniz...”*²⁰

Diğer bir ayette ise Yüce Allah onların bu iddialarına şöyle cevap vermektedir:

*“De ki: “Ey Yahudiler, İnsanlar arasında yalnız kendinizin Allah'ın dostları olduğunu iddia ettiğinize göre, bu iddianızda samimi iseniz, haydi hemen ölümü temenni edin de bir an önce O'na kavuşun.”*²¹

Her iki ayette de Yüce Allah, Yahudi ve Hristiyanları eleştirirken onların iddialarına mantık çerçevesinde cevaplar vermiş, düşmüş oldukları çelişkili durumu fark etmelerini istemiştir. Bu iki ayeti okuyup üzerinde düşünen bir ehl-i kitap, kendi tutum ve davranışının ne kadar yanlış olduğunu açık bir şekilde anlayacaktır. Görüldüğü gibi Yüce Allah burada da yapıcı bir üslup kullanarak onların yanlış tutum ve davranışlarını eleştirmiştir.

Diğer bir ayette ise Müslümanların ehl-i kitabı sevmelerine ve Allah'ın gönderdiği tüm kitaplara iman etmelerine rağmen onların görünürde seviyormuş gibi davranmakla beraber aslında Müslümanları sevmedikleri, onlara kin ve nefret besledikleri, onların başına bir iyiliğin gelmesinden rahatsız olup başlarına gelen kötülükten mutlu oldukları, sert bir dille şöyle eleştirilmektedir:

*“Siz öyle kimselersiniz ki, onlar sizi sevmedikleri halde siz onları seversiniz. Siz, bütün kitaplara inanırsınız; onlar ise, sizinle karşılaştıklarında “İnandık” derler; kendi başlarına kaldıklarında da, size olan kinlerinden dolayı parmaklarını ısırırlar. De ki: Kininizden geberin! Şüphesiz Allah kalplerde olanı hakkıyla bilmektedir. Siz bir nimete kavuşacak olsanız bu durum onları derinden üzer. Kötü bir durumla karşılaşmanız halinde ise sevince boğulurlar. Şayet siz sabreder ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, onların tuzakları size hiçbir zarar veremez. Çünkü Allah, elbette onların yaptıklarını sınırsız ilmi ve kudretiyle kuşatmıştır.”*²²

Bu ayetlerde eleştirilen kimseler Yahudiler,²³ ehl-i kitap²⁴ veya Yahudilerin münafık olanlarıdır.²⁵ Yüce Allah bu ayetlerde mü'minlerin iyi niyetine rağmen ehl-i kitabın iyi niyetli olmadıklarını ifade ederek, onların ikiyüzlü davranışlarını

²⁰ Maide 5:18.

²¹ Cuma 62:6.

²² Âl-i İmran 3:119-120.

²³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, Thk. Abdullah Mahmut Şamata, (Beyrut: Müessesetü Târihu'Arabi, 2002),1: 298.

²⁴ Zemahşeri, *el-Keşâf an hakâiki gavâmizi't-te'vil ve uyûni'l-egâvili fi vücûhu't-te'vil*, Thk. Muhammed Abdusselam Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995),1:398.

²⁵ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-aziz*, Thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensari vd. (Katar: Vizâratu'l-Evkaf veş Şuûni'l-İslamiyye, 2007), 2:333.

bildiğini, dolayısıyla mü'minlerin de artık bunu öğrendiklerini vurgulayarak bu yanlış tutumlarından vaz geçmelerini istemiştir. Burada aslında onların bu durumlarının açığa çıktığı ifade edilerek artık kaçacak bir durumlarının veya bir bahanelerinin kalmadığı, bu yüzden kendilerini düzeltmeleri gerektiği vurgulanarak yapıcı bir eleştiri yöntemi uygulanmıştır.

“Muhakkak ki, “Allah, ancak Meryem oğlu İsa Mesih'tir” diyenler kâfir olmuşlardır. De ki: “Allah, Meryem oğlu İsa Mesih'i, annesini ve bütün yeryüzündekileri helak etmek istese O'na kim engel olabilir? “Göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin mülkiyeti sadece Allah'a aittir. O, dilediğini yaratır. Allah, her şeye gücü yetendir.”²⁶

Bu ayette de Yüce Allah Hristiyanların Hz. İsa hakkındaki yanlış inançlarını dile getirerek kendisinin yerine tanrı olarak ya da tanrının oğlu olarak kabul ettikleri Hz. İsa'nın, onun annesinin veya yeryüzünde herhangi bir kimsenin tanrının yerine konulamayacağını çok açık bir şekilde vurgulamıştır. Böylece onların anlayacağı bir dille yerde ve göklerde her ne var ise kendisinin olduğunu vurgulayarak, yaratılmış herhangi bir varlığın onun yerine konulamayacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla akıllarını kullanan insanların bunu rahat bir şekilde anlayacağını ortaya koyarak, Hristiyanları bu çelişkiye düşmemeleri konusunda uyarmıştır.

Münafıklara Yapılan Eleştiriler

Kur'an'da en çok eleştirilen topluluklardan birisi de münafıklardır. Kur'an'da Müslümanlara düşmanlık besleyen ve net tavır takınmadıkları için tehlikeli olan grubun münafıklar olduğu vurgulanır.²⁷ Aynı zamanda sert bir dille eleştirilen münafıklar cehennemden en alt tabakasında yanmayı hak edecek²⁸ kadar suçludurlar.

Münafıklar Medine döneminde Müslümanların siyasi gücünü ve otoritesini yok etmek için, iyi niyetle yapılmış gibi görünen sinsi bir planı devreye sokarak bir mescit inşa ettiler. Daha sonra bu mescide meşruiyet kazandırmak için Hz. Peygamber'i mescide davet ederek orada namaz kılmasını istediler. Amaçları İslam ümmetini bölerek zayıflatmak olan münafıklar, bu mescit ile kötü amaçlarını gizlemek istiyorlardı. İşte Yüce Allah onların bu kötü niyetlerini bildiği için elçisi Hz. Muhammed'i şu ayetlerle uyardı:

“Mü'minlere zarar vermek, hakkı inkâr etmek, inananların arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve Resul'üne karşı savaşmış olan adamı beklemek için bir mescit kuranlar ve bununla iyilikten başka bir şey istemedik, diye mutlaka yemin edeceklerdir. Hâlbuki Allah onların kesinlikle yalancı olduklarına şahitlik eder. Onun içinde asla namaz kılma! İlk günden takvâ üzerine kurulan mescit içinde namaz kılman elbette daha doğrudur...”²⁹

²⁶ Maide 5:17.

²⁷ Bakara 2:204.

²⁸ Nisa 4:145.

²⁹ Tevbe 9:107-108.

Bu ayeti tefsir ederken Taberi (ö.310/922) özetle şöyle bir rivayet aktarır: Medine’de Hazrec kabilesinin ileri gelenlerinden Ebû Âmir isimli bir kişi Hristiyanlığı benimsemiş ve daha sonra bu alanda bilgilerinin ilerletip rahip olmuştur. Rasullullah’ın Medine’ye göç etmesi bu tür kimselerin menfaatlerine ters düşmüştür. Bu yüzden Ebû Âmir Medine’ye geldiği günden itibaren Hz. Peygamber’e muhalefet etmiş ve onun düşmanları olan Mekkeli müşriklerle ittifak etmiştir. Hatta bu muhalefeti sürdürebilmek için bazı adamlarıyla birlikte Mekke’ye gitmiş ve Bedir Savaşı’nda Müslümanlara karşı savaşmıştır. Ayrıca gerek Uhud gerekse Hendek savaşlarında hazır bulunup Medinelileri Rasullullah ve Müslümanlar aleyhine tahrik etmeye çalışmıştır. Bu konuda başarılı olamayınca Mekke’ye giderek oraya yerleşmiştir. Mekke de Müslümanlar tarafından fethedilince Taife gitmiş ve Huneyn Savaşı’nda Hevâzin kabilesi yenilgiye uğrayınca da Şam’a kaçmak zorunda kalmıştır. Daha sonra Bizans İmparatoru Herakliyus’a giderek, Resullullah’a karşı kendisine yardım etmesini istemiş ve bir müddet orada kalmıştır. İşte orada bulunduğu sırada, Medine’de bulunan kendi taraftarı münafıklara mektup yazarak, yakında büyük bir güçle Medine’ye geleceğini, kendisi için orada bir karargâh ve gözetleme yeri yapmalarını istedi. Bunun üzerine taraftarları Kuba mescidine ve Mescid-i Nebî’ye uzakta oturan yaşlıların cemaate yetişemediklerini, diğer insanların da soğuk ve yağmurlu gecelerde söz konusu mescitlere ulaşmalarındaki zorlukları bahane ederek Kuba Mescidi’nin yakınında Sâlim b. Avf kabilesinin bulunduğu yerde bir mescit inşa ettiler. Rasullullah’ın onayını alıp bu yapıya meşruiyet kazandırmak üzere kendisinden mescidi ibadete açmasını ve bereket duası etmesini istediler. Hz. Peygamber o sırada Tebuk Seferi’nin hazırlıklarıyla meşgul olduğunu belirtti ve “İnşallah döndüğümüzde orada namaz kılarız” buyurdu. Tebuk seferi dönüşünde münafıklar tekrar aynı taleple geldiler, Rasullullah namaz kılmak üzere oraya gitmeye hazırlanırken bu ayetler nazil olmuştur. Ayetteki bu uyarı üzerine Hz. Peygamber Dırar mescidini yıktırmıştır.³⁰

Bu ayetlerde ifade edildiği gibi münafıklar yıkıcı faaliyetlerini sürdürmek için yürekliye ortaya çıkmak yerine o faaliyetleri yürütmek amacıyla çok masumane bir kalkan kullanmaya yeltenmişlerdir. Mescit gibi İslam dininde önemli olan bir kurum kendi kötü emellerine maske ve perde yapmak istemişlerdir. Özünde maruf olan mescit inşası münafıkların amacındaki kötülük nedeniyle münker sayılmıştır, kötü amaçla mescit inşa eden münafıklar eleştirilmiştir.³¹

Münafıkların en önemli özellikleri ikiyüzlü olmalarıdır. Bu yüzden de gerek Müslümanlar gerekse diğer insanlar münafıkları tehlikeli ve güvenilmez insanlar olarak kabul etmişlerdir. Çünkü onların sinsice yapmış oldukları planlar ümmet içerisinde kargaşaya sebep olmuş, özellikle Müslümanların siyasi gücünü zayıflatmıştır. Yüce Allah da onların Müslümanları bölüp siyasi güçlerini dağıtma planları-

³⁰ Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, Thk. İslam Mansur Abdulhamid vd. (Kahire: Dâru'l-Hadis,2010),6:119-122; Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3:60-61.

³¹ Bingöl, *Kur'an'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatapları*,174.

nı Rasulullah'a haber vermek suretiyle bozmuştur. Aynı zamanda onlara güzel bir ders vermiş bir daha bu tür bir girişimde bulunmamaları konusunda uyararak yapıcı bir eleştiride bulunmuştur. Diğer bir ifadeyle Yüce Allah bu ayetleriyle hem Müslümanları münafıklar konusunda dikkatli olmaları konusunda uyarılmış hem de münafıkların tüm planlarından haberdar olduğunu bildirerek onların bu yanlış tutumdan vaz geçmelerini istemiştir.

Mü'minlere ve Hz. Muhammed'e Yapılan Eleştiriler

Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah mü'min ve Müslümanları eleştirdiği gibi onlara örnek olarak görevlendirdiği peygamberlerini de bazı tutum ve davranışlarından dolayı eleştirmiştir. Kur'an'da Peygamberimiz'i uyaran ayetlerin olması, onun kendisine gelen mesajı hiç değiştirmeden ümmetine aktardığını ispat eder. Eğer o Allah'tan korkmasa idi, kendisini uyaran bu ayetleri gizler ve kendisi hakkında düşmanlarının dedikodu yapmasını engellerdi. Fakat o bunu yapmadı. Çünkü o aldığı mesajı satırı satırına hiç değiştirmeden anlatması için görevlendirilmişti.³²

Kur'an'da gerek müminleri gerekse Hz. Peygamberi eleştiren ayetler incelendiğinde, kâfir, müşrik, münafık ve ehl-i kitabı eleştiren ayetlere göre Yüce Allah'ın daha yumuşak bir üslup kullandığı görülür. Örneğin Uhud savaşında Hz. Peygamber'in talimatını yerine getirmeyip ganimet peşinde koşan müminler eleştirilirken, ayetin sonunda onların affedildikleri bildirilmiştir.

*"Hiç şüphesiz Allah size verdiği yardım sözünü tuttu. Nitekim siz O'nun yardımıyla müşrikleri kılıçtan geçiriyordunuz. Derken Allah size o çok istediğiniz zaferin işaretlerini gösterir göstermez gevşediniz. Bu sırada Peygamber'in emri hususunda birbirinizle tartıştınız ve sonunda onun emrine uymadınız. Kiminiz ganimet peşinde koşuyor, kiminiz de ahireti düşünerek canla başla çarpışıyordu. Sonunda Allah size iyi bir ders olsun diye müşrikler karşısında bozgun halini yaşattı; ama Peygamber'in emrine itaatsizlik suçunuza da bağışladı. Çünkü Allah müminlere karşı çok lütufkârdır."*³³

Bu ayette mü'minler bir yandan yaptıkları yanlıştan dolayı eleştirilirken, diğer yandan da Allah tarafından bağışlandıkları ifade edilmiştir. Burada hem sert bir üslup yerine daha yumuşak bir üslup kullanılmış hem de yapıcı bir eleştiriyle onların geçmişte yaptıkları güzel davranışlar sonucu burada yaptıkları hataları affedilmiştir. Yani Yüce Allah büyüklüğünü ortaya koymuş ve onları affetmiştir.

Kur'an'da doğrudan Hz. Muhammed'i eleştiren ayetler vardır. Bunlara genel olarak "İtap ayetleri" denilmektedir. Bu türden ayetlerde Yüce Allah peygamberini suçlayarak küçük düşürmek istememiştir. İnsan olması hasebiyle hem onu, hem de onun şahsında ümmetini eğitmek istemiştir.

³² Ahmet Öz, "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yapılan İkazlar" *Marife Dergisi*, 11/3, (Kış 2011):73-74.

³³ Âl-i İmran 3:152.

Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Peygamber farklı şekillerde uyarılmıştır. Bu uyarılar, henüz vahyin gelmediği veya gelip gelmeyeceği konusunda bir işaretin olmadığı durumlarda, Hz. Peygamber'in erken davranarak verdiği kararlar ve yaptığı bazı davranışlar neticesinde düştüğü yanlışlar için yapılmıştır. Sonuçta o, bu uyarılar neticesinde, hemen doğru olanı tercih etmiş ve tekrar aynı yanlışlığa düşmemiştir. Genel olarak peygamberlerin uyarıldıkları konu, beşerî ilişkilerdeki bir takım eksikliklerden dolayı olmuştur. Diğer bir ifadeyle, peygamberler vahiyyle değil de, kendi içtihatlarıyla verdikleri kararlardan veya ortaya koydukları davranışlardan dolayı uyarılmışlardır.³⁴ Bu konuda örnek olmak üzere bir olayı burada zikretmek istiyorum.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber çok eşli bir insandı. Eşleri arasında adaleti gözetir ve her birine ayrı ayrı zaman ayırır ve sırayla onları ziyaret ederdi. Rivayetlere göre eşler arasında zaman zaman kıskançlıklar baş gösterirdi. Bir defasında Hz. Peygamber, eşleri arasında kıskançlıktan dolayı ortaya çıkan bir olay sonrasında, artık hiç bal şerbeti içmeyeceğine veya bal yemeyeceğine dair yemin edip balı kendisine haram kılmıştı. Bu olaydan sonra, Yüce Allah onu bu davranışından dolayı ayetleriyle uyarmıştır. Şimdi konu ile ilgili ayetleri kısaca inceleyelim.

*“Ey Peygamber! Eşlerini memnum etmek için Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir. Allah, gerektiğinde bu tür yeminlerinizi bozmanızı size farz kılmıştır. Sizin yardımcınız Allah'tır. O, her şeyi bilen, her şeyi yerli yerince yapandır.”*³⁵

Hz. Aişe'den nakledildiğine göre olay şu şekilde olmuştur: Her gün ikinci namazından sonra eşlerinin odalarına uğramak Peygamberimizin âdetiydi. Peygamberimiz bir süredir Zeynep binti Cahş'ın odasında daha fazla kalmaya başlamıştı. Zira ona bir yerden bal gelmişti ve Rasulullah da balı çok severdi. Dolayısıyla onun odasında bal şerbeti içiyordu. Hz. Aişe anlatıyor: “Bunu kıskandım ve Hafsa, Sevde, Safiye ile anlaşıp, Rasulullah yanımıza geldiğinde, her birimiz ona ağzından meğafir kokusu geldiğini söyleyelim, diye kararlaştırdık. Meğafir, özel kokusu olan bir çiçektir. Şayet arı, balını bu çiçekten alırsa, balında meğafir kokusu olur. Hepimiz de Rasulullah'ın çok titiz olduğu ve kendisinden kötü bir koku yayıldığında, bundan çok rahatsız olacağını biliyorduk. Bu yüzden Rasulullah'ın Zeynep'in yanında çok kalmaması için bu hileye başvurduk. Ve gerçekten de hile tesirini gösterdi. Hanımlarının “ağzınızdan meğafir kokusu geliyor” demeleri üzerine Peygamberimiz bundan böyle bal yemeyeceğine dair yemin etti.”³⁶ Bu rivayet aynı zamanda birçok müfessir tarafından söz konusu ayetin nüzul sebebi olarak zikredilmiştir.³⁷

³⁴ Öz, “Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yapılan İkazlar”, 56-59.

³⁵ Tahrir 66:1-2.

³⁶ Buhari, “Talak” 7; Müslim, “Talak”20.

³⁷ Taberî, *Câmi'ul-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, 10:874-876; Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 30: 568; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, Thk. 'Abdulmuhsîn et-Turkî, (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle,

Sonuç itibariyle bu ayetlerle Hz. Peygamber'in uyarılmasının sebebi, onun kendisine helâl olan bir şeyi haram etmesidir. Bu yüzden Yüce Allah en sevdiği elçisini dahi eşleriyle iyi geçinmek maksadıyla ettiği yeminden dolayı eleştirmiş ve onun bu konuda kendisini nasıl düzeltebileceğini de ona öğretmiştir.

Yapıcı Eleştirinin Temel İlkeleri

Eleştiride esas olan onun yapıcı olmasıdır. Eğer yapılan eleştiride yapıcı bir hedef yoksa muhtemelen bu tür bir eleştiri yıkıcı sonuçlara sebep olacaktır. Yapıcı eleştiri zordur sabır ve belirli ilkeler gerektirir. Yıkıcı eleştiri ise en kolay olanıdır. Zira çözüm odaklı olmadığı ve daha çok aşağılayıcı bir mantıkla yapıldığı için, buna eleştiri değil de suçlama denilebilir.

Bir eleştirinin yapıcı olması için en önemli adım, o eleştirinin merkezindeki sınırları ortadan kaldırarak çözümleri doğrudan karşı tarafa aktarmasıdır. Ne yazık ki çoğu zaman insanlar bir şeyleri eleştirirler, ancak bu eleştirileriyle onların daha iyi yapılmasına katkı sağlamazlar. Hatta çoğunlukla bilmedikleri alanlarda bile birilerini ya da yapılan bir iş veya eseri çok rahat bir şekilde acımasızca eleştirebilmektedirler. Bu konuya örnek olmak üzere şöyle bir hikâyeyi burada paylaşmak istiyorum:

“Hindistan’da resimleri ile ün yapmış çok ünlü bir ressam varmış. Herkes bu ressamın çalışmalarını beğenirmiş. Ona “renklerin ustası” anlamına gelen Ranga Guru adını vermişler. Ranga Guru’nun yanında uzun süredir resim eğitimi alan Raciçi adında bir öğrencisi eğitimini tamamladıktan sonra yaptığı son resmini değerlendirmesi için hocasına götürmüştü. Ranga da bu resmi artık halkın değerlendirmesi gerektiğini söyleyerek resmi şehrin en işlek yerine götürüp herkesin görebileceği bir konuma koymasını, tablonun yanına da kırmızı bir kalem koyarak, halktan beğenmedikleri yerlere çarpı atmalarını rica eden bir yazı bırakmasını istemiş. Öğrenci hocasının dediğini yapmış. Ertesi gün meydana gidip kontrol ettiğinde yaptığı resminin, çarpılardan hiçbir yerinin görünmediğini görmüş. Resmi alıp hocasına götürmüş, hocası üzülmemesini ve yeni bir resim yapıp yaptığı bu resmi aynı meydana koymasını, resmin yanına da kalem yerine fırça ve yağlı boyalar koymasını, yanına da “Lütfen resimde beğenmediğiniz yerler var ise onları bu boylarla düzeltin” şeklinde bir not iliştiirmesini söylemiş. Öğrenci söylenileni yapıp ertesi gün resmi kontrole gittiğinde bu sefer resme hiç dokunulmadığını görmüş. Çok sevinmiş ve koşarak hocasının yanına gitmiş. Resme kimsenin dokunmadığını anlatmış. Hocası ona: “Sevgili Raciçi, sen ilk seferde insanlara fırsat verildiğinde ne kadar acımasız bir eleştiri bombardımanı ile karşılaşabileceğini gördün. Hayatında resim yapmamış insanlar dahi gelip, senin resmini beğenmeyip karaladı. Oysa ikinci seferde, onlardan hatalarını düzeltmelerini rica ettin, yapıcı olmalarını istedin. Fakat yapıcı olmak, eğitim gerektirir. Hiç kimse bilmediği bir konuyu düzeltmeye kalkmadı, kalkamadı. Mesleğinde usta olman yetmez, bu meslekte bilge de olmalısın. Emeğinin karşılığını, ne yaptığından haberi

2006), 18:177; İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed v.dğr., (Kahire: Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdî'ş-Şeyh li't-Turâs, 2000) 4: 386.

olmayan, o meslek hakkında bilinçsiz olan insanlardan alamazsın. Onlara göre senin emeğinin hiçbir değeri yoktur. Sakın emeğini bilmeyenlere, emeğini sunma ve asla bilmenle bunu tartışma."³⁸

Bu hikâyede de görüldüğü gibi karşıdaki kişinin hatalarını bularak olumsuz eleştiri yapmak kolay bir iştir. Bu türden eleştiriye alan uzmanı olan da olmayan da yapabilir. Asıl olan yapıcı eleştiridir ki bunu yapabilmek için iyi niyetli yaklaşmak ve eleştiri yapılan alana hâkim olmak gerekir.

SONUÇ

Yüce Allah tüm insanlara doğru ve yanlış fitratlarında var olan sağduyu sayesinde bildirmiş, yanlıştan sakınıp doğru yola gitmeleri için onlara kitaplar ve peygamberler göndermiştir. Bundan sonra, bile bile yanlış yola yönelenleri de kınamıştır. Yanlışla yönelen herkes mü'min-kâfir ayrımı yapılmaksızın eleştirilerden nasibini almıştır. Hatta Yüce Allah en çok sevdiği elçisini dahi iyi niyetle ortaya koyduğu bazı tutum ve davranışlarından dolayı eleştirmiştir. Fakat Kur'an'ın eleştiri üslubu muhatabın durumuna göre değişiklik arz etmektedir.

Müminler, Kur'an tarafından kendilerine yöneltilen eleştiriler neticesinde olumlu tepkiler vermiş, içine düştükleri yanlışlardan vazgeçmişlerdir. Bu yüzden Yüce Allah onlara yaptığı eleştirilerde diğerlerine göre daha yumuşak bir üslup kullanmıştır. Diğer yandan Kur'an'a ve onu tebliğ eden Rasûlullah'a (sav) karşı daima inkârcı bir tutum sergileyen müşrikler ve kâfirleri eleştirirken, onların kendilerini düzeltmeleri için daha sert bir üslup kullanmış, gitmiş oldukları yolun yanlış olduğunu ve yolun sonunun cehenneme ulaştığını bildirmiş, aynı zamanda azap ile tehdit ederek korkutmak istemiştir. Münafıklara ve ehl-i kitaba karşı da benzer şekilde uyarı ve tehditler içeren bir üslubu tercih etmiştir. Zira her iki grup da Müslümanlara yönelik sinsice planlar yapmış, çifte standart uygulayarak mü'minleri kandırmaya çalışmışlardır.

Kur'an'da yapılan eleştiriler, nüzul döneminde her kesimi kapsamına aldığı gibi günümüzde de aynı yanlış tutumu gösteren herkesi ilgilendirmektedir. Zira Kur'an evrensel bir kitaptır. Farklı muhataplara yöneltilen eleştirilerin ortak noktası, Yüce Allah'ın hoşlanmadığı tutum ve davranışlar olmasıdır. Dolayısıyla eleştiriye hak eden grup kim olursa olsun, orada eleştiriye konu olan davranışı sergileyen herkesi içine almaktadır. Çünkü eleştirinin amacı, kim tarafından yapılsa yapılsın yanlış düzeltmektir. Örneğin münafıkların yalancılığını eleştiren bir ayet, yalan söyleyen herkesi ilgilendirmektedir.

Yapıcı eleştiride Kur'an'ın ortaya koyduğu bazı ilkeler vardır. Bu ilkeler bizim için hayati öneme sahiptir. Örneğin eleştiri yaparken sağduyulu davranmak ve yapıcı olmak gerekir. Eleştirilen tutum ve davranışın niçin eleştirildiği belirtilmesi

³⁸ Hayat Akarken Hikâyeler, Erişim:26.03.2019, <https://www.hayatakarken.com/emege-deger-vermek.html>.

ve doğru olanın net bir şekilde ortaya konması gerekir. Özellikle eleştiren kişi samimiyetini açıkça ortaya koymalıdır. Karşısındaki muhataba samimi bir şekilde yaklaşması, kendisine değil de yaptığı yanlışla tavrı aldığı ortaya koyması gerekmektedir. Hangi statüde olursa olsun, insanların, eleştiriler yoluyla birbirlerinden çok şey öğrenebileceği unutulmamalıdır. Toplumda oluşan problemleri gidermek için her zaman eleştirel bakışı canlı tutmak gerekir. Eğer eleştirel bakış terkedilirse, Allah'ın Müslümanlar için gerekli gördüğü "İnsanlara iyiliği emretme ve kötülükten uzaklaştırma" görevi yerine getirilmemiş olur. Aynı zamanda yapılan yanlışlara göz yummak, toplumda yanlış giden olaylara müdahale etmemek, sonuçta hem Allah'a hem de insanlara yapılan bir saygısızlıktır. Çoğunlukla insanlar gördükleri yanlışları görmezden gelme eğilimindedirler. Oysa ortada bir yanlış varsa bu yanlış herkese bir şekilde olumsuz etki yapar.

"Her koyun kendi bacağından asılır" sözü, insanları çoğunlukla nemelazımcılığa itmektir. Oysa asılan bir koyun, orada uzun süre kalırsa kokuşur ve zamanla ortaya çıkan iğrenç koku tüm mahalleyi sarar ve herkesi etkiler. Dolayısıyla yanlışları güzel bir üslupla eleştirmek ve düzeltilmesi için çaba sarf etmek her Müslümanın görevidir.

KAYNAKLAR

- Abay, Ahmet. "Kur'an'a Göre Mü'minlerin Eleştirile-bilirliği Meselesi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (Aralık 2018): 1-31.
- Bingöl, Abdülkerim. *Kur'an'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatapları*. Basılmamış Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015.
- Buhâri, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahihü'l-Buhâri*, thk. Muhammed Zübeyr b. Nasır, 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavgun-Necat, 2011.
- Er, Rahmi. "Tenkit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 458. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Hayat Akarken Hikâyeler, Erişim:26.03.2019, <https://www.hayatakarken.com/emege-deger-vermek.html>.
- el-İsfahâni, Ragıp. *el-Müfredât Fi Garibu'l-Kur'an*, Thk. Muhammed Seyyid Keylâni, Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İbn Atiyye. *el-Muharraru'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-aziz*, Thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensari vd. 8 Cilt. Katar: Vizâratu'l-Evkaf ve Şuûni'l-İslamiyye, 2007.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed v.dğr.15 Cilt. Kahire: Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetu'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 2000.
- İbn Manzur. *Lisanu'l Arab*, 6 Cilt. Kahire: Daru'l Maarif, ts.
- Karaman, Hayreddin-Çağırıcı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kâfi-Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, Thk. 'Abdulmuhsin et-Turkî, 24 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, Thk. Abdullah Mahmut Şamata, 5 cilt. Beyrut: Müessesetü Târihu'Arabi, 2002.

Müslim b. Haccac Ebu'l- Hasan el Kuşeyri, *Sahih-i Müslim*, Thk. M. Fuad Abdulbaki, 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'türâsi'l-Arabi, ts.

Öz, Ahmet. "Kur'an'da Hz. Muhammed'e Yapılan İkazlar" *Marife Dergisi*, 11/3, (Kış 2011):55-76.

Parlatır, İsmail vd. *TDK Türkçe Sözlük*, I:700. 2 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.

Râzi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Taberi, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, Thk. İslam Mansur Abdulhamid vd. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2010.

Zemahşeri. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-te'vil ve uyûni'l-egâvili fi vücûhü't-te'vil*, Thk. Muhammed Abdusselam Şahin, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.

ELEŞTİREL METODOLOJİ BAĞLAMINDA TEBLİĞ STRATEJİMİZ

Hayrettin ÖZTÜRK*

GİRİŞ

İslâm'ı tebliğ için Allah Te'âlâ her kavme kendi içlerinden peygamberler göndermiş ve onlar da bu tebliğ vazifesini ölünceye kadar hakkıyla yerine getirmişlerdir. Onların ardından gelen nesil de pratik yaşamlarında bu davranışları sergilemişlerdir. Din kemale erip, medeniyet ve sosyal hayat yerleşinceye kadar Allah Te'âlâ her kavme kendi içlerinden bir peygamber göndermeye devam etmiştir. Ancak peygamberlerin eğitim ve öğretimi ile kavimlerin ahlâkî ve sosyal şuurunu, cihanşümul bir adalet düzenine ulaştırınca, Allah Te'âlâ peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'i (a.s.) göndermiş ve onun aracılığıyla bütün insanlığa mükemmel bir nizam bahşetmiştir. Bu İslâm adıyla bildiğimiz ilahi hayat nizamıdır. Bu din ruhu itibarıyla bütün peygamberlerin getirdiği dindir. Bu dinin korunması için Allah Te'âlâ iki özel yöntem belirlemiştir:¹

Birincisi; Yeni bir nebîye ihtiyaç kalmaması diye Kur'an'ı her türlü tahrif, fazlalık ve değişiklikten koruması.

İkincisi; İnsanlara yol gösterecek bir cemaatin bu ümmetin içinde her zaman bulunacağı müjdesi. Böyle bir cemaat her ne kadar az miktarda da olsa bu ümmette daimi olarak baki kalacaktır. Fitneler yaygın olsa da bu salih cemaat² her şart ve zeminde peygamber ve sahabenin amelini ayakta tutacaktır. Böylece Allah, Kitabını kıyamete kadar koruduğu gibi aynı şekilde Allah'ın resulü ve onun sahabesinin ilim ve amelini de bu cemaat aracılığıyla daimi olarak muhafaza edecektir. Her şeyden önce bu tebliğ görevinin ilk muhatabı halife yani devlet başkanıdır. Eğer Müslümanların bir halifesi ve lideri yoksa bu görev salih insanlara düşer. Kur'an'ın ifadeyle, "Öyleyse sizler hayra çağıran, meşru ve iyi olanı öneren, kötü ve yanlış olanı da sakındıran bir ümmet olun..." (Âl-i İmran 3/104) buyurulmaktadır.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: hayrettin.ozturk55@hotmail.com, hozturk@omu.edu.tr, ORCID 0000-0001-6796-2122

1 Maulana Amin Ahsan Islâhî, *Islamic Faith and It's Presentation*, trans. Sharif Ahmad Khan, First Edition (New Delhi-2 (India): Adam Publishers, 2002), 23

2 Burada bizim işaret ettiğimiz "حتى يأتي" "حذهم او خالفهم، لا يضرهم من حذرهم او خالفهم، حتى يأتي" "امرالله وهم ظاهرون على الناس" hadisidir. Resulullah şöyle buyurdu: "Ümmetimden bir grup, Allah'ın emrini ayakta tutacaktır. Onlara düşmanlık edenler veya aykırı davranışları onları etkilemeyecek. Onlar, Allah'ın emri kıyamete gelinceye kadar bu sancağı taşıyacaklar." Bk. Müslim, "İmaret" 177, hadis no: 1037, 2:925.

Peygamberlerin tebliğ metodolojisine dair yaptığım incelemeye göre şu kanaate vardım ki; onların tebliğlerinde benimsedikleri yöntemler [kendi] zamanlarının en gelişmiş yöntemleridir, şartların değişmesi, medeniyet ve toplumun tekâmülü [evrimi] ile birlikte bu yöntemler de değişmiştir ve bu da belli bir tebliğ yönteminde ısrar etmenin doğru olmadığını delilidir. Hakiki tebliğciler gerçekten muhit şartlarının ve zamanlarının imkân verdiği yöntemlerin hepsini kullanırlar ve bu yöntemlere başvururken de kabiliyetlerini ve birikimlerini en iyi şekilde değerlendirirler.³

Bu sunumuma, önce tebliğ ve tebliğcinin tarifini yaparak başlayacağım. Daha sonra tebliğde yapılan hatalara değineceğim ve sonra da tebliğ metodolojisi adı altında düşüncelerimi serd ettikten sonra sonuç bölümü ile sunumumu bitireceğim.

TEBLİĞ VE TEBLİĞCİNİN TARİFİ

Tebliğ; Bir şeyi en son noktasına ulaştırmaya denir.⁴

Tebliğ, bir bilgiyi veya bir mesajı ulaştırmak, bildirmek ve nakletmek manalarına gelmektedir.⁵

Terim olarak tebliğ, Allah'ın emirlerini kullarına duyurmaya denir. Bir başka ifadeyle peygamberlerin, Cebrail aracılığıyla Allah'tan aldıkları mesajları insanlara iletmelerine tebliğ denilir.⁶

Tebliğ; Emr bi'l-ma'ruf ve nehy 'ani'l-münker=İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmaktır.⁷

Tebliğ kelimesi ilk anda bize, İslâm'ı anlatmak [*propaganda etmek*] için Müslümanlar arasında uzun zamandır yaygın bulunan yöntem ve vasıtaları hatırlatmaktadır.⁸

³ Emin Ahsen İslâhî, *Da'wat-i Din awr us ka Tariqah kar*, 1. edisyon (Lahore: Faran Foundation, 1989), 85.

⁴ Râgıb el-İsfahânî, "belega", *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, (Beirut: tsz.), 61; Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, "belega", *Lisânü'l-Arab*, (Beirut: 1990), 8, 419; Muhammed b. Ya'kûb Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, (Beirut: 1993), 1007

⁵ İbn Manzûr, "belega", 8: 420; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 1007; *el-Müncid*, (Beirut: 1992), 48-49; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, (Beirut: tsz.), 1, 69-70; Ferid Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Ankara: 1988), 1254.

⁶ Süleyman Uludağ, *İslam'da İrşad*, (İstanbul: 1984), 19.; İsmail Lütü Çakan, *Hakkı Tavsiye Metod ve Vasıtaları*, (İstanbul: 1992), 22; daha geniş bilgi için bk., Mehmet Şanver, "Dini Tebliğ ve Öğretimde Metodun Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9, 2000

⁷ Açıklamalar için bk.; Ahmet Önkal, *Rasûlullah'ın İslâm'a Dâvet Metodu*, 23. Baskı (İstanbul: Kitap Dünyası yayınları, y.nr: 68, 2015), 23-29. (Âl-i İmran 3/104)

⁸ Emin Ahsen İslâhî, *Da'wat-i Din awr us ka Tariqah ka*, 3. Baskı (Lahor-Pakistan: Faran Foundation, 1435/2014), 15.

Tebliğci; Şeriatı bilen, Kur'ân'ı anlayan ve anlatan, uygulamada rehberlik eden ve yürekten yüreğe gönül naklini gerçekleştiren Allah dostu insan demektir.

Tebliğci; Allah-Peygamber ve vahiy arasındaki sistemi kuran şahsiyettir.

Tebliğci; Şefkat ve merhamet diline sahip, Kur'ân'ı yaşayarak ve taşıyarak alemlere rahmet olan insandır.

Tebliğci; Şahsiyetini Kur'ân'la inşa edip, düşmanında bile takdir hissi bırakan insandır.

Tebliğci; Takva sahibi olup sevabını sadece paylaşan değil, günahının zararından da çevresini koruyan insandır.

Tebliğci; Bir davası, bir duası ve bir iddiası olan insandır.

TEBLİĞDE YAPILAN HATALAR

Günümüzde yaygın olan tebliğ yöntemi, ilmî ve amelî olmak üzere iki türlü yanlış içerir. Yani kuramsal [nazarî] ve pratik [amelî]. Başka bir deyişle, hem felsefi hem metodolojisi hatalıdır. Nitekim bu sebepten İslâm tebliği adıyla şimdiki kadar ortaya konulan çaba ve gayret de asıl maksada ulaşma konusunda sonuçsuz kalmış ve bu da İslâm dâvetine çok zarar vermiştir. Biz ilk olarak bu yöntemin kuramsal (nazari) yanlışlıklarına işaret edeceğiz.

2.1. Kuramsal (Nazarî) Hatalar

2.1.1. Cemaatçi Bakış Açısı

İslâm tebliğcilerinin en yaman hatası, İslâm'ın duruşunu doğru anlayıp analiz edemeyişleri ve Kur'ân'ı insanlara sunma konusundaki başarısızlıklarıdır. Kur'ân'a göre İslâm, dünya yaratıldığından beri Allah'ın dinidir. Gelen her peygamber, nereye ve ne zaman gönderilmiş olursa olsun İslâm'ı tebliğ etmiştir. Peygamberlerin gönderildiği kavimler, kendilerine indirilen dini tahrif etmişler ve Allah c.c., peygamberlerin sonuncusu Muhammed'e (sas) kadar yeni peygamberler göndermek suretiyle onu yenilemeye ve ihya etmeye devam etmiştir. Son olarak Hz. Muhammed (sav.) aracılığıyla bütün peygamberlerin ve resullerin dinini sahih ve mükemmel bir surette kemale erdirerek onu daimi olarak değişiklik ve tahrif tehlikesinden korumuştur. Şimdi Kur'an içinde mündemiç bulunan bu Dîn-i İslâm, belli özel bir cemiyetin dini değildir bilakis tüm insanlığın dinidir. Buna inan kişi Müslümandır; inanmayan ise gayri-müslimdir. O peygamberler arasında ayırım gözetmez, Allah (c.c.) tarafından vahyedilmiş diğer kitapları reddetmez, diğer ilahi dinler üzerinde mutlak bir üstünlük iddiasında bulunmaz.

Oysa bizim bazı tebliğcilerimiz ve yazarlarımız, İslâm'ı sadece Müslüman toplumun dini ve bu sebeple diğer dinlere düşman bir din olarak arz ettiler. Diğer peygamberleri o Mukaddes Peygamber (sas) ile kıyas ettiler ve Kur'an onlara açıkça herhangi bir peygamberi diğerlerine üstün tutmayı yasak ettiği ve Allah'ın her peygambere sadece ona has kılınmış ayırıcı özellikler bahsettiğini söylediği halde

onlar, Hz. Muhammed (sav.) ve diğer peygamberleri karşılaştırarak diğer peygamberleri derece yönünden daha düşük göstermeye çalıştılar.⁹

Bu şekilde Müslümanlar, İslâm'ı ve Muhammed'i (sas) dünyanın önüne kör bir cemaatçi [*komünalist*] çaba ile çıkardılar. Bu hatayı sadece vaizlerin ve mübelliğlerin geneli yapmadı aksine kitapları Müslümanlar ve gayrimüslimler için İslâm'ı anlamada tek araç konumunda olan musannif ve müelliflerimiz de aynı hataya düştüler.¹⁰ Şu da bir gerçektir ki bu anlayış, büyük ölçüde belli küfürbaz gayrimüslimlerin yürüttüğü tahrike tepki olarak üretilmekteydi. Ancak bize göre Müslümanlar da şerre, şer ile cevap vererek fitnenin yayılmasında onlara yardım ettiler. Onların tedbirsizliği, gayrimüslimlerin kalplerindeki kötü niyeti besledi ve bu durum onlara Peygamberlerinin hakiki mirasını hatırlatmayı engelledi. Böylece onlar İslâm'ı, kendilerine empoze edilmek istenen rakip bir din olarak algıladılar.

Cemaatçi bakışın ülkemizdeki tezahürü de şöyle gelişti; Osmanlıda dîni hizmetler devlet ve vakıflar tarafından yürütülüyordu. Türkiye Cumhuriyeti kurulduğunda bu yapı sıfırlandı. Duyarlı Müslümanlar bir araya gelerek gecekondu tipi İslâmî yapılar oturttular. Hareket fıkından ve ahlakından yoksun bu dîni yapılar kendilerini yenileyemediler ve herkes kendine göre bir yol tutturdu. Herkes kendi yaptığının üstün olduğunu ve en doğruyu kendisinin temsil ettiğine inanarak kendilerine davet ettiler. Gençlerimiz ve çocuklarımız Allah'ın önünde değil, insanların önünde eğilen gençler olarak yetiştiler. Allah'a bağlı değil, bize bağlı nesiller yetiştirdik. Her şeyde bir hikmet vardır diyerek teslim olan, aklını ve fikrini başkalarına ipotek eden, Allah ne diyor diye merak etmeyip de hocam ne diyor diye merak eden bir gençler güruhu ortaya çıktı. Hocanın fikirleri ile Kur'ân'ın ayetleri ters düşerse hangisini alırdınız sorusuna; hocam Kur'ân'a aykırı konuşmaz ki diyen, ödünç kalple duyup, ödünç kafayla düşünen bir grup arzı endam etti. Bu anlayış, hiçbir zaman birliğe hizmet etmedi aksine ayrılığı körükledi.

2.1.2. Önemsiz Meseleler

İslâm'ı tebliğ konusunda yapılan ikinci yanlış şudur: Yazarlarımız, çizerlerimiz ve İlahiyatçılarımız, İslâm'ı hayatın bütün bireysel ve toplumsal, ameli ve itikadî meselelerini birlikte ele alıp akıl ve fitrata göre çözüme kavuşturan bir yaşam biçimi şeklinde tanıtmadılar. Aksine bizim tebliğcilerimiz ve münazaracılarımız, belli birtakım meseleler üzerine yoğunlaştılar. Maddenin kalıcılığı [ebediliği], Reenkarnasyon, İsa'nın ulûhiyeti, Teslis, Kabir azabı ve Adem ilk insan mıdır değil midir? Gibi doğrudan Müslümanları ilgilendirmeyen ancak bir avuç profesyonel

⁹ “Biz Allah'ın elçileri arasında ayırım gözetmeyiz” dediler. (Bakara 2/285); “İşte onlar bizim gönderdiğimiz peygamberlerdir. Biz onlara birbirlerinden farklı özellikler verdik. Nitekim Allah kimi peygamberle bizzat konuştu, kimi peygambere de yüksek manevi mertebeler bahşetti.” Bu ayette, “tilke'r-rusûlü” ifadesi mübedda, ismi işaretteki gönderme ise bir önceki ayetteki “mürselin” (peygamberler) kelimesinedir. Bk. Reşid Rızâ, *Tefsirü'l-Menâr*, Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-âmme, (Kahire: 1990), 3, 3-4.

¹⁰ İslâhî, *Da'wat-i Din awr us ka Tariqah ka*, (Lahor: 2014), 16-18

münazaracıyı eğlendirebilecek önemsiz meselelerle ilgilenerek hayat geçirdiler. Televizyonlarda sıradan insanların bile bildiği dini bilgileri milyonların kafalarını bulandırır bir üslupla pazarladılar. 30 senelik kimliklerini ve ağırlıklarını 30 dakikalık oturumda heba ettiler. O konunun cahili bir insanın huzurunda sıfırlandılar. Ekranların karşısındaki insanlar, Müslümanların bu küçük düşürücü polemiklerini duydukça eridiler. Onlar tartışırken İslâm düşmanları sevinçten ellerini ovuşturuyorlardı. Bir kere olsun düşünmediler ki bu meseleler, sadece birkaç polemikçiye alakadar etmektedir ve onlar da zaten meseleleri çözmek değil bilakis daha da girift hale getirmeyi arzu etmektedirler. Onlar bu meselelerin, sorunu çözmek yerine daha fazla derinleşmesini arzu eden birkaç münazara severin hobisi olduğunu düşünenecek kabiliyeti ortaya koymadılar. Hiç fark etmediler ki bugün dünya, tümüyle farklı bir problemle karşı karşıyadır ve kurtuluşu o problemin çözümüne bağlıdır; o probleme çözüm getiren din, tüm dünyanın dini olacaktır. Sosyal ve kollektif problemlerin çözümüne yarar vasıtalarını tüketen bir dünyada, İslâm şayet sadece bir kısım naslar [dogmalar] ve ibadetler [rituals] olarak arz ve ilan edilmeyip noksan-sız bir yaşam kodu olarak ortaya konulabilseydi bugün çok daha farklı bir dünya mevcut olurdu.¹¹

2.1.3. Yavan [verimsiz] Literatür

İslâm hakkındaki tüm literatür şu dört kategoriden birine aittir:¹² Ya sadece akademik, ya polemikçi, ya apolojetik (mazeret dileyici ölçüde) ya da teo-skolastik (kelamcıların istidlal tarzı). Rahatlıkla ifade edilebilir ki bunlardan hiç biri İslâm tebliğinde faydalı bir maksada hizmet etmez.

Akademik çalışmalar; İslâm'ın belli bir sahasında maharet [ustalık] kazanmak isteyen kimseler için evet faydalıdır fakat onlar dini yaymak için yazılmış değildir ne de propaganda literatürünün sahip olması gereken cazibeye ve beceriye sahiptir.

Polemikçi çalışmalar ise; belli birkaç problemle ilgili olup her ne olursa olsun İslâm hakkında hiçbir fikre sahip olamazlar. İnsanları cezbetmek yerine iten niteliklere sahiptirler. Onda kalpleri İslâm'a yaklaştırmak yerine uzaklaştıran bütün kötülükler mevcut.

Apolojetik literatür ile kastımız ise; Batıdan fazlasıyla korkan [ona karşı huşu içindeki] yazarların eserleridir. Batıda gözde [revaçta] olan her şeyin -İslâm'a son derece yabancı da olsa- İslâm'da zaten mevcut bulunduğunu isbat etmeye çalışırlar. Batıda gözden düşmüş ya da sevilmeyen her ne varsa onu İslâm'dan da uzak kılma-yı arzu ederler velev ki o İslâm'ın temel ilkelerinden biri olsun.

Teo-skolastik literatür (Kelamcıların istidlal yöntemi); hepsinin en ümit kırıcı olanıdır. Skolastik yaklaşım gayri-tabii ve gayri-aklidir. O [ancak] tek bir düğümden ibaret bulunan küçük bir probleme yeni düğümler atarak onu büyütür. Skolastik

¹¹ Islâhî, Da'wat-i Din awr us ka Tariqah ka, (Lahor: 2014), 18-19

¹² Islâhî, Islamic Faith and It's Presentation, 5-7

delil ve tartışma yöntemi, mantığı parçalara ayırma için idealdir fakat erdem ve incelikten [letafet] yoksundur ve ne akla müracaat eder ne de insan tabiatına. Onu benimsemek insanları İslâm'a yabancılaştıracaktır.

İslâm'ı dünyaya sunmanın tek doğru yolu, Allah (c.c.) ve Peygamberinin (sas) kullandığı yoldur. Ancak bizim skolastik yazarlarımız; Yunandan o derece derinden etkilenmişlerdi ki Kur'an'ın münazara yöntemine dikkat bile edemediler hatta onu tenkid ettiler ve onda kusur buldular. Bu hata bizim yeni [geç dönem] skolastiklerimizce irtikâb edildiği gibi eskilerince de edildi. Neticede, İslâm'ı gayri-müslimlere ikna edici şekilde sunmak imkânsız olunca Müslümanların içinden Müslüman kalmak ya da hiç değilse öyle sayılmak isteyen eğitilmiş kimseler İslâm'ın, kişinin körü körüne inanabileceği fakat hiçbir surette aklın ihata ve idrak edemeyeceği bir şey olduğunu söylemeye başladılar. Onların arasından bazı daha gözü pek kişilerse, İslâm'la açıkça alay ettiler ve Müslüman ismine sahip olmaktan başka kendilerini dinden tümüyle silkeleyip âzâde kıldılar.

2.2. Uygulamadaki (Amelî) Hatalar

2.2.1. İkilik (düalite)

Müslümanlar bir taraftan ilkeli bir toplum yani İslâm ilkeleri üzerine tesis olunmuş bir toplum olduklarını, Allah'a, onun vahyettiği kitaplara, kıyamete [öldükten sonra dirilmeye], Allah'ın ve peygamberin yaşamın her alanıyla ilgili emirlerine uyan kimseler olduklarını iddia ederlerken, diğer taraftan Yüce Peygamberin öğretilerini tümüyle göz ardı eden kişilere otorite dizginini teslim ederler. Apaçık bir ifadeyle İslâm'ın etik-pratik düzeninin tamamını desteklerler ve İslâm'dan inhiRAF etmeden İslâm düzeninden ayrılmayacağına da ısrar ederler fakat kendileri diğer uluslarda görülebilecek her tür kötülük ve her ahlaksızlığın örneğini verirler de hala Müslümanlıklarına hâle gelmez.

Hepsi İslâm'ın peşindedir ve İslam onların kabulüne göre münezzeh ve mukaddestir. Dünyanın tek kurtuluş ümidinin İslâm'ın kuşatıcı düzenini benimsemekte yattığını ileri sürerler fakat uygulamada hangi İngiliz ya da Amerikan sisteminin daha İslâmî olduğunu anlamak için Avrupa'nın ve Amerika'nın kapısını çarlarlar.

Müslümanlar bizzat bu düaliteyi (ikilemi) hissetmemiş olabilirler fakat diğer uluslarca bu durumun fark edilmediğini düşünmenin hiçbir gerekçesi yoktur. Onlar Müslümanların söz ve amelindeki bu tezadı görünce şaşırırlar. Büyük bir ilahi inayet icabı garip bir gayrimüslim İslâm'a gönül verecek olsa, kısa zamanda geride bıraktığından [eski dininden] hiç de farkı olmayan bir topluluğa katılmakta bir yarar [mana] olmadığı kanaatine vararak şaşakalacak ya da dinden geri dönecektir. İkiyüzlü davranışımıza rağmen bazı selim tabiatlı gayrimüslimler, İslâm'a sarılacak olursa şundan emin ve rahat olabiliriz ki o, hakikati biz ona doğru sunduğumuz için kabul etmiş değildir bilakis Allah -onun eski dininin noksanlarını ona göstermenin yanı sıra- ona Müslümanları da göstermiştir. Bu mühtedi hiç kuşkusuz, İslâm ve Müslümanlar arasında bir fark [ayrılık] çizgisi çizmiştir aksi halde bu denli

ilkesiz bir topluluktan nasıl etkilenmiş olabilirdi ki? O topluluk dini kurumlar kurmakta, bu maksatla para toplamakta, o parayı faiz karşılığında kullandırmaktadır.

2.2.2. Yanlış Hedefler

Müslümanlar, tebliğ konusunda daima toplumun mazlum ve müstaz'af kesimlerini hedeflemişlerdir. Bu tümüyle hatalı bir yaklaşımdır. Tebliğde ilk muhataplar düşünce ve fikirleri toplum düzenini belirleyen toplumsal sınıflar olmalıdır. Bir milleti oluşturan ya da dağıtan bu kişilerdir. Onlar ıslah olursa tüm düzen ıslah olur. Onlar harekete geçmeyi reddederlerse, alt sınıfların ıslahı da, böyle bir şey gerçekleşse bile, sadece sınırlı kalacaktır.

Hristiyan misyonerlerin görünen hedefi, sayılarını artırmaktan ibarettir. Benimsedikleri yöntem ise bu gayeye son derece uygundur. Fakat Müslümanlar sadece sayıyı artırmak için tebliğ yapmazlar. Onların işi insanlara doğru yolu göstermek ve insan yaşamının tümünden ıslahını temin etmektir. Sosyoloji bilgisine malik olanlar şunda mutabıktırlar ki; nev zuhûr ve devrimci hareketler, alttan [tabandan] neş'et eder ve toplumsal yapıyı fesada sürüklerler fakat müşahhas tabanlı, ıslahatçı ve rasyonel hareketler ancak yukarıdan aşağıya gerçekleşirlerse kökleşebilirler.¹³ İslâm öğretilerini yaymak isteyen her Müslüman, toplumun sadece düşük sınıflarına gözlerini dikmek hatasına düşmüş ve onlara kelime-i şehadet getirtmek ve namaz kıldırtmakla vazifelerinin bittiğine kani olmuşlardır. Kuşkusuz bu suretle de kısmi bir iyileşme olur fakat genel olarak olduğu gibi kalır. Kirlenen bir atmosferde zaman ve enerji, kirlenmenin kurbanlarını değil kirlenmeyi tedavi etmeye harcanmalıdır. Yoksa yapılan iş, vebadan muztarip bir şehirde yaşayan hastaya iğne yapmaya benzer. Yapılan iğne habis etkiyi kontrol altına alabilir ama nereye kadar? Bu yüzdendir ki peygamberler, ilk defa asla sıradan insanlara değil, toplumun nüfuzlu sınıflarına hitap etmişlerdir. Ancak bu sınıfların ıslahı sayesinde ki kitleleri ıslah etmeye çalışmışlardır.

2.2.3. İçi Boş Sözler

Müslümanlar İslâm'ı, yalnızca kelimelerle tebliğ ettiler; İslâm'ı yaşamaya hiç çalışmadılar. Fakat açıktır ki İslâm'ı, sadece ilkelerinin mükemmeliyeti sebebiyle benimseyecek kadar akıllı ve cesur ancak bir avuç insan vardır. Dünyanın büyük kısmı, o ilkelerin haklılığını ancak onlar pratik [gündelik] hayatta faydalı şeyler ortaya çıkardıklarında kabul ve ikrar edecektir. Fakat burada uzun zamandır yapılan tebliğler ancak dilbaz hatipler, yetenekli vaizler, kudretli kalem erbabı tarafından tanzim edilmiş bir İslâmî hayat cennetine doğru yapılan rüya seyahatinden başka bir yere varmış değildir.¹⁴ Buradaki müthiş ironi şudur: Bu adamlar İslâmî düzenin övgüsünü [ilahi okur gibi] terennüm ederlerken, İslâm toplumunun bütünü, tüm cahiliye kötülükleriyle beraber, onları yalanlamaktaydı. Sessiz de olsa fiili durum, yüksek sesli [yaygaracı] iddia ve taahhütlerden daha etkilidir. Bundandır ki,

¹³ Islâhî, Da'wat-i Din awr us ka Tariqah ka, (Lahor: 2014), 23-25

¹⁴ Islâhî, Islamic Faith and It's Presentation, 11-12.

tüm nutuklar ince havada yok olup gitti ve dünya dik kafalı kalmaya devam etti. İçi boş tuntuşraklı laflar yerine bir grup insan, inandıkları ilkelere göre bir toplumu tekâmül ettirmeye gerçekten çaba göstermiş olsaydı, başarısız bile olsalar, İslâm'a daha asil bir hizmette bulunmuş olurlardı. İslâm'ın tüm dünyaya bir rahmet olduğunu göstermek için kâfi olan ne geçmişten dokunaklı anekdotlar anlatmak ne de İslâm'ın mantıkî imkânına dair nutuklar irad etmek ya da makaleler yazmaktır. Bu gayeye erişmenin tek yolu şudur ki; bir grup ya da bir parti insan, aziz bildikleri dinlerinin kıymetini uygulamada gösterecekler yeterli olacaktır. Ne yazık ki, her şey yapılmış ama bu yapılamamıştır.

2.2.4. Ucuz Taktikler

Müslümanlar tebliğ yaparken Hristiyanlar ve diğer din mensupları tarafından başvuruşulan temel yöntemlere de başvurduşlar. Hristiyanların, insanları kendi dinlerine çevirmek için kullandıkları ya da Yahudilerin maksatlarına ulaşmak için istihdam ettikleri tekniklerin aynılarını kabul etmeyi denediler. Şayet bir Müslüman, önerilen bir şeyin cazibesine kapıldı ya da bir yanlış anlama sebebiyle Hristiyanlığa meylettirse, Hristiyanlar zaferlerini ilan ettiler keza bir Hristiyan da Müslümanlığını ilan etmiş olsa, Müslümanlar aynı şeyi yaptılar. Şayet şehvet saikiyle bir Hristiyan kadını, çapkın ve sefiş bir Müslümanla kaçtıysa paha biçilmez bir tebliğ ganimeti olduğu düşünülerek takdirle karşılandı. Bu kabil lakaydilik ve sorumsuzluklar, İslâm'ı ilerletmenin vasıtaları addedildi. Pek çok sefiş erkek ve kadın din değiştirmeyi meslek edindi. Bazı kişiler sabahleyin onlara katıldığını ilan ederek Müslümanların omuzlarına çıkardı, akşamleyinse Hristiyanlardan yana dönerdi. Böyle bir yaklaşım, İslâm'ı gayri-müslimler gözünde değersiz gösterdi. Onlar İslâm'ın, Müslüman toplumunun sayısını artırmayı hedefleyen ticari bir teşebbüs [şirket] olduğunu düşünmeye başladılar. Böyle düşünmekte haklıydılar zira onlar kendi yöntemlerinin aynısını, Müslümanların da İslâm'ı kullanarak yaptığını gördüklerinde İslâm'ın üstünlüğüne daha ne kadar inanabilirlerdi ki?

2.2.5. Ehlişersizlik [Liyakatsizlik]

Müslümanlar olarak iki şeyde ehliyet aramadık: Namaz kıldırmaşda ve dini tebliğ etmede. Bir zamanlar namazlara, devlet başkanı ya da onun tayin ettiği kişi imamlık [önderlik] ederdi ve dünya üzerinde hiçbir şey yapmaya liyakati bulunmayan kişilere bu işin tevdi edildiğı bir zaman da geldi. Bir zamanlar Müslüman ümmetin tek gayesi, İslâm'ın mesajını tüm dünyaya ulaştırmaktı. Şimdi İslâm toplumlarının kahir ekseriyatı, aydınlar sınıfı ve liderleriyle birlikte cahilişenin habiş sistemine hizmet etmektedirler. Ara sıra, birtakım erdemli insanlar İslâm'ı tebliğ etmenin iyi bir şey olduğunu düşünürler ve para toplayıp İslâm'ı tebliğ etsinler diye birkaç adam tutarlar. Bu kişilerin en belirgin vasfı, diğer dinler hakkındaki kulaktan dolma ve yetersiz bilgileri ile nutuk patlatma ve ağız dalaşı yapma becerileridir. Bazı teşkilatların kürşülerini elde tutarak İslâm'ı tebliğ etmeye başlarlar. Diğer dinler hakkında olduğu gibi İslâm'ın da cahilidirler; Belli başlı hasletleri, ağız kala-

balığı yapıyor oluşları ve kavgacı oluşlarıdır. Bu nevi insanların yaptığı tebliğin neticesini tahmin etmek güç değildir.

TEBLİĞ METODOLOJİSİ

Tebliğde Üslup ve Hitap Şekli

Bütün Peygamberler, kavimlerinin tamamına İslâm'ı tebliğ için gönderilmişlerdir. Ancak onlar tebliğlerine; “Ey kâfirler! İman edin. Ey müşrikler! Allah'ın bir olduğunu kabul edin” sözleriyle başlamamışlardır. Onların ilk hitap tarzı bu değildi. Bugünkü tebliğciler, dâvetin başlangıç noktasını belirlemede hatalar yaptılar ve daha önemlisi kendilerinin ve muhataplarının doğru pozisyonda olduğunu sanarak da ifrat ve tefrite düştüler. Bunun neticesinde tüm dâvet, yanlış noktadan başlatıldı ve etkisiz kaldı. Dâvet eden ve dâvet edilenin doğru konumu belirlenmediğinden de hareketleri fitneye dönüştü ve ıslah etmek yerine büyük fesatların ortaya çıkmasına sebep oldu.

Müslüman tebliğciler, günümüzde şefkat ve merhamet dilini kullanmalılar, ötekileştirici ve itici yaklaşımlardan uzak durmalılar. Bu metod, aynı zamanda Peygamberlerin metodudur. Peygamberler ilk zamanlarda; “ Ey insanlar! Ey ahali, Ey kavmim, Ey ehl-i kitap, Ey Yahudi olanlar, Ey Hristiyan olanlar, Ey iman edenler vb.” şeklinde hitap etmişlerdir. Onların bu hitap şekli, her kavim Peygamberini hicrete mecbur bırakana kadar devam etmiştir. Ancak ondan sonra küfür ve şirkte devam eden bu insanlar için açık açık kâfir, müşrik vb. kelimeleri kullanılmaya başlanmıştır.¹⁵

Bu hakikat her peygamberin davetinde görülür. Ancak özelliği bakımından Hz. İbrahim (a.s.) ve Hz. Muhammed'in (a.s.) davetinin muhtelif aşamalarına bakan kişi bu hakikati hiçbir şekilde inkâr edemez. Hz. İbrahim babasına, kavmine ve devrinin kralına hitap ederken hiçbir sözünde, muhatabına kâfir veya müşrik şeklinde hitap ettiği görülüyor. Ancak dâvet ve tebliğ üzerinden bir süre geçtikten sonra âyetler ve mucizelerin gücü kavmine karşı etki etmeyip, Peygamberin canına kast edecek kadar ileri gittiklerinde onlara karşı küfür ve şirk sözleri reva görüldü.¹⁶

“Senin için en iyi örnek İbrahim ve onun arkadaşlarındadır. Onlar kendi kavmine “ biz sizden ve Allah'tan başkasına taptıklarınıza uzağız. Siz eşi ve benzeri olmayan bir olan Allah'a iman edene kadar biz sizi inkâr ettik ve bizimle sizin aranızda daimi olarak düşmanlık ve nefret vardır” (Mümtehine 60/4).

Bu durum Hz. Muhammed'in (a.s.) davetinde de böyledir. Hicret vakti yaklaşıp kâfirlik kadar hiçbir surede kendi kavmine veya ehl-i kitabe açıkça kâfir, münafık vb. sözlerle hitap ettiği geçmemektedir. İlk surelerde daha çok hitap “Yâ Eyyühe'l-İnsan!” veya “Yâ Eyyühe'n-Nâs!” sözleriyle olmuştur. Ehl-i Kitab'a da “Yâ Ehle'l-Kitâb!” veya buna benzer sözlerle yapılmıştır. Münafık için de, Mekke'nin fethin-

¹⁵ Islâhî, Da'wat-i Din awr us ka Tariqah ka, (Lahor: 2014), 61.

¹⁶ Islâhî, Da'wat-i Din awr us ka Tariqah ka, (Lahor: 2014), 62.

den sonra yaygın olan “Yâ Eyyühellezîne Âmenû!” lafzı kullanılmaktadır ve açıklıkla onlara “Ey münafıklar!” sözleriyle hiçbir hitap yapılmamıştır. Ancak bir müddet dâvet ve tebliğin ardından, kabul etmeyenler sadece kabul etmemekle kalmayıp Peygamberi katletmeye karar verdiler. O sırada hicret emredildi ve Kureyş kâfirlerine açıkça “Ey kâfirler!” sözleriyle hitap edildi.¹⁷ Bu hicret sırasında Kureyş’le ilişik kesmeyi emreden hatta savaş ilan eden sure indi:¹⁸

“Deki, Ey kâfirler! Ne ben sizin taptıklarınıza taparım ne de siz tapın benim taptığıma, ne ben ibadet ederim sizin mabudunuza ne de siz ibadet edin benim ibadet ettiğime. Sizin dininiz sizin, benim dinim de benim” (Kâfirûn 96/1-6).

Peygamberler, insanları kâfir ve müşrik ilan etme konusunda son derece ihtiyatlı davranıyorlardı. Fitne endişesi veya insanların davetten korkacakları düşünülerek böyle bir üsluptan kaçınmaları tavsiye edilmiştir. Burada şu soruyu sormak gerekir; İnsanları küfür ve kâfirlikle itham etmede bu kadar korkusuz davrananlar, Peygamberlerin; küfür ve şirk içinde olanları kâfir ve müşrik ilan etme konusunda neden ihtiyatlı davrandığını, onlarla ilişik kesmeyi neden geciktirdiğini hiç düşünmezler mi?

Bize göre peygamberlerin; küfür ve şirk amellerini, küfür ve şirk olarak görmekle beraber bu eylemi yapanlara kâfir ve müşrik dememelerinin ve onlarla irtibatı kesmeyi geciktirmelerinin iki önemli nedeni var:¹⁹

Birincisi neden şu; Allah Te’âlâ’nın kullarına olan serzenişi, dinin kemale ermesi ve tebliğin tamamlanmasından sonradır. Din kemale ermeden ve tebliğ yapılmadan insanları suçlamak caiz olsaydı Allah Te’âlâ peygamberler göndermezdi. Bu sebepten peygamberler, önce tebliğ ve eğitime ihtiyaç duydular. Atalarının dini, gönüllerde yerleşen ve bundan çıkar elde eden bir toplumu yola getirmek zaman alacaktır.

İkinci neden şu; Toplumun tamamı hak düzen yerine batılın temelinde yol alınca, hakkın peşinden gitmek isteyen insanlar için de hakkın izinde yürümeleri imkânsızlaşır. Hayatın o döneminde her köşede fesat öyle yer edinir ki, bir insanın bu fesadın mikroplarını yutmadan nefes alması imkânsız olur. Böyle durumda bu mecburiyeti dikkate almadan peygamberler, insanların küfür ve şirkine fetva verip onlardan ayrılmayı ilan ederse, bu çoğunluk için ağır bir zülüm olur. Bu nedenledir ki onlar işe tekfir ve ilişik kesme ilanıyla başlamak yerine onlara tebliğ ve davet edecekleri bir ortamı oluşturmaya gayret etmişlerdir. Günümüz tebliğcileri de bu hassasiyete özen göstermelidirler.

¹⁷ Islâhî, Da’wat-i Din awr us ka Tariqah ka, (Lahor: 2014), 63.

¹⁸ Detaylı bilgi için bk. Hamiduddin Ebû Ahmed Abdulhamid el-Ensârî el-Ferâhî, *Mecmû’âyi Tefâsîr-i Farâhî*, trc. Emin Ahsen Islâhî, (Lahor: Encümen-i Huddâmî’l-Kur’ân, 1393/1973), (Kâfirûn sûresi); Emin Ahsen Islâhî, *Tedebbür-i Kur’ân*, (Lahor-Pakistan: 1430/2009), 9: Kâfirûn sûresi.

¹⁹ Islâhî, Da’wat-i Din awr us ka Tariqah ka, (Lahor: 2014), 64-66

3.2. Peygamberlerin ve Salihlerin Tebliğ Tarzı

Peygamberlerin ve salih insanların tebliğ tarzı, son derece sarih ve belirgindir. Onların tebliğleri, toplumun her kesimine nüfuz etmektedir. Konuşmaları, ne çok kısa ve muğlak ne de gereğinden fazla uzundur. Mecaz ve teşbihlerle yüklü değildir. Çok sayıda karışık referanslar içermez. Kullanılan kelimeler nadir ve zor kelimeler değildir. Başvurulan tarzın kaba ve adi bir tarafı yoktur. Dil saf ve açıktır, kullanılan mecazlar çok uygun ve benzetmeler çok etkilidir. Onların tarzlarında öfke yerine samimiyet, haşinlik [sertlik/kabalık] yerine yumuşaklık hâkimdir, kullanılan kelimeler basit ve berrak olup cafcaflı ve fiyakalı değildir. Asalet ve etkililik onların tarzının alamet-i farikasıdır. Evet, bunların hepsi tebliğin tarzını güzelleştirmektedir. Bu tarzın gerçek özelliği, onun çekiciliği ve kolayca anlaşılabilirliğidir. Fakat bunun yanında, basitliği ve akıcılığı ona öyle bir edebi ihtişam bahşetmektedir ki edebiyatçıların eserleri onun önünde donuk ve cansız kalmaktadır. Onların tebliğinin her kelimesi kulaklara tatlı geldiği gibi her cümlesi de ruhları beslemektedir. İşte bu şekildeki tebliğler, milletlerin kaderini değiştirmiştir. Böyle bir tebliğin gücü karşısında güçlü ordular bile çaresiz kalmışlardır.²⁰

Yusuf Peygamberin Tebliğ Teşebbüsünü buna örnek olarak gösterebiliriz:

“Zindana onunla birlikte iki genç daha girdi. Onlardan biri, “Ben rüyamda kendimi üzüm sıkarken gördüm” dedi. Diğeri ise, “Ben de rüyamda başımın üstünde ekmeğe taşıdığımı ve o ekmeği kuşların gagaladığını gördüm” dedi ve ilave etti: “Sen bizim bu rüyamızı yorumla. Çünkü sen anladığımız kadarıyla rüya tabirini iyi bilen birisin.”

Yusuf da onlara şöyle karşılık verdi: “Bugünkü yemeğiniz önünüze gelmeden ben sizin rüyanızı yorumlarım. Bu bana Rabbimin öğrettiği bir ilimdir. Ben Allah’a inanmayan, ahireti inkâr eden toplumun inanç sistemini bir tarafa attım, o dini hiç benimsemedim.”

“Ben din hususunda atalarım İbrahim, İshak ve Yakub’un yolunu tuttum. Allah’a ortak koşmak bize asla yaraşmaz. İşte bu tevhid inancı, Allah’ın hem bize hem de bizimle beraber olan insanlara bahşettiği bir lütuftur. Ama ne yazık ki insanların çoğu bu büyük lütfun kıymetini bilip de şükretmez.”

“Ey zindan arkadaşlarım! Farklı farklı tanrılara inanmak mı daha doğru yoksa mutlak güç sahibi bir tek Allah’a mı? Allah’ın dışında taptığınız putlar, sizin ve atalarınızın uydurduğu şeylerdir. Allah onların tanrı olduklarına dair hiçbir şey indirmemiş, hiçbir yetki ve izin vermemiştir. Hüküm yalnız Allah’a aittir. O kendisinden başkasına kulluk etmemenizi emretmiştir. İşte hak din budur. Ama ne yazık ki insanların çoğu bu hakikati bilmez” (Yusuf 12/36-40).

²⁰ Islâhî, Da’wat-i Din awr us ka Tariqah kar, (Lahore: 1989), 145.

Yusuf Aleyhisselâm'ın yukarıdaki ayetlerde görülen tebliğ girişimini anlatırken Emin Ahsen Islâhî şöyle demektedir:

“Tüm olaya şöyle bir bakalım: Yusuf (sas) ile iki kişi daha hapse atılmıştır. İkisi de rüya görmekte ve onları yorumlatmak istemektedir. Hapishane arkadaşları arasından Yusuf'un (sas) kendilerine bu konuda yardım edebileceğini düşünmektedirler. Bu yüzden rüyalarını ona büyük bir saygı ve ihtiram ile anlatırlar. Yusuf (sas), onlara rüyalarını yorumlamakla kalmaz, onların kendisine gösterdikleri saygıdan yararlanarak birtakım şahsi faydalar temin etme yoluna gitmez bilakis bunu bir fırsat anı addedip onlara İslâm'ın temel mesajını arz eder. Bunu yaparken başvurduğu yöntem öyle bir yöntemdir ki söyleyeceği şey doğallıkla ortaya çıkar. Aralarındaki konuşma önemli bir ilkeye işaret eder. Toprağına tohum ekmek için tedbirli bir şekilde yağmur bekleyen bir çiftçi gibi hakiki bir tebliğci de çevresi hakkında tedbirli olmalıdır. Birilerinin kendisini dinlemeye razı olduğunu gördüğü ve muhatabının kalbine mesajının tohumunu atmak için ortamın müsait olduğu anda mesajını arz etmeye hazır olmalıdır. Bu olaydan ortaya çıkan ikinci ilke şudur: Allah'ın lütfuyla böyle bir fırsat oluştuğunda onu harcamak [heba etmek] ya da onu şahsi menfaat için kullanmak doğru değildir. Bencil insanlar bu kabil fırsatlar yakaladıklarında onları tebliğ konusu için en iyi şekilde kullanmak yerine kendi şahsi menfaatleri için kullanmaya çalışırlar. İlgisini onlara yöneltmiş birini bulduklarında çok mutlu olmaktadır ancak onların bu mutluluğu Yusuf Aleyhisselâm'ın arkadaşlarının ilgisini gördüğündeki mutluluğu gibi değildir. O daha ziyade etrafına sinekleri yakalamak için bir ağ ören ve ağına yaklaşan bir sinek gördüğünde değerli bir av yakalama ümidiyle neşe içinde kabaran örümceğin mutluluğudur.”²¹

3.3. Tebliğ Esnasında Zihni Kabiliyetin Önemi

Tebliğ esnasında zihni kabiliyet önem arz eder. Günümüz tebliğcilerinin kahır ekseriyeti, muhataplarında doğru bir Allah bilinci oluşturma gayreti göstermeden önce sadece farz ibadetleri değil teheccüd ve işrâk gibi nafil ibadetleri de onlara benimsetme [teşvik ve zorlama] gayretinden geri durmamaktadırlar. Peygamberlerin tebliğ yöntemini benimseyen insanlar işe önce doğru Allah bilinci oluşturmakla başlar ve sonra da Peygambere ihtiyacın ve O'na itaatın gerekliliği konusunda muhataplarını bilinçlendirir. Bunlardan sonra ibadet konuları gelir. İşin başında onlardan sakal uzatmalarını, bıyıklarını kısaltmalarını, elbise eteklerinin [aşgari] topuk hizasında tutmalarını istemek, tebliğdeki önemli hatalardandır. Çünkü insanlar, daha öbür dünyaya sürekli ve güçlü bir itikat kesb etmeden nafil ibadetler ve dinin diğer bütün kurallarıyla karşı karşıya gelirler. Sakallarının boyu uzasa, etekler topuklar hizasında tutulsa da suni bir tevazu ve hayâ, insanların çehrelerine ve yapmacık tavırlarına hâkim olur. Bütün bunlar gayri-akli ve gayri-tabii bir tarzda vaki olduğundan bunun sonucunda deveyi pire, pireyi de deve yapan yani önemsiz

²¹ Islâhî, Da'wat-i Din awr us ka Tariqah kar, (Lahor: 1989), 145.

şeyleri büyüten fakat önemli şeylere aldırmayan ve yaptıkları şeylerle böbürlenen samimiyetsiz dindarlar ortaya çıkar.²²

Böyle dindarlar, boğazlarından inen şeyin temiz mi yoksa tâgûta mı hizmet ediyor bunu görmezler. Ancak işin sonunda bu haram lokmayı yedikten sonra onu sağ elle mi yoksa sol elle mi yediklerini önemserler. Bunların dini tasavvuruna göre, niyeti halis olan bir kişi batıl bir düzen içinde her türlü görevi yaparak Allah'ın rızasını kazanabilir ve İslâm'ın bayraktarlığını yapabilir. Bütün bu yarım yamalak düşüncelerle, dini karşısındakine tüm sistemiyle tebliğ edecek bir davet söz konusu değildir. Müslümanlar arasında var olan şuur, o kadar az ve o kadar cansız ki, bununla doğru bir tebliğe girişmek imkânsızdır.²³

3.4. Seçkinler: İnzar'ın Önde Gelen Muhatapları

Peygamberler tarihine baktığımızda onların herkesten evvel kavminin ileri gelenlerini muhatap aldıklarını ve onların ıslahını halkın ıslahı için vesile kıldıklarını görüyoruz. İbrahim (a.s.) hakka, önce ailesini ve dini liderliğin kontrolünü elinde bulunduran kabilesini davet etti. Akabinde siyasi otoriteyi elinde tutan kralı davet etti.

“(Ey Peygamber) ! Allah'ın kendisine lütfettiği iktidara güvenerek, İbrahim'le Rabbi hakkında tartışanı (Nemrudu) görmedin mi?” (Bakara 2/258).

Hz. Musa'ya Allah Te'âlâ, ilk olarak Firavunu muhatap almasını emretti.

“Sen Firavuna git, o fazla ileri gitti. Ona de ki: Kendini temizlemeye (arındırmaya) niyetin var mı? Sana rabbinin yolunu göstereyim ki, O'ndan korkasın.” (Nâziât 79/17-19).

İsa (sas) önce Yahudi âlimlerini ziyaret etti. Keza, Nuh'un, Hud'un ve Salih'in (sas) tebliğ çabaları Kur'an'da anılmaktadır. Tüm peygamberler tebliğlerine kendi devirlerindeki otorite sahiplerini ziyaret ederek başladılar. Onlar, zamanlarının kibirli insanlarını rahat uykularından uyandırmaya çalıştılar ve onların yol ve yordamlarını şiddetle tenkid ettiler.

Hz. Mesih peygamber olduktan sonra Jerusalem'in önde gelen liderlerine gitti ama onlar bu dâvete zerre kadar yanaşmadılar. O da onları bırakıp deniz kenarındaki balıkçıların yanına gitti ve onlara “ Ey balık tutanlar! Gelin ben size İslâm'ı anlatayım” dedi. Allah Te'âlâ, Hz. İsa'ya onların arasından havari denilen bir grubun iman etmesini nasip etti.²⁴

²² Islâhî, Da'wat-i Din awr us ka Tariqah kar, (Lahor: 1989), 80.

²³ Islâhî, Da'wat-i Din awr us ka Tariqah kar, (Lahor: 2014), 74.

²⁴ Islâhî, Da'wat-i Din awr us ka Tariqah kar, (Lahor: 2014), 47.

“İsa onların küfürden yana olduklarını görünce “Bana Allah yolunda kim yardımcı olacak” dedi. Havariler “Allah yolunda, O’nun dini uğrunda biz senin yardımcılarıyız. Çünkü biz Allah’a iman ettik ve sen şahit ol ki, biz Müslümanız” diye cevap verdiler” (Âl-i İmran 3/52).

Nihayet Muhammed (sas) gönderildi ve yakın akrabalarını uyarması istendi. Bu akrabaları Arabistan’ın ataerkil devlet aygıtının dini ve siyasi önderleriydiler ve ellerindeki bu yetki ile Arabistan’ın tüm halkına manen ve siyaseten rehberlik etmekteydiler.²⁵ Araplar dışındaki liderleri İslâm’a davet etmek için de birçok hükümdara mektup yazdı. İslâm’ı öncelikle onlara teklif etti. Raşid halifeler ve sahabe de bu yöntemle İslâm’ı tebliğ ettiler.

İnsanlar uzaktan gelip İslâm’a girerken, Kureyş lideri Ebu Leheb, Ebu Cehil, Ümeyye b. Halef, Taifin eşrafı, bu bereketten mahrum kaldılar. Fakat kendisine doğrudan değil de başkaları vasıtasıyla dâvet yapılan garip avam kimseler bu din-den nasibini aldılar. Dâvet sırasında geride olan biri, dâvetin kabulünde öne geçebiliyordu. Ancak bununla beraber peygamberler kendi dâvetlerindeki sıralamayı değiştirmiyor ve halkın önderlerini muhatap alıyorlardı.

Burada sadece şu hakikati belirtmek isteriz ki, İslâm dâvetini kabul etmede genellikle avam öne geçse de dâvet tertibi göz önünde bulundurulduğunda peygamberler, toplumun akıllı ve ileri gelenlerini muhatap almışlardır.

SONUÇ

Bu sunumda yaygın tebliğ yönteminin bazı nazarî ve amelî yanlışlarına işaret ettik. Derin bir tahlil, yapılan tebliğin zayıf olduğu pek çok başka hususları da ortaya çıkaracaktır. Ancak biz bu tartışmayı daha ziyade uzatmak istemiyoruz. Sadece şunu göstermek istedik; Bugün tebliğ namına yapılan şeyin peygamberlerce yapılan tebliğ ile yakından uzaktan alakası yoktur, öyle ki bu tebliğ tarzı hem maksat hem yöntem itibarıyla gayri-müslimlerin tebliğinin bir taklidinden ibarettir.²⁶ Hâlbuki Peygamberlerin tebliğlerinde benimsedikleri yöntemler, kendi zamanlarının en gelişmiş yöntemleridir ve şartların değişmesi ile birlikte bu yöntemler de değişmiştir ve bu da belli bir tebliğ yönteminde ısrar etmenin doğru olmadığını delilidir. Tebliğ vazifesini, Allah’ın emrettiği ve peygamberlerin uyguladığı şekilde ifa etmek gerekmektedir. Bu farzın edası için kaçınılmaz bazı şartlar vardır ki onları şöyle özetleyebiliriz:

Hz. Peygamber (a.s) kendisine Allah tarafından verilen ve kıyamete kadar devam edecek olan bu tebliğ vazifesini hakkıyla yerine getirmiştir. Bu görev artık ümmetin omuzlarındadır.

²⁵ Islâhî, Da’wat-i Din awr us ka Tariqah kar, (Lahor: 2014), 49.

²⁶ Islâhî, Da’wat-i Din awr us ka Tariqah ka, (Lahor: 2014), 27-28

Gönül, dil ve amelle yapılması, tebliğin Allah tarafından belirlenen şartlarıdır. Tebliğ, herhangi bir artma ve eksilme yapılmadan, her hangi bir tahkir korkusu olmadan, herhangi bir anlaşmaya taviz vermeden yapılmalıdır. Bunun için can verilmesi gerekiyorsa verilmelidir.

Tebliğ görevinin yerine getirilmesinin kontrol ve idaresi hilafete aitti ve bu idare mevcut olduğu zamanlarda her Müslüman, bu farzın sorumluluklarından muaftı. Bu idarenin dağılmasından sonra bu görevin sorumluluğu, ümmetin bütün fertlerinin üzerine derece ve kabiliyetlerine göre bölündü.

Artık Müslümanlar için bu görevin mesuliyet ve sorumluluğundan kurtulmanın iki yolu kalmıştır: Ya bu idare yeniden kurulacak ya da en azından onu kurmak için canla başla çaba gösterilecek.

Eğer Müslümanlar, Allah tarafından verilen risalet vazifesi için hiç birini yapmazsalar, Allah Te'âlâ tarafından kendilerine verilen bu risalet görevini yerine getirmemekten sorumlu olacaklar. Sadece kendi hatalarının vebalini üstlenmekle kalmayıp halkın sapkınlığının vebalini de üstlenmiş olacaklardır.

KAYNAKLAR

- Çakan, İsmail Lütfi. *Hakkı Tavsiye Metod ve Vasıtaları*. İstanbul, 1992.
- Develioğlu, Ferid. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara, 1988.
- Ferâhî, Hamîduddin Ebû Ahmed el-Ensârî. *Mecmû'âyi Tefâsir-i Farâhî*. Trc. Emin Ahsen Islâhî. Lahor: Encümen-i Huddâmi'l-Kur'ân, 1393/1973.
- Firûzâbâdi, Muhammed b. Ya'küb. *el-Kâmûsü'l-Muhîd*, Beyrut, 1993.
- İsfahânî, Râgîb. "belega". *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Beyrut, tsz.
- İslâhî, Emin Ahsen. *Da'wat-i Din awr us ka Tariqah kar*, 1. edisyon. Lahor: Faran Foundation, 1989
- İslâhî, Maulana Amin Ahsan. *Islamic Faith and It's Presentation*. Trans. Sharif Ahmad Khan, First Edition, New Delhi-2 (İndia): Adam Publishers, 2002.
- İslâhî, Emin Ahsen. *Da'wat-i Din awr us ka Tariqah ka*, 3. Baskı. Lahor-Pakistan: Faran Foundation, 1435/2014.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem. "belega". *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1990.
- el-Mu'cemu'l-Vasit*, Beyrut, tsz.
- el-Müncid*, Beyrut 1992.
- Müslim, "İmaret" 177, hadis no: 1037, 2/925.
- Önkâl, Ahmet. *Rasûlullah'in İslâm'a Dâvet Metodu*. 23. Baskı. İstanbul: Kitap Dünyası yayınları, y. nr. 68, 2015.
- Rızâ, Reşîd. *Tefsirü'l-Menâr*. Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme, Kahire 1990.
- Şanver, Mehmet. "Dinî Tebliğ ve Öğretimde Metodun Önemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000)
- Uludağ, Süleyman. *İslâm'da İrşad*. İstanbul 1984.

MÜMTEHİNE SÛRESİ EKSENİNDE HOŞGÖRÜDE DENGE

Ramazan ŞAHAN*

GİRİŞ

Kur'ân vahyinin ve İslam'ın temelinde sevgi, barış, rahmet-merhamet, adalet ve hoşgörü vardır.¹ Çeşitli ayetlerde bunu gördüğümüz gibi bazı sûrelerde de bunu açıkça hissetmekteyiz. Bunu çok açık ve net hissettiğimiz sûrelerden biri de Mekte'nin fethi öncesinde inen Mümtehine sûresidir.

"Mümtehine suresi ekseninde hoşgörü" konusu incelenirken sûrenin indiği ortam ve genel muhtevayı iyi kavramak gerekir. Sûrede kullanılan kelime ve kavramlar kadar konuyu izah sadedinde verilen örneklerin de iyi anlaşılması gerekir. Aksi halde ya sûredeki lafızların zahirine bakıp kâfirlerle her türlü iletişim yasakmış gibi algılanır, ya da zorlama te'villerle kâfirlere karşı hiçbir sınır gözetilmeksizin her türlü tavrın mübâh olduğu sanılabilir. Diğer ayet ve sûrelerle birlikte bu sûre iyi anlaşıldığı takdirde din düşmanların karşı musâmahanın da sınır ve kapsamı netleşecektir.

Sûrede, cezayı hak edenlere karşı hiçbir akrabalık duygusunun ilahi emir ve adaletin önüne geçmemesi emredilmiştir. Zira karşınızdaki kişiler size gelen hak ve hakikati inkâr edip sırf iman ettiğinizden ötürü peygamberi ve sizi yurtlarınızdan çıkarmışlar, çıkarmaya da devam edeceklerdir. Bunların bu tavrı, tarihte bir kez olup bitmiş bir olay değildir. İmkân ve fırsatını bulduklarında size karşı ellerinden geleni esirgemez ve sizin küfre dönmenizi isterler. Ayetteki "يُخْرِجُونَ/çıkarırlar" fiilinin muzari sigasıyla gelmesi de olayın şimdiki ve gelecek zamanda da devam edeceğini bildirir.

Sûrede akrabalarla ilişkiler konusu temellendirilirken Hz. İbrahim ve beraberindekilerden örnek verilmiştir. Zira o, helâki hak eden Lût kavmini dahi meleklerle karşı savunacak kadar halim olup inancından ötürü kendisini evden kovana babasına bile şefkat ve merhametini kaybetmemiş, hep "babacığım!" diye hitap edip ona dua etmiştir. Ancak babasının Allah düşmanı bir müşrik olduğu açıkça belli olduktan sonra onunla da alakasını kesmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ramsahan@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-7277-4795>, GSM: 0505 468 9368.

¹ Harun Çağlayan, "Müslüman Toplumlarında Mezhep Algısı ve Açmazları", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, ed. Mehmet Evkuran, (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayıncılık, 2016), 288.

Sûrede, saldırgan din düşmanlarına karşı toleranslı ve gevşek davranılması yasaklanmıştır. Ancak adalet ve merhametin dışına çıkılmaması da açıkça vurgulanmış, ilerde “düşmanlık ettiğiniz kişilerle aranızda bir sevgi oluşabilir” denilerek ihtiyatlı olunması tavsiye edilmiştir. Zira bu gün düşman olduğunuz kişi gün gelir hatalarından vaz geçip yakın bir dostunuz olabilir.

Sûrede din konusunda müminlerle savaşmayı onları yerinden yurdundan etmeyen kişilere karşı iyilik yapılması ve adaletli davranılması yasaklanmamış, yasağın din konusunda düşmanlık eden veya inananları ülkelerinden süren ya da bunlara destek verenler için geçerli olduğu vurgulanmış, ayetlerde müminlerin kâfirlere karşı tavrını belirleyen fiiller özenle seçilmiştir. Buna göre dinlerinden ötürü inananlara düşmanlık besleyen kişilere karşı hiçbir taviz verilmekten kendileri inanmasa da dine ve dindarlara karşı saldırgan tavrı takınmayanlarla iyi geçinmede bir sakınca olmadığı belirtilmiştir. Saldırganlara ise gereken ceza verilip hadleri bildirildikten sonra güç ve kudret elde iken hoşgörü gösterilebilir, af yoluna gidilebilir. Nitekim Peygamberimiz de Mekke’yi fethettiği zaman düşmanlarına karşı üstünlüğü sağlayıp gücü ele almışken yıllardır kendisine yapmadık işkence bırakmayanlara, Hz. Yusuf’un kardeşlerine dediği gibi “Sizi kınamıyorum, sizin için Allah’tan af dileyeceğim” deyip hepsini affederek “hepiniz serbestsiniz” diyebilmiştir.² Müslümanın ve İslam toplumunun da elinde güç ve imkân varken takınacağı tavrı bu olmalıdır.³

1. Sûre Hakkında Genel Bilgiler

1.1. Sûrenin Adı

Sûrenin adı iki türlü okunabilir. Eğer el-Mumtehane (الْمُتَحَنَّة) şeklinde okunursa “imtihan edilen kadın hakkında indirilen sûre” demektir. Zaten onuncu ayetinde “O kadınları imtihan ediniz!” denildiğine göre böyle okunup anlam verilmesi daha ağır basmaktadır. Ancak el-Mümtehine (الْمُتَحِنَّة) şeklinde okunursa “içinde imtihana işaret edilen sûre” demektir. Her iki adlandırma da aynı konuya işaret etmektedir.⁴

1.2. İniş Sebebi (Sebeb-i Nüzûlü)

Mekke’nin fethinden kısa bir süre önce indirilmiş olan bu sûrede müminlerin Allah ve din düşmanı kişileri velî edinmeleri yasaklanmıştır. Peygamberimiz Mekke’nin fethi için ordusunu hazırlarken Bedir savaşına da katılmış olan Hatib b. Ebî Beltea akrabalık duygularıyla gizlice bir mektup yazmış, bir kadına vererek Mekkelilere “Size karşı bir sefer düzenlenecek ona göre tedbirinizi alın!” diye haber gön-

² Muahmmmed b. Ebî Bekr b. Eyyüb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1915) 3: 353, 359; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîri (b.y., Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1408/1988), 4:404-405.

³ Âl-i İmrân 3/133-134.

⁴ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 7: 4886.

dermişti. Ancak Cebrail'in bildirmesiyle durumu fark eden Peygamberimizin gönderdiği Hz. Ali ve arkadaşları kadını yakalayıp mektubu almışlardı. Peygamberimiz "Ey Hatib bu nedir?" diye sorunca o, bunu nifak veya küfür duygusuyla değil, akrabalık duygusundan ötürü yaptığını belirtmiştir. Hz. Ömer kendisini cezalandırmak istediye de Bedr'e katılmasının hatrına Peygamberimiz kendisini affetmiş, bunun üzerine sûrenin ilk ayetleri inmiştir.⁵ Sûre medenî olup 13 ayetten ibarettir.

1.3. Sûrenin Genel Muhtevası

Sûre üç ana bölümden oluşur:

SSıra	Konu/Bölüm	Ayetler
AI.	Dostluk ve Düşmanlık	1-9, 13
BII.	Yeni Müslüman Olan Kadının İmtihanı ve İlgili Hükümler	10-11
CIII.	Kadınlarmn Biatı	12

Bu araştırmada ilk bölümün değerlendirilmesi yapılacaktır.

2. Sûre ve Ayetler Arasındaki Uyum

Tefsîrde bağlam (tenâsüb/münasebet) oldukça önemlidir. O yüzden sûrenin tefsîrine geçmeden, kendinden önceki ve sonraki sûre ile bağlantısının yanında özellikle kendi iç yapısındaki münâsebeti ve bütünlüğü dikkate almak sûrenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

2.1. Bir Önceki Haşr Sûresiyle Münasebet

Haşr sûresi Beni Nadir Yahudileriyle olan mücadeleyi konu edinmiş, sevlmeye layık tek varlığın Allah olduğu vurgulanmıştır. Haşr sûresinde Allah'ın sevdiklerinin kurtulacağı, düşmanlarının hüsrana uğrayacağı ve Allah için sevip buğz etmenin de en faziletli amel olduğu vurgulanmıştır. Mümtehine sûresinde de ehl-i kitaba da vurgu yapılarak "Ey iman edenler! Kendilerine Allah'ın gazap ettiği bir kavmi dost edinmeyin..." (60/13) buyrulmuştur.⁶

⁵ Buhârî, Tefsîru Sûreti'l-Mümtehine, 1; Şihabüddin es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsi, *Râhu'l-Meâni fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm Ve's-Seb'îl-Mesâni* (Beyrut: Dâru l-hya-i Tûrasî'l-Arabiyye, ts.), 28:65-66; Ebu Abdillâh Muhammed ibn Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'an*, (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006), 20: 395. Ayetin sebeb-i nüzûlüne dair rivayetler için bk. Ebû'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984), 8: 230-231; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (b.y., Dâru Tayyibe, 1420/1999), 8:82-85.

⁶ Burhânüddin Ebi'l-Hasen İbrâhîm b Ömer el-Bikâi, *Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyyi ve's-Süver* (Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1978-1984), 19: 319, 484; Muhammed Ali es-Sâbüni, *İcâzu'l-Beyân fi Süveri'l-Kur'an* (b.y., Mektebetü'l-Gazzâlî, 1979), 240; Elmahlî, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7:4882.

Haşr sûresinde müminlerin birbiriyle ilişkileri, sonra da ehl-i kitap ile olan münasebetleri zikredilmişti (59/2-16). Ardından gelen Mümteherine sûresinde ise; münafıklara benzememek için kâfirleri dost edinmeyin diye müminleri uyararak başlanılmış ve sûre bitinceye kadar bu konu tafsil edilmiştir (60/1-13).⁷ Cihada teşvik edildiği halde (59/11-16) münafıkların cihadı istemeyişi müşriklerle olan dostluklarından dolayıdır (60/1, 9).⁸ Haşr sûresinde yer alan bazı ahlâkî kurallar ve ilâhî denetimi hatırlatan ayetler (59/18) ile Mümteherine sûresinde yer alan ahlâk ve ahkâmla ilgili bazı kurallar mukayese edilince iki sûrenin birbiriyle ne kadar alakalı olduğu anlaşılacaktır.⁹

2.1. Mümteherine Sûresinin Ayetleri Arasındaki Münasebet/İç Bütünlük

Sûrenin genel muhtevası kâfirlere karşı nasıl bir tavır takınılacağını belirlemektedir. Özellikle ilk 9 ayeti ve en sondaki 13. ayeti bu konuyu vurgulamaktadır. Sûrenin başı ve sonunda, kâfirlere muhabbet beslememe hususuna dikkat çekilerek (60/1, 13) tam bir insicam meydana getirilmiştir. İlk ayette daha çok Mekke müşrikleri özelinde putperest kâfirlerin dost (velî) edinilmemesi istenirken, son ayette diğer din mensûbu gayr-i Müslimlerin dost (velî) edinilmemesi istenmiştir. Kâfirlerle karşı alınacak tavır ve tedbirler için de Hz. İbrahim ve beraberindekilerin tavrı örnek verilmiştir.¹⁰

2.2. Mümteherine Sûresi ve Saff Sûresi Arasındaki Münasebet

Mümteherine sûresinin başında,¹¹ Mekke'nin fethi hazırlıkları esnasında meydana gelen bazı olaylara değinilmiştir. Saff sûresinin sonundaysa, fethin zaferli neticesi müjdelenmiştir (61/13). Ayrıca Mümteherine'nin başında müminlerin Allah rızası için cihada çıktıkları bildirilmiş (60/1), Saff sûresinin sonunda da Hz. İsa'nın havarileri numune gösterilmiştir (61/14). Mümteherine sûresinin sonu ümitsizlikten sakındırıp ahiret ümidini aşılarken (60/13), gelecek sûrede İslam'ın bütün dünya çapında yükselişi müjdelenerek (61/8-9) bunun için "kenetlenmiş bir yapı gibi" (61/4) Allah ve rasulüne inanıp onun yolunda malıyla, canıyla mücâhade etmenin gereğine vurgu yapılmış, bunun neticesi de zaferle müjdelenmiştir (61/10-13).¹²

⁷ Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb/Tefsiiru Kebîr*, (Beirut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, 1420/1999), 29:269 vd.; Celalüddin Abdurrahman es-Suyûti, *Tenâsuku'd-Düver fi tenâsûbi's-Süver*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 123; Âlûsi, *Rûhu'l-Meâni*, 28:65; Mustafa Ahmed el-Bâbi el-Hilli el-Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, (Mısır: Şeriket-ü Mektebe, 1962), 28:60; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kurân'ı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlîsi ve Tefsiri*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 8:3687.

⁸ Abdu'l-Müteal es-Saîdi, *en-Nazmü'l-Fenni fi'l-Kur'an/Edebî Mesaj Kur'an*, Çev. Hüseyin Elmalı (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 543.

⁹ Elmalı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7: 4886-4887.

¹⁰ Celalüddin Abdurrahman es-Suyûti, *Merâstulî-Metâli' fi Tenâsûbi'l-Mekâti ve'l-Metâli'*, thk. Abdulmuhsin b. Abdulaziz el-Asker (Riyad: Dâru'l-Minhâc, 1420/1205), 70; Sâbüni, *İcâzu'l-Beyân fi Süveri'l-Kur'an*, 243-244; Sâbüni, *Safvetu't-Tefâsir*, 3:367.

¹¹ Mümteherine 60/1-3.

¹² Elmalı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7:4924.

Yine Mümtehine’de müminlerin, Allah’ın gazap ettikleriyle dostluk yapmaları yasaklanırken (60/13) Saff sûresinde müminler, düşmanlarıyla harp ederken sebat etmeye çağrılmıştır (61/8-14).¹³

3. Sûrenin Dostluk, Adalet ve İyiliğe Vurgu Yapan Ayetleri

Burada öncelikle sûrenin ana konuya yönelik ayetleri tek tek ele alınıp yorumlanacak, sonra da bu ayetlerden çıkarılan sonuç ve genel hükümlere yer verilecektir.

Birinci Ayet:

“Ey iman edenler! Eğer benim yolumda savaşmak ve rızamı kazanmak için çıkmışsanız, benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olanlara sevgi göstererek, gizli muhabbet besleyerek onları dost edinmeyin. Oysa onlar, size gelen gerçeği inkâr etmişlerdir. Rabbiniz Allah’a inandığınızdan dolayı Peygamber’i de sizi de yurdunuzdan çıkarıyorlar. Sizin saklı tuttuğunuzu da, açığa vurduğunuzu da en iyi bile benim. Sizden kim bunu yaparsa (onları dost edinirse) doğru yoldan sapmış olur.” (el-Mümtehine 60/1)

“Ey iman edenler” diye başlayan sûreler genelde medenî olup bir takım emir ve yasaklar içerirler. Bu ayetin ilk kısmında Müslümanlara kâfirleri dost edinmeleri ve onlara sevgi beslemeleri yasaklanmıştır. Bu ayetin hükmünü pekiştiren, benzer daha pek çok ayet mevcuttur.¹⁴

3.1. Kâfirleri Dost Edinmeme Emrinin Sebepleri:

Birinci ayetin içinde yer alan “Oysa onlar, size gelen gerçeği inkâr etmişlerdir. Rabbiniz Allah’a inandığınızdan dolayı Peygamber’i de sizi de yurdunuzdan çıkarıyorlar.” ifadesinde müminlerin kâfirlere karşı takınmaları gereken tavrın sebepleri açıklanmıştır: Çünkü onlar;

a) Müminler onlara sevgi beslese de onlar asla müminlere sevgi ve iyi niyet beslemezler.

b) Müminlere gelen hak namına ne varsa inkâr eder, reddeder, asla kabul etmezler.

c) Peygamberi ve ona tabii olanları mutlaka ülkeden çıkarır, sürgün eder, göçe zorlarlar.

¹³ Ebû Ca’fer Ahmed b İbrâhîm b Zübeyr el-Gırnâtî, *el-Burhân fî Tertibi Süveri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Şa’bânî (Mağrib: Matbaatü Fudâle, 1410/1990), 334; Bikâî, *Nazmü’d-Düer*, 20:2; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 29: 310; el-Âlûsî, *Râhu’l-Meâni*, 28:83; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 7: 4924; Bilmen, *Tefsir*, 7: 3703.

¹⁴ Âl-i İmrân 3/28, 118-119; Nisâ 4/139, 144; Mâide 5/51, 57; Tevbe 9/23-24.

Kâfirler tarih boyunca bütün peygamberlere aynı muameleyi uygun görmüş ve uygulamışlardır.¹⁵ Peygamberimizi ve müminleri de çok sevdikleri Mekke'den ayrılmak zorunda bırakmışlar ve müminlerin Mekke'yi görmeyi arzulamalarına rağmen oraya girmelerini engellemişlerdir. Hatta ayette bildirildiği üzere Peygamberimizi esir almak, öldürmek veya sürgün etmek üzere plan yaparlarken¹⁶ Allah bu durumu vahiyle bildirmiş, Peygamberimizin kaçıp kurtulmasını sağlamıştır. Bu nedenle müminler böyle saldırgan kâfirlere ne sevgi besleyebilir ne de onları dost edinebilirler.¹⁷

Kur'an-ı Kerim'in başka ayetlerinde de açıklandığı¹⁸ gibi bunların peygamberi ve inananları yurtlarından sürgün etmelerinin tek nedeni de Allah'a inanıp onu rab olarak kabul etmeleridir.

Ayetin bir sonraki cümlesinde "Eğer benim yolumda savaşmak ve rızamı kazanmak için çıkmışsanız..." buyrulmuştur. Yani eğer ki siz benim yolumda cihad etmek ve benim rızamı arzulamak için sefere çıkmış iseniz herhangi bir dünyevi menfaat veya akrabalık bağlarından ötürü onlara sevgi besleyemezsiniz.¹⁹ Zaten Allah bir başka ayette²⁰ mallarını ve aşiretlerini Allah yolunda cihada tercih eden mümin toplulukları açıkça uyarmıştır.

Ayetin bir sonraki cümlesinde "Siz onlara içten içe sevgi besliyorsunuz" buyrulmuştur. Eğer yapılan bir faaliyetin içinde kâfirlere en ufak bir yardım ve müminlere de zarar varsa bu onlara sevgi anlamındadır. Her ne kadar onlara karşı sevgi beslemese de işin zahiri böyle anlaşıldığı için Hatip b. Belte'a'nın kâfirlere gönderdiği nasihat dolu mektubu da bu türden kabul edilmiştir. Bundan sonra Allah "Hâl-buki sizin gizlediğinizi de açığa vurduğunuzu da en iyi bilen benim" buyurmuştur. Bir insan bir faaliyeti insanların huzurunda açıkça yapsa da bunu içinde gizli tutsa da Allah bunu bilir.²¹ Onun ilmi her şeyi çepeçevre kuşatmıştır.²²

Ayetin son hüküm cümlesi ise "Sizden her kim bunu yaparsa dosdoğru yoldan sapmış olur" şeklinde biter. Yani her kim ki kâfirlere yakınlık hisseder, onlarla irtibat kurarak onları koruyup kollamaya çalışırsa... demektir. "سَوَاءَ السَّبِيلِ/sevâe's-sebil" kavramı, içinde eğrilik, sapıklık olmayan ve adına "sırât-ı mustakîm" denen dosdoğru yoldur.²³ Bu yolun kanun ve nizamını koyan şeriat sahibi Allah olduğu

¹⁵ Ahmet Sait Sıcak-Necmettin Çalışkan, "Kur'an'da İhrâç Kavramı Özeline Göç Olgusu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (2018/2): 483-514.

¹⁶ Enfâl 8/30.

¹⁷ Âl-i İmrân 3/28, 118-119; Nisâ 4/139, 144; Mâide 5/51, 57; Tevbe 9/23-24.

¹⁸ Hac 2/39-40; Burûc 85/8-10.

¹⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meâni*, 28:67.

²⁰ Tevbe 9/23-24.

²¹ Bakara 2/33, 284; Mâide 5/99; Tahâ 20/7; Nur 24/29; Neml 27/25; Ahzab 33/54.

²² En'âm 6/80; A'râf 7/89; Tahâ 20/98.

²³ Fatıha 1/6.

için bazen Allah'a izafe edilmiştir.²⁴ Kendilerine nimet verilen²⁵ müminlerin takip ettiği yol olduğu için de bazen müminlere izafe edilmiştir.²⁶ Bu yol biricik tek yol İslam'dır.²⁷ Bunun dışındaki yolların tamamı batıl olup insanı ayrılığa götürür.²⁸ O yüzden her kim böyle yapar da Allah ve müminlere rağmen kâfirleri dost edinirse²⁹ Allah ve müminlerle alakayı kesmiş ve batıla sapmış olur.

3.2. Ayetteki Anahtar Kavram: Velâun/Velâyetun

Mümtehine sûresinin ilk ayetindeki en önemli kavramlardan biri “velâyet” kavramıdır. Arapça'da “وَلَاءٌ - وَئِيَّا - يَلِي - وَلِيَّ/velâ-yeli-velyen-velâun” şeklinde verilen kelime birine yakınlaşmayı ifade eder. Kök itibariyle yönetmek, işi ve idareyi üstlenmek anlamına gelen kelime aslında yakınlık anlamını içerir. Kişi kendine yakın gördüğü kimselerin işini üstlenir, ya da insanlar kendilerine yakın gördükleri kimselere işlerini teslim ederler. “Veli/وَلِيٌّ” ve “vâli/وَالِيٌّ” kelimeleri de bu fiilden türemiş olup kişiye yakın olan ve işlerini üstlenen kimselerdir. Aynı kökten türeyen “mevlâ/مَوْلَى” ise hem kendisine sığınılan zat hem de yakın akraba ve dost anlamına gelmektedir.³⁰

“Velâun/وَلَاءٌ” ve aynı kökten türeyen “Tevâlî/تَوَالِيٌّ” kelimeleri iki veya daha fazla şeyin araya başka bir şey girmeden -peş peşe, ardı ardına- meydana gelmesidir. Bu yakınlık da mekân, zaman, din, dostluk, yardım, inanç gibi konularda olabilir. Kur'an'da çeşitli ayetlerde kullanılan³¹ ve genel olarak yardım anlamına gelen “velâyet/وَلَايَةٌ” ya da “vilâyet/وَلَايَةٌ”³² kelimesi bir işi veya idareyi/yönetimi üstlenme görevi³³ olup fethalı okunduğu zaman dostluk ve yakınlık,³⁴ esreli okunduğu zaman güç, kudret ve yönetim anlamındadır.³⁵ Velâyet kavramıyla hem dostluk hem

²⁴ En'am 6/153; Hicr 15/41.

²⁵ Nisâ 4/69; Meryem 20/58.

²⁶ Fatıha 1/7.

²⁷ Âl-i İmrân 3/19; 85.

²⁸ En'am 6/153.

²⁹ Âl-i İmrân 3/28; Nisâ 4/115, 139, 144.

³⁰ Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdi, *el-Kamûsü'l-Muhît* (Beyrut: y.y., 1987), 1732; Ahmed Âyid ve Arkadaşları, *el-Mu'cemu'l-A'rabiyyu'l-Esâsi* (Tunus: Laros, 1988), 1333-1334.

³¹ Kehf 18/44.

³² Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Seriyî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve İrâbuhu*, thk. Abdulcelil Abduhu Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 3: 297.

³³ Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986, 837-838.

³⁴ Bakara 2/257; Muhammed 47/11. âyetlerinde de Allah'ın, müminlerin dostu ve yakını olduğu bildirilmiştir.

³⁵ Kurtûbî, *el-Câmi'*, 13: 287-288. Nitekim İnfitar 82/19. âyette iş ve yönetimin tamamen Allah'a ait olduğu bildirilmiştir.

de yakınlık anlamında Allah'ın himayesi kastedilmiştir.³⁶ Velâyetin temel anlamlarından biri birinin işini üstlenmek,³⁷ bir diğer anlamı ise birini dost edinmektir.³⁸ İnsan farklı nedenlerden dolayı bir yakınının işini üstlenir ve onu takip eder.³⁹ Eğer kişi becerbiliyorsa kendi işini kendi takip eder, çaresiz ve güçsüz olup zaman ve imkânı yoksa işini güvenebildiği bir yakınına havale eder.⁴⁰ Bazı ayetlerde⁴¹ bildirildiği gibi kişinin velisine de tam bir yetki verilmiştir.⁴² Aynı kökten türeyen “Tevellâ-tevellâ-tevelliyen/تَوَلَّى-تَوَلَّى-تَوَلَّى” kelimesi de edatsız olarak geçişli ise sevmek, yönelmek, üstlenmek,⁴³ lafzan veya ma'nen “an/عن” edatı ile geçişli ise yüz çevirmek, dönüp gitmek, uzaklaşmak anlamına gelir.⁴⁴

Bu kökten türeyen “Evliyâu” kelimesinin geçtiği bir ayette⁴⁵ Mekte'den hicret edip Medine'ye yerleşen müminlerin birbirlerine karşı konum ve tavırları açıklanmış, devam eden âyetlerde ise inkâr edenlerin birbirinin destekçisi (evliyâ) olup birbirlerini korudukları, müminlerin de birbirlerini korumaları gerektiği aksi halde yeryüzünde bir fitne ve büyük bir kargaşanın ortaya çıkacağına dikkat çekilmiştir.⁴⁶ İlk dönemde buradaki “birbirlerinin velileridir” cümlesinden miras hükmü çıkarılmışsa da⁴⁷ esasen buradaki velâyet yardım ve koruma anlamındadır. Zira ayetlerin sibak ve siyakı yardım ve korumadan söz etmektedir.⁴⁸

Velî ve Mevlâ kelimeleri de ayetlerde genelde dost anlamındadır.⁴⁹ Velîyy, velâyet yahut vilâyet kökünden türemiş olup seven, koruyan veya sevilen, korunan anlamına gelir ve kişinin en yakını demektir. Mevlâ da aynı anlamında olup ikisi bir

³⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3: 289; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 15: 152.

³⁷ Bakara 2/282.

³⁸ Remzi Kaya, *Kuranda Dostluk İlişkileri* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000) 27-29.

³⁹ Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. M. Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1: 330; Kurtûbî, *el-Câmi'*, 4: 281-282; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 3: 70.

⁴⁰ Sâbüni, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1: 178.

⁴¹ Bakara 2/178-179; İsrâ 17/33.

⁴² Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 15: 43-44.

⁴³ Mâide 5/56. âyetinde tevelli, Allah ve elçisinin tarafını tutmak, onları sevmek, onların yanında olmak anlamındadır. Nahl 16/100 âyetinde ise tevelli, şeytânî dost edinmek ve onun tarafını tutmak anlamındadır.

⁴⁴ Duhân 44/14; Fetih 48/17; Hadid 57/24. âyetlerinde lafzan veya ma'nen “an” edatı ile geçişli kabul edilen tevelli yüz çevirmek anlamındadır. Geniş bilgi için bk. Râğîb, *Müfredât*, s. 837-838.

⁴⁵ Enfâl 8/72; Âl-i İmrân 3/68; Yûnus 10/30; En'âm 6/62.

⁴⁶ Enfâl 8/73-75.

⁴⁷ Kurtûbî, *el-Câmi'*, 10: 85-86.

⁴⁸ Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Cami'u'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1420/2000, 11: 289, 300.

⁴⁹ A'râf 7/196; Ra'd 13/11; Tahrim 66/4; Hac 22/78; Enfâl 8/40; Bakara 2/257; Muhammed 47/11.

ayette kullanılmışlardır.⁵⁰ Mevlâ'nın çoğulu "mevâli" kelimesi de bir ayette din kardeşi ve dostlar,⁵¹ bir diğer ayette de kişinin amca ve kardeşler gibi miras alan yakınları⁵² anlamında kullanılmıştır.⁵³ Bu tür ayetlerde genelde müminlerin birbirini koruma hak ve yetkisi söz konusu olup bu konuda akraba olanlar birbirine daha eğilimli olurlar.⁵⁴ Allah inananların velîsi olduğu gibi inananlar da birbirlerinin velîsidirler. Aynı inancı taşıyan insanlar birbirini sever, birbirini korur ve dost olurlar.⁵⁵ Münafıklar ve kâfirler de birbirinin dostudur.⁵⁶ Aynı inancı taşımayan insanlar arasında dostluk ve velâyet bağı kurulamaz.⁵⁷

Kur'an'da insanların birbirine yardımcı olması, sahip çıkması sevgi ve muhabbet beslemesi oldukça önemli bir konudur. İnsan etrafındaki çaresiz, düşkün ve kimsesizleri korumalı, onların işlerine el atmalıdır. Hatta bunu mümkün mertebeye tüm insanlığa yaymalıdır. Ancak bütün bu konularda öncelikli mesele iman ve adlettir. Kur'an'da genel olarak barış vurgulanmış,⁵⁸ savaşa savunma amaçlı, zulüm, terör ve fitne gibi hallerin bertaraf edilmesi için müsaade edilmiştir.⁵⁹ Dostluk ve muhabbet için de bazı şartlar konulmuştur.⁶⁰ Sadece inanan ve İslam'a göre yaşayanlar birbirinin dostu olabilirler.⁶¹ Bunun dışında inancı olmayanların velî edilmesi, onlarla herhangi bir velâyet bağının kurulması yasaklanmıştır. Gayr-i Müslimler de birbirinin dostu olabilirler. Fakat zararsız olup saldırganlaşmadıkları sürece onlarla da insani ilişkilere devam edilebilir.⁶² Bununla ilgili ayetler çok açık ve nettir.⁶³ Bu ayetlerde genelde "Allah ve Resulü'ne savaş açanlar" ile savaş anında "inkârcılığı imana tercih edenler" söz konusudur. Bu âyetlerin Mekke'nin fethinden

⁵⁰ Meryem 19/5-6. Hz. Zekeriyya'nın duası için ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/39-41; Enbiyâ 21/89-90. Bu ayetler ayrıca hayırlı bir nesil ve âilenin oluşumunda duanın önemini göstermektedir.

⁵¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 2: 46; Taberî, *Câmi*, 6: 671-673.

⁵² Nisâ 4/33.

⁵³ Karaman, Hayrettin- Çağrıncı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kafi- Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2004) 2: 43-44. Geniş bilgi için bk. Buhârî, Tefsir, Nisâ, 7, Kefalet, 2, Ferâiz, 16; Ebû Dâvûd, Ferâiz 16; Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3: 3; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 2: 46; İbn Kesir, *Tefsir*, 2: 289-291; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefsîr*, 1: 274.

⁵⁴ Süleyman Ateş, "Akraba", *Kur'an Ansiklopedisi* (İstanbul: Kuba Yayınları, 1997), 2: 140-141.

⁵⁵ Tevbe 9/71.

⁵⁶ Tevbe 9/56, 67.

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/28; Nisâ 4/144; Mâide 5/51, 57, 81; A'râf 7/27, 30; Tevbe 9/23; Câsiye 45/19.

⁵⁸ Bakara 2/208.

⁵⁹ Bakara 2/190-195; Hac 22/39-40.

⁶⁰ Kaya, Kur'an'da Dostluk İlişkileri, s. 189-190.

⁶¹ Mâide 5/55-56; Tevbe 9/71; Hucurât 49/10.

⁶² Âl-i İmrân 3/28; Nisâ 4/139, 144; Mâide 5/51-57; Enfâl 8/73; Furkân 25/27-29; Zuhuruf 43/67; Mücâdele 58/19-22; Mümtehine 60/1-3; 60/13.

⁶³ Mücâdele 58/22; Tevbe 9/23-24. Bu âyetlerde dinin akrabalığa yaptığı etkiyi görmekteyiz. Bu âyetlerden anladığımızı göre, İslam'da akrabalık oldukça önemlidir. Ancak İslam kan bağından önce din bağını önemser. Yani İslam'a göre kan bağının bir değer taşıması için önce din bağının tesisi gerekir. Geniş bilgi için bk. Kaya, *Kur'an'da Dostluk İlişkileri*, s. 41-42.

önce veya sonra yakınlarından ve mallarından kopamayan kişilerle ilgili indiği yönünde rivâyetler olsa da⁶⁴ ayetlerin hükümleri umumi olup İslam'a ve kişinin dinine zarar verecek tarzda yakın akrabalarıyla ilişkilerini sürdürenleri uyarmak için indirilmiştir.

Bir müminin yakınları arasında inkârcı kimseler bulunabilir. Bunlarla ilişkileri tamamen kesmek mümkün değildir. Nitekim bir ayette müşrik olan anne-babaya bile dünyevî işlerde iyilik yapılması öğütlenmiştir.⁶⁵ Buradaki ana fikir, bir mümin için hiçbir dünyevî amacın Allah ve Resulü'nden ve Allah yolunda cihaddan daha önemli, değerli ve cazip olamayacağıdır.⁶⁶ Fakat bu ayetlerin yanı sıra, anne-baba ve yakınlarla ilgi ve sevgi gösterip onlara yardım etmeyi buyuran ayetler birlikte düşünüldüğünde, buradan mümin olmayan yakınlarla her türlü ilişkiyi kesme mânası çıkarılamaz. Gerek bu ayette gerekse başka ayetlerde, inkârcı da olsalar İslâm'a ve Müslümanlara zarar vermeyen, onlara sevgi ve saygıyla muamele eden insanlara, hele bu nitelikteki yakınlarla iyi ve âdil davranmayı engelleyen bir anlam bulunmamaktadır.⁶⁷ Ayrıca Peygamberimiz Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'ya henüz müşrik olan annesini ziyaret edip ona hürmet etmesine izin vermiştir.⁶⁸ Bu da iyilik ve bağış gibi hususların velâyetten istisna edildiğini, aynı zamanda sevgi ve saygı yönünde din bağının kan bağından üstün olduğunu da gösterir.⁶⁹ Bu ayetlerde Allah kişinin, dünyadaki yakınlarını sevmesini değil, bu sevginin Allah ve peygambere rağmen, onların sevgisinin üstünde tutulmasını yasaklamıştır.⁷⁰

Mümtehine sûresinde yakın akrabalar olsa bile inançsız olup dine saldıranlarla dostluk kurulamayacağı açıkça belirtilmiştir.⁷¹ Burada zikri geçen düşmanlar, sırf imanlarından dolayı müminleri yurtlarından eden ve onlardan intikam alan, İslam'a saldıran din düşmanlarıdır.⁷² Bunlar Müslümanların da dinden dönüp kendileriyle aynı olmasını isterler.⁷³ Mekke'nin fethi esnasında Mekke'deki yakınlarını kayırıp onları korumak için gizli tutulan fethi mektupla oradaki yakınlarına bildirmeye çalışan Medîne'deki bazı Müslümanları uyaran bu ayetlerin ardından Hz. İbrahim ve ona inananlar müminlere örnek gösterilmiştir.⁷⁴

⁶⁴ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiku Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyûnî'l-Akâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407/1986), 3: 25-26; Râzi, *Tefsîr-i Kebîr*, 16: 19-20; Kurtûbî, *el-Câmi'*, 10: 139.

⁶⁵ Lokman 31/14-15.

⁶⁶ M. İzzet Derveze, *et-Tefîru'l-Hadis*, (Beyrut: Dâru'l-Ġarbî'l-İslâmî, 2000), 10: 380.

⁶⁷ Derveze, *et-Tefîru'l-Hadis*, 10: 381.

⁶⁸ Buhârî, Hibe 28, Edeb 8; Müslim, Zekât 50; Ebû Dâvûd, Zekât, 34.

⁶⁹ İbn Kurtûbî, *el-Câmi'*, 10: 139.

⁷⁰ Karaman ve Diğerleri, *Kur'ân Yolu*, 3: 23-25.

⁷¹ Mümtehine 60/1-3. Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/28, 118; Mâide 5/51.

⁷² Burûc 85/8.

⁷³ Nisâ 4/89.

⁷⁴ Mümtehine 60/4-6.

İslam'da sevilecek ve seilmeyecek kişileri inanç esasları belirler. En yakın ak-raba, çoluk çocuğu da olsa Müslüman, Allah'ı sevmeyen kişileri gönülden seve-mez.⁷⁵ Mümtehine sûresindeki benzer ayetlere göre birisine duyulan kin ve düşmanlık inanç için olabilir. Kişi tövbe edip İslam'a döndüğü zaman yine din kar-deşi sayılır.⁷⁶ Ayrıca dostluk ilişkilerinde dine saldıranlarla müsamahakâr davra-nan kâfirleri bir tutmamak gerekir. Allah, inanmadığı halde dine ve Müslümanlara saldırmayanlara dünyevî ilişkilerde iyi davranmayı yasaklamamıştır.⁷⁷

İkinci Ayet: Bu ayet aslında birinci ayetteki hükümlerin gerekçelerini şöyle açıklamaktadır: “Eğer onlar sizi ele geçirecek olurlarsa, size düşman kesilirler, elle-rini ve dillerini kötülükle size uzatırlar. Onlar sizin küfre sapmanızı içten arzu etmişlerdir.” (Mümtehine 60/2)

İbn Kesîr'in de belirttiği gibi “Eğer onlar imkân bulup da size galip gelselerdi size yapılacak sözlü ve fiili hiçbir eziyetten kaçınmazlardı. Hatta ayetin sonunda da açıkça ifade edildiği gibi “Onlar sizin de kâfir olmanızı istemişlerdir.” Onlar size bu şekilde açıkça ve gizliden düşmanlık ve kin beslerken siz nasıl olur da hala onlara sevgi besleyip onları dost edinebilirsiniz. Bu aynı zamanda onlara karşı düşmanlık besleme de bir teşviktir.”⁷⁸

“Eğer sizi yakalasalar size düşman olurlar” ifadesi şu demektir: Eğer onlar fır-satını bulsalar size karşı açıkça düşmanlık ederler, bir takım sebeplerden ötürü gizlemek zorunda kaldıkları düşmanlıklarını, kin ve nefretlerini de açıktan ilan eder ve sizden her türlü intikamı alırlar, bu konuda asla tereddüt etmezlerdi. “Elle-rini kötü bir şekilde size uzatırlar” demek sizi dövmek, darp etmek, öldürmek ve işkence etmek gibi türlü faaliyetler yaparlardı demektir. “Dillerini de kötü bir şekil-de size uzatırlar” demek ise sövüp küfür etmek, lanetlemek, alay etmek ve dininizi eksiltip kuşa çevirmek demektir. “Onlar sizin de kâfir olmanızı isterler.” Sevgi ve isteğin yeri kalptir. Yani onların kalp ve gönüllerinde bu tür arzular varken siz nasıl olur da Mekke'ye haber salıp “Peygamber size doğru gelmektedir” diye onları ha-berdar edersiniz? Kâfirlerin her zaman ve zeminde tavrı budur. Müminlerin dinle-rinden dönmelerini ve yeniden küfre sapmalarını isterler.⁷⁹ Kâfirlerin, müminlerin kendi dinlerini yaşamalarına rıza göstereceklerini sananlar büyük bir yanlgı için-dedirler. Zira Allah onların bu tavrını farklı şekilde ifade etmiş, bir ayette “Sen onların dinlerine tabi olmadıkça Yahûdi ve Hristiyanlar asla senden memnun ol-mayacaklardır” (Bakara 2/120) buyururken bir diğer ayette de “Ehl-i kitaptan ço-ğu, hakikat kendilerine apaçık belli olduktan sonra, sırf içlerindeki kıskançlıktan ötürü, sizi imanınızdan vazgeçirip küfre döndürmek istediler. Yine de siz, Allah onlar hakkındaki emrini getirinceye kadar affedip bağışlayın (hoşgörülü davranın).

⁷⁵ Tevbe 9/23-24; Mücadele 58/22; Mümtehine 60/1-4.

⁷⁶ Tevbe 9/11.

⁷⁷ Kaya, Kuranda Dostluk İlişkileri, 226-230.

⁷⁸ İbn Kesîr, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm, 8:86.

⁷⁹ Bakara 2/217.

Şüphesiz Allah her şeye kadirdir.” (Bakara 2/109) buyurmuştur. Burada Hatip b. Ebî Belte’a ve diğer müminlere bir ibret ve öğüt vardır. Siz ne kadar onlara sevgi besleseniz de onların size karşı tavrı ve niyeti budur.

Üçüncü Ayet:

Bu ayet de konuya şu şekilde bir açıklama getirmektedir: “Ne yakın akrabalarınız, ne çocuklarınız kıyamet günü size bir yarar sağlayamaz. (Allah) Sizin aranızı ayıracaktır. Allah, yapmakta olduklarınızı görendir.” (Mümtehine 60/3)

Bu ayette de bazı anahtar kavramlar mevcuttur. Ayetteki “Erhâm/أرحام” ifadesinden maksat yakınlarınız/akrabalarınız demektir. Yani kıyamet günü ne yakınlarınız ne de evlatlarınız size asla fayda vermeyecektir. “Aranız ayrılacaktır, aranız açılacaktır” cümlesindeki “Yefsilü/يَفْصِلُ” ifadesi farklı şekillerde okunmuş⁸⁰ olsa da kelimenin ortak anlamı kıyamet günü kâfirlerle hiçbir bağın kalmayacağıdır. Ayetteki duraklama yerine göre “yevme/يَوْمَ” kelimesi iki fiili de ilgilendirebilir. Buna göre “Kıyamet günü ne akrabalarınız ne de evlatlarınız fayda verecektir” veya “Kıyamet günü aranızı ayırır/aranız açılır” şeklinde mana verilebilir, her ikisi de mümkündür. “Allah yapıp ettiklerinizi gerçek anlamda görüp gözetir” ifadesiyle de insana her an her yaptığından ötürü gözetim altında olduğunun bilinci verilmek istenmiştir. Çünkü insanlar çoğu zaman birbirinden çekinir ama asıl saygı duyulması gereken ve her an kendileriyle beraber olan Allah’tan hakkıyla korkmazlar.⁸¹

Bu ayete göre bir insanın yakını kim olursa olsun kıyamet günü kimse kimseye fayda vermeyecek, bir peygamberin yakını olmak bile kişiyi kurtaramayacaktır.⁸² “İnsanoğlu öldüğü zaman bütün amellerinin sevabı da sona erer. Şu üç şey bundan müstesnadır: Sadaka-i câriye, istifade edilen ilim, kendisine dua eden hayırlı evlat”⁸³ meâlindeki hadis ise mümin salih bir evladın aynı şekilde imanlı olarak vefat eden salih ebeveyn için yaptığı duasından bahsetmektedir. Yoksa selim bir kalp (iman dolu gönül) olmadıktan sonra imansız ölen kim olursa olsun ona hiçbir yakınının, çoluk çocuk ve malının faydası dokunmayacaktır.⁸⁴

3.3. Ayetlerden Çıkarılabilecek Hükümler

Mümtehine sûresinin ilk üç ayetinden aşağıdaki hükümler çıkarılabilir:

Bir mümin kâfirler gibi aynı inancı taşımayıp onlara gönülden rıza ve sevgi göstermese de hangi şekilde olursa olsun elinde imkân ve yetki varken dış görünüş itibarıyla olsa bile kâfirleri dost edinip onlara yardımda bulunması ve onları destek-

⁸⁰ Ayetteki (يفصل) fiilinin okunduğu dört vecih için bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4: 513.

⁸¹ Nisâ 4/108.

⁸² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8: 87.

⁸³ Müslim, *Vasiyyet* 14. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, *Vasâya* 14; Tirmizî, *Ahkâm* 36; Nesâî, *Vasâya* 8.

⁸⁴ Şuarâ 26/88-89.

lemesi haramdır. Bu sûre bu konuda asıl olmakla birlikte bu konuyu destekleyen ve pekiştiren daha birçok ayet mevcuttur.⁸⁵

Bir mümin tehlike ve imkânsızlık hissettiği durumlarda şu ayeti esas alabilir: “Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa, artık onun Allah nezdinde hiçbir değeri yoktur. Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehli- keden sakınmanız başkadır. Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor. Dönüş yalnız Allah’adır.” (Âl-i İmrân 3/28)

Müslüman bir fert veya toplumun bazı mekân ve zamanlarda onların şerrin- den sakınması ve kendisini koruması gerekirse içten ve niyetle olmaksızın dış gö- rünüş itibariyle onlara karşı kendini nasıl koruyacaksa öyle koruyabilir. İbn Abbas, Ebû'l-Âliye, Ebû'ş-Şe'sâ ve Dahhâk gibi âlimler bu korunma ve takiiyenin eylem ile değil söylem ile olabileceğini savunmuşlardır. Nitekim şu ayet de onların bu görü- şünü desteklemektedir: “Kim iman ettikten sonra Allah’ı inkâr ederse -kalbi iman ile dolu olduğu halde (inkâra) zorlanan başka- fakat kim kalbini kâfirliğe açarsa, işte Allah’ın gazabı bunlaradır; onlar için büyük bir azap vardır.” (Nahl 16/106)

Ayetlerdeki “Dost edinme/muvâlât” kavramı yardım ve destekle birlikte mu- habbet ve sevgi anlamına gelmektedir. Bu kalpteki sevgi ile organların yaptığı faali- yetlerin birleşmesidir. Nitekim bunun zıddı olan “Düşmanlık/Muâdât” kavramı da yardım ve desteği kesmekle birlikte kin ve nefretin oluşmasıdır. Müslümana emre- dilen ve yapması gereken tavır, dostluğunun Allah (c.c.), Peygamber ve müminler- den yana olmasıdır. Bunu da destekler mahiyette ayetler mevcuttur.⁸⁶

3.4. Kâfirleri Dost Edinmenin Farklı Yönleri

Bu ayetlere göre kâfirleri dost edinmenin farklı dereceleri ve aşamaları vardır. Bazı tavır ve davranışlar vardır ki kişiyi dinden çıkarıp küfür derecesine ulaştırır. Bazı tavır ve davranışlar da vardır ki kişiyi dinden çıkarmayıp günaha soksa da küfür derecesine ulaştırmaz.⁸⁷

3.4.1. Küfür Sayılan Dostluklar

a) Onların dinlerine sevgi beslemek veya dinlerinin sağlam bir din olduğuna inanmak. Çünkü bunu yasaklayan ve İslam’dan başka dinlerin geçersiz olduğunu söyleyen ayet⁸⁸ ve hadisler⁸⁹ vardır.

⁸⁵ Âl-i İmrân 3/28, 118-119; Nisâ 4/139, 144; Mâide 5/51, 57; Tevbe 9/23-24.

⁸⁶ Mâide 5/55; Tevbe 9/71.

⁸⁷ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 9: 192. (3/28. ayetin yorumu)

⁸⁸ Âl-i İmrân 3/19; 85.

⁸⁹ Müslim, İman, 8. Hadisin meâli şöyledir: “Her kim ki kelime-i tevhidi (Allah’tan başka ilah olmadığını) söyler ve Allah’ın dışında herhangi bir kimseye boyun eğmeyi reddederse malı ve kanı (canı) dokunulmazdır. Onun kendi hesabı yine Allah’a aittir.” Dikkat edilirse bu hadiste kelime-i tevhidin geçerli olması için Allah dışındaki her şeyin reddi şart koşulmuştur.

b) Onların din ve kanunlarının İslam'dan daha üstün veya eşdeğer olduğuna inanmak.

c) Savaş halinde Müslümanlara karşı onlara yardım edip arka çıkmak. Nitekim ayette “**İçinizden onları dost tutanlar, onlardandır**”⁹⁰ buyrulmuştur.

3.4.2. Küfür Sayılmayan Dostluklar

a) Giyim kuşam tavır ve davranışlarda onlara benzemeye çalışmak... Her ne kadar hadiste “*Kim bir kavme benzemeye çalışırsa o da onlardandır*”⁹¹ buyrulsa da bu insanı dinden çıkarıp onlar gibi yapan itikadi bir benzeşme değildir.

b) Hiçbir gerekçe ve maslahat yokken onların ülkelerinde ikamet etmek. Bu konuda da ayet⁹² ve hadisler olsa da bunlara zalim denilmektedir, kâfir denilmektedir.

c) Dini gün ve bayramları nedeniyle onlara iştirak etmek.

Ayetlerin gösterdiğine göre itikadı sağlam olup dinden çıkmayı kastetmeksizin dünyevî bir maksattan ötürü Müslümanların aleyhine casusluk yapmak ve onların haberlerini kâfirlere nakletmek günah olmakla birlikte Hatip b. Ebî Belte'a örneğinde olduğu gibi kişiyi dinden çıkarmaz.

Dördüncü Ayet:

Kıyamet günü yakın akrabaların fayda veremeyeceğinden bahsedilirken tam da burada örnek olarak babasına ve kavmine Müslümanca bir tavır takınan Hz. İbrahim'den bahsedilmiş ve şöyle buyrulmuştur: “İbrahim’de ve onunla beraber bulunanlarda sizin için güzel bir misal (örnek, model) vardır. Zira onlar kavimlerine demişlerdi ki: «Biz sizden ve sizin Allah’tan başka taptıklarınızdan uzağız. Sizi (n taptıklarınızı ve yaptıklarınızı artık) reddettik, tanımıyoruz. Siz bir tek Allah’a inanuncaya kadar sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve nefret belirmiştir.» Yalnız İbrahim’in babasına: «Senin için mağfiret dileyeceğim, fakat senin için Allah’tan (gelecek) hiçbir şeyi (önlemeye) gücüm yetmez.» demesi hariç. Rabbimiz! Yalnız sana dayandık, sadece sana yöneldik. Dönüşümüz de ancak sanadır.” (Mümtehine 60/4)

Bu ayetteki “Usvetun hasenetun/أَسْوَدٌ حَسَنَةٌ” kelimesi güzel örnek ve model demektir. “Berîun/بَرِيءٌ” kelimesinin çoğulu olan “buraâu/بُرَاءٌ” ise ilgi ve alakası olmayanlar demektir. “Kefernâ bikum/كُفْرَنَا بِكُمْ” demek sizin ibadet ve adetlerinizi red-

⁹⁰ Mâide 5/51.

⁹¹ Ebû Dâvud, Libâs, 4.

⁹² Nisâ 4/97.

tedir. Kâfirler karşısında Allah'a sığınıp ondan yardım ve destek istenirken sonunda "aziz" ve "hakim" sıfatlarının te'kidli bir şekilde kullanılması da dikkat çekicidir. Hz. İbrahim ve beraberindekilerin "Rabbimiz, küfretmekte olanlar için bizi bir fitne (deneme konusu) kılma!" tarzındaki duası farklı şekillerde anlaşılmıştır:

a) Mücahid (ö. 103/721) ve Dahhâk b. Müzâhim'e (ö. 105/723) göre; "Ya Rabbi! Bizi ne onların elleriyle ne de senin kendi katından bir azapla cezalandırma ki 'eğer bunlar haklı olsalardı bu işkenceye maruz kalmazlardı' demesinler" şeklinde anlaşılmıştır.

b) İbn Abbas ise "Ya Rabbi onları bize musallat etme ki bizi dinimizden etmesinler!" şeklinde yorumlamıştır. Her iki mana da doğru olup "Ya Rabbi onları bizim için bizi de onlar için bir ibret ve imtihan vesilesi kılma!" demektir.¹⁰⁰

Her kim ve hangi makamda olursa olsun herkesin kendine göre bir kusuru ve hatası olabilir. İnsan fitneye maruz kaldığı zaman ya bir hata işler, ya da dininden bir şeyleri eksik yapıp gözden kaçırdıkları olur. Bu yüzden Hz. İbrahim ve beraberindekiler böyle bir dua etmiş Allah'tan af ve mağfired talep etmişlerdir.

Altıncı Ayet:

Bu ayette Hz. İbrahim ve beraberindekiler tekrar örnek gösterilip şöyle denilmiştir: "Andolsun, onlarda sizler için, Allah'ı ve ahiret gününü umut ve arzu edenler için güzel bir örnek vardır. Kim yüz çevirecek olursa, artık şüphesiz Allah, hiç bir şeye ihtiyacı olmayan (ganiy) ve övülmeye layık olandır (hamîd)." (Mümtehine 60/6)

Allah'ı ve ahireti ümit ve arzu etmek onun sevabını umup azabından çekinmek demektir. Daha başka ayetlerde¹⁰¹ de belirtildiği gibi Allah zengin olup hiçbir şeye muhtaç değildir, tüm yaratılmışların ve insanın ihtiyaçlarını giderecek yegâne varlık da odur. O her türlü övgüye layık olup övgüsüne ihtiyaç duyulan yegâne varlıktır. Hz. İbrahim'in yolunu takip eden bir mümin Allah'a rağmen başkalarından medet umup onların övgülerini kazanmaya çalışacak değildir. Daha önce 60/4. ayetteki örneklik burada pekiştirilmiştir. Ancak orada kafirlere karşı söz ve tavırları örnek verilmişti. Burada ise "Allah'ı ve ahireti arzu edenler için" denilerek müminler bir gayeye teşvik edilmiştir.¹⁰² Kelime-i tevhidde olduğu gibi İslam'ın başı putperestlikten ve putlara tapanlardan uzaklaşıp "lâ ilâhe" diyerek önce hiçbir ilah tanımamak, sonra da "illellâh" diyerek sadece Allah'ın varlığını, birliğini ve onun hükümlerini kabul etmektir. O yüzden birinci örneklikte "Biz sizden ve sizin Allah'tan

¹⁰⁰ Taberî, *Cami'*, 23: 319-320; Ebû Muhammed Abdulahk b. Ğâlib b. Abdirrahman İbn 'Atıyye, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Aziz*, thk. Abdusselam b. Abdışşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002), 5:295-296; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8: 88.

¹⁰¹ Nisâ 4/131; İbrahim 14/8; Hac 22/64; Lokman 31/26; Fâtır 35/15; Zümer 39/7.

¹⁰² Aynı gaye ve Peygamberimizin örneklığı için bk. Ahzab 33/21.

başka taptıklarınızdan uzağız.” denilmişken, ikinci örneklikte ise “Allah’ı ve ahreti arzu edenler için” denilerek cennet ve ona giden yollar hedef gösterilmiştir.¹⁰³

Kelime-i tevhidi gerçek anlamda kabul etmek için kâfirleri dost edinmemek yetmez bir de onlardan uzaklaşmak, arınmak ve alakayı koparmak gerekir. Nitekim bunu Hz. İbrahim ve beraberinde bulunanlara ait bu sûredeki sözlerinden anladığımız gibi şu ayetler de bunu göstermektedir: “Bir zamanlar İbrahim babasına ve kendi kavmine demişti ki: «Hiç tartışmasız ben, sizin tapmakta olduklarınızdan uzağım. Ben yalnız beni yaratana taparım. Çünkü O, beni doğru yola iletecektir.» Bu sözü, ardından geleceklere devamlı kalacak bir miras olarak bıraktı ki, insanlar (onun dinine) dönsünler.” (Zuhruf 43/26-28)

Ayetlerde Peygamberimiz¹⁰⁴ ve Hz. İbrahim¹⁰⁵ “usve-i hasene (güzel model) “ olarak gösterilmiştir. Kâfirlere karşı gösterilecek tavır ve tepkilerde de bu iki peygamber müminlere örnektir. Müminler bu peygamberleri örnek alarak imansız ve müşrik olan yakınlarına dua edip onlar için af dileyemezler. Bir mümin hayatta olan kâfir bir yakının hidayeti için dua edebilir. Ancak öldükten sonra onun af ve mağfireti için dua edemez.¹⁰⁶ Bir mümin tavır ve davranışlarında Hz. İbrahim’i örnek aldığı gibi dualarında da onu örnek alabilir. Onun yaptığı duaları günlük hayatta da ibadetlerde de yapabilir.¹⁰⁷

Bir mümin doğal ve fitri olarak kâfir bir akrabasını sevebilir. Bu onu dinden çıkarmaz. Ancak küfrünü hoş görüp ona rıza gösteremez. İyi bir huyundan ötürü onu sevse de küfür ve şirkine karşı yine kin ve nefret duyabilir. Bu da o kişide bir çelişki oluşturmaz. Nitekim şu ayette bu açıkça görülmektedir: “ (Resûlüm!) Sen sevdiğini hidayete erdiremezsin; bilakis, Allah dilediğine hidayet verir ve hidayete girecek olanları en iyi O bilir.” (Kasas 28/56). Peygamberimizin amcası Ebû Tâlip şirk üzere ölse de yaptığı iyiliklerden ötürü Peygamberimizin ona karşı olan sevgisi fitrî, tabii idi. Ancak onun küfrüne asla rıza göstermemiştir.

3.4.3. Kâfirlerle Dostluk ve Hz. İbrahim Örneği

Mümtehine sûresinde olduğu gibi Kur’ân’ın daha başka ayetlerinde de kâfirlerle dostluk yasaklanmıştır.¹⁰⁸ Ancak bu tür ayetlerde dostluğu yasaklanan kişiler bütün inançsızlar değil, müminler için çeşitli zaman ve mekânlarda zararı dokunabilecek kâfirlerdir.¹⁰⁹ Bir de bu tür ayetlerde genelde müminleri bir kenara bırakıp onların aleyhine kâfirlerle dostluk kurulması yasaklanmıştır.

¹⁰³ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-İsbehânî, *Dürratu’t-Tenzil ve Ğurratu’t-Te’vil*, thk. Muhammed Mustafa Aydın (Mekke: Câmiatu Ummi’l-Kurâ, 1422/2001), 3: 1267.

¹⁰⁴ Ahzâb 33/21.

¹⁰⁵ Mümtehine 60/4,6.

¹⁰⁶ Tevbe 9/84.

¹⁰⁷ İbnu’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 4: 227.

¹⁰⁸ Âl-i İmrân 3/28; Nisâ 4/139, 144. v.b.

¹⁰⁹ Elmahlı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2: 1072.

Bir Müslüman bir kâfirin küfrüne razı olarak onunla dostluk kuramaz. Ancak dünyevi meselelerde müminler zarar görmeyecek şekilde kâfirlerle güzel ilişkiler kurabilir.¹¹⁰ Yani durumun gereğine göre imansız biriyle de iletişim kurmanın herhangi bir sakıncası yoktur. İlgili ayetlere göre kâfirler; müminlere düşmanlık ederlerse, müminleri bir kenara bırakarak onlarla dost olunamaz. Hiçbir düşmanlığı olmayan kâfirlere iyi davranmayı yasaklayan herhangi bir ayet yoktur. Müslümanlar, kendilerine karşı kin, nefret ve düşmanlık duygusu taşımayan insanlarla, hangi kimlikleri taşırlarsa taşınsınlar, güven duyabilecekleri ve güvenilir kişilerle iyi ilişkiler kurabilirler.¹¹¹ Yine Mümtehine sûresindeki bir başka ayete¹¹² göre ileriye yönelik tedbirli olup her insanın bir gün inanıp din kardeşi olabileceği dikkate alınarak aşırı gidilmemesi, belirli bir tolerans ve müsamahanın tanınması istenmiştir. Bu ayet de düşmanlığa dikkat çekmiş, arada düşmanlığın da sürekli olmayıp zamanla sona erebileceği vurgulanmıştır.¹¹³ Başka ayetlerde de vurgulandığı gibi düşmanlık ortadan kalktığı zaman dostluk ortamı oluşabilir. Eğer inkârlarından dönüp iman eder ve ıslah olurlarsa bu insanlar yine dini açıdan da kardeş sayılırlar.¹¹⁴ Düşman olarak görülen gayr-i müslimlerle Müslümanlar arasında bir ülfet ve muhabbet oluşabilir, müminlere dokunmayan, rahatsız etmeyen, hak ve hukuklarına tecavüz etmeyen gayr-i müslimlerle diyalog ve iletişim kurulabilir.¹¹⁵

Bu açıdan bakınca Mümtehine sûresinin başında yasaklanan şeyin onlardan yardım dilenmek, yarıklık etmek, mühim işlerin başına getirmek, idareci olarak tayin etmek şeklinde yorumlanmıştır.¹¹⁶ Bu yönüyle ayetlerde yer alan *evliyâ-velî* sözcükleri geleneksel anlamda arkadaşlık manasında kullanılan dostluk şeklinden ziyade, amir, idareci ve önder anlamında değerlendirilmiştir. Nitekim burada dost edilmemesi gerekenler, birbirlerine destek vererek Müslümanlara karşı kendi aralarında ittifak yapan düşman konumundaki kişilerdir.¹¹⁷

Kendilerini Hz. İbrahim'e nisbet etme gayreti içinde olan Yahûdi ve Hristiyanlara karşı Kur'an-ı Kerim İbrahim'in kendileriyle bir alakasının olmadığını, onun hanîf bir Müslüman olarak müminlere daha yakın olduğunu vurgulamıştır.¹¹⁸ Bu yakınlık duygusunun sadece ehl-i kitabın bir kuruntusundan ibaret olduğu,¹¹⁹ İbrahim'in de kendini Allah'a teslim eden bir Allah dostu (Halilullah)¹²⁰ olduğu anlatılmıştır.

¹¹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, 8: 10.

¹¹¹ el-Mümtehine 60/8.

¹¹² el-Mümtehine 60/7.

¹¹³ Yazır, VII, 4903.

¹¹⁴ Tevbe 9/11.

¹¹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 1712.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, 12: 15; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 1711.

¹¹⁷ Ateş, Kur'an Ansiklopedisi, 5: 283.

¹¹⁸ Bakara 2/135, 140; Âl-i İmrân 3/67.

¹¹⁹ Nisâ 4/123.

¹²⁰ Nisâ 4/125.

Hız. İbrahim'in babasıyla ve kavmiyle mücadele ettiğine dair çeşitli ayetler mevcuttur.¹²¹ Ancak genel olarak müşrik kavminden özel olarak da babasından uzaklaştığını bildiren ve müminlere örnek olarak sunulan iki ayet daha vardır ki her ikisi de Medine'de inmiş iki sürededir. Bunlardan biri Mümtehine sûresi diğeri ise Tevbe sûresidir. Hız. İbrahim'in babasının ismi, kimliği ve inanç durumu her ne kadar tartışılmışsa¹²² da Kur'an'da açıkça İbrahim'in babasının Azer olduğu,¹²³ hak daveti kabul etmediği için İbrahim'le sürekli mücadele halinde olduğu, babasını ve kavmini İslam'a davet ettiği halde red cevabını alan ve tehdit edilen Hız. İbrahim'in babasını ve inançsız kavmini terk ettiği, hatta müşrik olduğu kendisine açıkça belli olduktan sonra babası için af ve mağfiret talebinden de vazgeçtiği bildirilir.¹²⁴ Münafıkların çokça zikredildiği, Peygamberimiz ve müminlerin de onlara mağfiret talebinin yer aldığı Tevbe sûresinde de aynı konu ele alınmış, Hız. İbrahim kendilerine şu şekilde örnek gösterilmiştir: "İbrahim'in babası için af dilemesi, sadece ona verdiği sözden dolayı idi. Ne var ki, onun Allah'ın düşmanı olduğu kendisine belli olunca, ondan uzaklaştı. Şüphesiz ki İbrahim çok yumuşak huylu ve pek sabırlı idi." (Tevbe 9/114) Abdullah İbn Abbas (ö. 68/687), Mücahid b. Cebr (ö. 103/721) ve daha pek çokları Hız. İbrahim'in babası için yaptığı duanın örnek alınamayacağını belirtmişlerdir. Zira o yasaklayıcı emir ve açıklayıcı hüküm gelene kadar verdiği bir sözden ötürü böyle davranmıştır.¹²⁵

Mümtehine sûresinde Hız. İbrahim'in, «Allah'tan gelecek herhangi bir şeyi önlemeye gücü yetmediği» halde babası için istiğfar vaat ettiği açıklanırken, Tevbe sûresinde her şey açığa çıkıp netleştikten sonra babasından da uzaklaştığı bildirilmiştir.¹²⁶ Onun babasına vaat ettiği sözü ise bir başka ayette şöyle izah edilmiştir: "İbrahim şöyle dedi: «Selâm sana olsun, senin için Rabbinden mağfiret dileyeyim. Çünkü o, bana çok lütufkârdır.»" (Meryem 19/47).

Ayetlerde Hız. İbrahim'in en yakın babasından bile din uğruna alakayı kopardığı örnek olarak gösterilmiş, ancak yine de Hız. İbrahim'in şefkat ve merhameti, gönül dünyasının engin ve zengin, bağrının yanık oluşu her seferinde vurgulanmıştır. Nitekim onun bu şefkat, merhamet ve nezaketi babasını İslam'a davet eder-

¹²¹ En'am 6/74-81; Tevbe 9/114; Meryem 19/41-49; Enbiyâ 21/51-71; Şuarâ 26/69-89; Ankebût 29/16-27; Zuhruf 43/26-28; Saffât 37/83-99.

¹²² Bu tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Fadıl Hasan Abbas, *Kasasul-Kur'âni'l-Kerim* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1430/2010), 253-275; Hüseyin Doğan, *İslâm Kelâmclarına Göre Dini Metinleri Anlama ve Te'vil Problemi*, (Bursa: Emin Yay., 2017), 274.

¹²³ En'am 6/74.

¹²⁴ Mümtehine 60/4.

¹²⁵ İbn Kesir, *Tefsir*, 8: 88.

¹²⁶ Fadıl Hasan Abbas, *Kasasul-Kur'an*, s. 319-320.

ken,¹²⁷ çocuğuna kurban edileceğini bildirirken¹²⁸ görüldüğü gibi Lût kavmini helâke giden meleklerle mücadele ederken¹²⁹ de görülmekte ve övülmektedir.¹³⁰

Bu vakûr ve yaşlı peygamberin bütün hücrelerinden merhamet fışkırmaktadır. Kendi babası ve çocuklarına karşı duyduğu merhameti diğer kâfirlere karşı da hissettiği görülmektedir. Çünkü o hiçbir kafirin yok olup gitmesini istemez, onların da iman etmesini arzular. Nitekim Mekke'nin fethinde Peygamberimiz de aynı tavrı göstermiş, “*Bu gün merhamet günüdür*”¹³¹ buyurmuştur. Bir başka hadisinde de “*Belki Allah onların sulbünden Allah'ın birliğini kabul eden kimseler çıkarır.*”¹³²

Bütün bu tartışmalardan, sürenin genel bağlamından ve diğer sûrelerde yer alan ayetlerle münasebetinden anlaşılıyor ki İslam dini bütün canlılara ve bütün insanlara şefkat, merhamet ve diyaloga açık bir hoşgörüyü yaklaşır. Allah rasulünün yaptığı gibi Müslim gayr-ı Müslim tüm insanlarla günlük ve sosyal insan ilişkilerinde medenice davranır, kimseyle irtibatını koparmaz. Ancak kimseye de zorla herhangi bir dini inancı kabul ettirmeye çalışmaz. Çünkü dine girmesi için insanlara zor kullanılmaz, bunu emreden bir ayet olmadığı gibi bilakis yasaklayan pek çok ayet vardır.¹³³ Kur'ân-ı Kerim dini tebliğ ederken de sabırlı, merhametli olup daha önce yapılan hataları bağışlamayı, hoşgörüp affetmeyi emreder.¹³⁴ Ancak hoşgörü derken bu Müslümanın her şeye boyun eğmesi anlamına gelmez. Kur'ân-ı Kerim zulme ve zalime karşı her zaman başkaldırmayı emir ve teşvik eder. İslam kendi temel esaslarından asla taviz vermez, adaletten fedakârlık yapmaz. Tebliğ ve diyaloga girerken öncelikle dini emir ve hassasiyetlere dikkat edilmelidir. Dinimizde hoşgörü ve merhamet var diye başkalarının tesirine girmek caiz değildir. Ayrıca hoşgörü karşılıklı olmalıdır. Bir taraf Müslümanları sırf inançlarından ötürü öldürmeyi, ülkelerinden sürmeyi planlayıp onlara inançlarını özgürce yaşama hakkı tanımazken Müslümanlar hala bu saldırgan din düşmanlarına iyi niyetle bakamazlar. Sevgi, arış ve hoşgörüyü biraz da karşılıklı tolerans ve anlayışlar belirler.

¹²⁷ Meryem 20/42-47.

¹²⁸ Saffât 37/101.

¹²⁹ Hûd 11/74-76; Ankebût 29/31-32.

¹³⁰ Fadıl Hasan Abbas, *Kasasü'l-Kur'ân*, s. 326.

¹³¹ Ebû'l-Kasım Ali b. El-Hasen b. Hibetullah İbn Asâkir, *Tarihu Dımaşk*, thk. Amr b. Garam (b.y., Dâru'l-Fıkr, 1415/1995), 23: 454; Muhammed Yusuf Kandehevî, *Hayatu's-Sahabe*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1420/1999), 1: 198; Ebû'l-Hasen en-Nedvî, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1425/2004), 53.

¹³² Ebû'l-Fadl Kâdi 'Iyâz b. Musa b. 'Iyâz, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa* (Amman: Dâru'l-Feyha, 1407/1986), 1: 125, 255; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 4:404, 6:295.

¹³³ Bakara 2/256; Kehf 18/29; Yunus 10/99, 108; Nahl 16/82; Kaf 50/45; Gâşiye 88/21-26; A'râf 7/199.

¹³⁴ A'râf 7/199; Şûrâ 42/37, 40-43.

Yedinci Ayet:

Sürenin başından beri kâfirlere karşı takınılması gereken tavır örnekleriyle birlikte anlatılmış ancak yine de ihtiyatlı olunması tavsiye edilerek şöyle buyrulmuştur: “Olur ki Allah sizinle düşman olduklarınız arasında yakında bir dostluk meydana getirir. Allah gücü yetendir. Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.” (Mümtehhine 60/7)

Bu ayette geçen “عسى/asâ” lafzı ümit kapısının her zaman açık olduğunu belirtir. Bu lafız, normalde ümit ve beklenti bildirir ama Allah ile ilgili olduğu zaman kesinlik ifade eder. Allah’ın bu va’di, yani Müslümanlarla Mekke kâfirlerinin bir araya gelip dost olmaları, Mekke fethedildiği zaman gerçekleşmiştir. Nice din düşmanları daha sonra Müslüman olmuştur.¹³⁵ Ayetin sonunda “Allah kadîrdir; her şeye gücü yeter” denilmesi de kesin bir ümit aşılır.

Bu ayet Mekke’nin fethi öncesinde inmiş, akrabalarına düşmanlık yapmaları kendilerine zor gelen müminlere bir teselli kaynağı ve müjde olmuş, Allah Mekkeli müşriklere de hidayet nasip ederek aralarındaki düşmanlığı dostluk ve kardeşliğe çevirmiştir. Müslümanlara bir bilinç ve kimlik kazandırmak için kâfirlere karşı dost olmamayı, taviz vermemeyi emrettikten sonra Allah bu ayetle kinden sonra muhabbet, nefretten sonra meveddet, ayrılıktan sonra ülfet meydana getirmiştir. Allah birbirine zıt ve aykırı olan veya öyle görünen nice şeyayı bir araya getirip birleştirebilir. Daha başka ayetlerde¹³⁶ de belirtildiği gibi bunca düşmanlık ve sertlikten sonra kalpleri bir araya getirip onlara sevgi ve muhabbet aşılayabilir. Peygamberimiz’in kayınpederi olan Ebû Süfyan’ın hayatı incelense bu ayetin tezahürü açık görülecektir.¹³⁷

“Allah mağfîret ve merhamet sahibidir” denilerek de kâfirlerin geçmişteki bütün günahlarını silebilecek güce ve merhamete sahip olduğu izah edilmiştir. Kin ve düşmanlık imandan öncesini kapsar. Bir insan iman ettikten sonra Allah onun geçmişini siler,¹³⁸ bir mümin de artık ona eski bir kâfir gözüyle değil yepyeni bir mümin gözüyle bakar ve onu kardeş bilir.¹³⁹ Allah bir insanın hatalarını affedebiliyorsa mümin de affedebilmelidir, Allah’ın merhameti nasıl ki geniş olup gücü yettiği halde her cezayı hak edeni hemen cezalandırmıyorsa mümin de af ve hoşgörülü olup karşısındaki insana düzelmesi için imkân tanımalıdır. Bu ayetler dostluk ve düşmanlığın tamamen imana bağlı olduğunu göstermektedir. Bir insan küfrettiği

¹³⁵ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 29: 520.

¹³⁶ Âl-i İmrân 3/103; Enfâl 8/63.

¹³⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8: 89.

¹³⁸ Mâide 5/39; Tahâ 20/82; Furkân 25/70-71.

¹³⁹ Tevbe 9/5, 11.

sürece düşman kabul edilse de iman ettiği takdirde Allah ve rasulünün, aynı zamanda müminlerin dostu olur.¹⁴⁰

Bir Müslüman hiçbir zaman hiçbir kâfirden ümidini kesmemeli, onun da bir gün Müslüman olabileceğini daima göz önünde bulundurmalı ve bu ümitle yaşayıp tavır ve davranışlarını buna göre ayarlamalıdır. Allah Hz. Musa'yı Firavun'a gönderirken bile, belki aklını başına devşirebilir ümidiyle ona yumuşak söz söylemesini emretmiştir.¹⁴¹ Bunu göz önünde bulunduran Müslüman asla ölçüyü kaçırmaz, düşman olduğu kâfirin de bir gün Müslüman olabileceğini hesaba katarak itidalli davranır. Zira kalpler Allah'ın elindedir. Ne tarafa çevireceğini, kime ne zaman hidayet vereceğini o bilir ve yapar.¹⁴² Bu ölçü ve dengeyi gözeten Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: *"Dostunu severken ölçülü sev, günün birinde düşmanın olabilir. Düşmanına da buğzunu ölçülü yap, günün birinde dostun olabilir."*¹⁴³ Allah her kâfire tövbe kapısını nasip edebilir ve onu affedebilir. Müslümanlar da bu nazarla olaylara bakmalı hatasından döneni affedebilmeli, küfründen dönüp Müslüman olanı da kardeş bilmelidir. Artık onun geçmişini silerek onu bağrına basabilmelidir.

Sekizinci Ayet:

Bu çalışmadaki konunun ana eksenini belirleyen, hoşgörü ve tolerans deyince de ilk akla gelen ayetlerden biri budur. Ayetin meali şudur: "Allah, sizinle din uğrunda savaşımayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever." (Mümtehine 60/8)

Bu ayetin tefsirinde zikredildiğine göre Hz. Ebübekr'in kızı Esmâ'nın kâfir/müşrik olan annesi Kuteyle bt. Abduluzza, kızı Esmâ'yı ziyarete gelip ona bir takım hediyeler vermek istemişti. Esmâ ise hediyeleri reddedip müşrik olan annesini de evine sokmak istememişti. Hz. Aişe de bu durumu Peygamberimize sorunca bu ayet nazil olmuş, bunun üzerine Peygamberimiz Esmâ'ya, annesini eve alıp hediyelerini de kabul etmesini emretmişti.¹⁴⁴ Yine Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ'nın İslâmiyet'i kabul etmemiş olan annesi yanına geldiğine Resûlullah'ın görüşünü almak için "Annem, beni özleyip gelmiş. Ona ikramda bulunabilir miyim? diye sorunca" Peygamberimiz: *"Evet, annene iyi davran!"* buyurmuştur.¹⁴⁵ Bunu destekleyen başka ayetler de vardır. Nitekim ebeveyne iyiliğin emredildiği bir ayetten¹⁴⁶ sonra Allah'ı inkâr etmek için zorladıkları takdirde anne ve babaya itaat edilmemesi emredilmiş, hemen ardından da "Onlarla dünyada iyi geçin!" (Lokman 31/14) buy-

¹⁴⁰ Bakara 2/257; Âl-i İmrân 3/68; Mâide 5/55; A'râf 7/196; Casiye 45/19.

¹⁴¹ Tahâ 20/43-44.

¹⁴² Âl-i İmrân 3/103; Enfâl 8/24, 62-64.

¹⁴³ Tirmizî, Birr 60. Ayrıca Fussilet 41/34-35; Şûra 42/39-41. âyetleriyle de karşılaştırmız.

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 26:37.

¹⁴⁵ Buhârî, Hibe 29, Cizye 18, Edeb 8; Müslim, Zekât 50. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, Zekât 34.

¹⁴⁶ Lokman 31/14.

rulmuştur. Demek ki anne ve baba hangi dinde bulunursa bulunsun, Müslüman bir evlâdın görevi onlara saygıda kusur etmemek, aynı zamanda kendilerine iyilik ve ikramda bulunmaktır.

Ayetin genel ifadelerinden anlaşıldığına göre Allah din konusunda müminlerle savaşmayan kâfirlere iyilik yapılmasını, onlarla güzel geçinilmesini, onları ziyaret edip hediye alış verişini ve gerektiğinde onlara sadaka verilmesini yasaklamaz. Allah burada adalet ve iyilik yapmaya (birr) izin vermekle beraber onları sırdaş edinip, onlara hayatımıza hükmedecek tarzda din ve dünya işlerinde yetki vermeyi (muvâlât) yasaklamıştır.

Müslüman düşüncesi açısından adalet, inanan veya inanmayan ayrımına gitmeksizin Allah'ın tüm kulları için yaratmış olduğu bir değerdir.¹⁴⁷ Allah her ne olursa olsun adaletten ayrılmamayı emretmiş, adil davrananları sevdiğini belirtmiştir. Nitekim bir ayette ne kadar yakınımız olurlarsa olsunlar herkes hakkında adaletle hükmedip adil şahadet istenirken¹⁴⁸ bir başka ayette müminleri Mekte'den sürüp Kâbe'ye girmelerini engelleyenlere bile haksızlık ve zulüm yapmalarını istenmiştir.¹⁴⁹ Allah zalimlere ve müşriklere bile zulüm yapılmasını istemezken bir Müslümanın bir başka Müslüman kardeşine zulmetmesini asla kabul edip hoş görmez.¹⁵⁰

Dokuzuncu Ayet:

Bu ayet adeta bir önceki ayette belirtilen adalet ve hoşgörünün sınırlarını çizmektedir. Bu iki ayet sayesinde kâfirlerin; dine ve kutsal değerlere saldıranlar ile saldırmayanlar şeklinde ikiye ayrıldığı da görülmektedir. Sekizinci ayeti daha da açıklamak üzere Allah şöyle buyurmuştur: “Allah, yalnız sizinle din uğrunda savaşanları, sizi yurtlarınızdan çıkaranları ve çıkarılmanız için onlara yardım edenleri dost edinmenizi yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte zalimler onlardır.” (Mümtehine 60/9)

Dikkat edilirse sekizinci ayette yasaklanmayan tavır “أَنْ تَبْرُوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ”/en teberrühüm ve tuqsitû ileyhim/onlara iyilik yapmak ve adil davranmak” lafızlarıyla anlatılmış, dokuzuncu ayette yasaklanan tavır “أَنْ تَوَلَّوْهُمْ”/en tevellvehüm/onları dost edinmek, onlara yetki vermek” lafzıyla ifade edilmiştir. O halde bir müminin müşriklere karşı tavrını belirlerken müşriklerin tavır kadar bu kavramların bilinip kavranılması da önemlidir. Zulüm hak etmeyene haksız bir paye vermek, bir kimseyi lâyık olmadığı bir makâma getirmektir. Kâfirleri Mü'minlerin katında bu derece önemli bir konuma getirmek, onları dost bilmek, şüphesiz ki zâlimliktir. Her şeye

¹⁴⁷ Harun Çağlayan, Sosyolojik Açıdan Müslüman İlahî Adalet Algısı, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016): 777.

¹⁴⁸ Nisâ 4/135.

¹⁴⁹ Mâide 5/2, 8.

¹⁵⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4: 516.

rağmen ayette kâfirleri dost ve sırdaş edininip onlara imkân ve yetki verenler kâfir olarak değilse de zalim olarak nitelenmektedir. Çünkü küfre yardımcı olmak dine karşı yapılan bir zulümdür. Allah Müslüman olmayanlara meyletme eylemini yasaklamakla birlikte bunu küfür olarak değil zulüm olarak nitelemiştir. Zaten her kâfir zalim olsa da her zâlim kafir değildir.¹⁵¹ Nitekim bir başka ayette de şöyle buyrulmuştur: “Ey iman edenler! Yahudileri ve Hıristiyanları dost (velî) edinmeyin. Zira onlar birbirinin dostudurlar (birbirinin tarafını tutarlar). İçinizden onları dost tutanlar, onlardandır. Şüphesiz Allah, zalimler topluluğuna yol göstermez.” (Mâide 5/51) Bu ayette de Allah Yahûdî ve Hristiyanları dost edinenleri kâfir olarak değil, zalim olarak nitelemiştir.

Ayetlerde “dost edinme (تَوَلَّى)” ve “iyilikte bulunma (تَبَرَّى)” arasında bir fark vardır. Dostluk yardım ve destekle beraber sevgiyi gerektirir. İyilik yapmak ise sadece güzel muameleyi gerektirir. Hiçbir kâfire karşı dostluk caiz değilken, bazı kâfirlere iyilik yapılmasına izin verilmiştir. Bu ayetlere göre kâfirler de iki kategoriye değerlendirilir:

a) Muhâripler: Müminlere karşı savaş halinde olan kâfirler. Bunlara iyilikte bulunmak asla caiz değildir. Dokuzuncu ayet (إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ...) bu konuyu açıklamaktadır. Ancak onlardan birinin Müslüman olmasını ümit etmek veya onların tehlikesinden korunmak gibi herhangi bir maslahattan ötürü olursa bu istisnâ bir durumdur.

Muhârip olsalar bile kâfirlere düşmanlık etme emri onlara zulüm ve haksızlık yapmayı, mallarını gasb etmeyi veya hiçbir gerekçe yokken onlardan herhangi birini öldürmeyi, hanesine ve namusuna tecavüz etmeyi mübah saymaz. Hangi durumda olursa olsun bu eylemler haramdır.

b) Müsâlimler/Antlaşmalar: Kendileriyle aramızda bir antlaşma ve sözleşme bulunan kâfirler. Bunlara iyilikte bulunmak, güzel davranmak, güzel söz söyleyip sadaka vermek yasak değildir. Sekizinci ayet (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ...) bu konuyu açıklamaktadır. Nitekim yukarıda geçen hadiste Hz. Ebubekr’in kızı Esmâ’nın annesine iyilik yapıp ziyaretine Peygamberimizin izin vermesi bunu destekler. Ancak bu tür kâfirlere iyi davranmakla beraber yine de bunları dost ve sırdaş etmek caiz değildir.

Müslümanlara karşı savaş halinde olmayan bir kâfire iyi davranmanın bir sakıncası yoktur. Bunu ayetlerden anladığımız gibi müşrik annesine iyi davranmasına izin verilen Esmâ bt. Ebîbekr hadisinden de anlamaktayız. Ayrıca Peygamberimiz komşuları tasnif ederken kâfir komşuyu da zikredip ona komşuluk hakkının veril-

¹⁵¹ Muhtar Şakir Kemal, *Kur’ân’i Düşünmenin Gerekliği ve Yöntemi*, trc. Ramazan Şahan (İstanbul: Beka Yayıncılık, Aralık 2017), 95-96; 244; Doğan, *İslâm Kelâmcılarına Göre Dinî Metinleri Anlama ve Te’vil Problemi*, 275.

mesini tavsiye etmiştir. Nitekim Yahûdî komşularıyla da alış veriş yapmış, hediyeleşmiş ve onlara ikramlarda bulunmuş, bunu yapan sahabiye engel olmamıştır.

4. Mümtehhine Sûresinin Bitişi (On Üçüncü Ayet)

Mümtehhine sûresinin 1-9. ayetlerinde dostluk ve düşmanlık konusu ele alındığı gibi son ayetinde de şöyle buyrulmuştur: “Ey iman edenler! Kendilerine Allah’ın gazap ettiği bir kavmi dost edinmeyin. Zira onlar, kâfirlerin kabirlerdekiilerden (onların dirilmesinden) ümit kestikleri gibi ahiretten ümit kesmişlerdir.” (Mümtehhine 60/13)

Sûre başladığı şekilde konuyu özetleyerek sona ermiştir. Ancak başlangıçta “Benim de sizin de düşmanınız olan kâfirleri dost edinmeyin” derken sonuçta “Allah’ın gazap ettiği kişileri dost edinmeyin” denilmiştir. Bunlardan kasıt öncelikle Yahudi ve Hıristiyanlar olmak üzere Allah’ın gazap ve lanet ettiği ve ilahi huzurdan kovulmayı hak eden diğer tüm kâfirlerdir. Bir mümin, ahretten tamamen ümidini kesmiş olan, ahret diye bir âlemi kabul etmeyen bu kişileri dost edinemez.¹⁵²

Bu ayetin sonundaki “kâfirlerin kabirlerdekiilerden (onların dirilmesinden) ümit kestikleri gibi” ifadesi iki şekilde anlaşılmıştır:

a) Kâfirler öldükten sonra dirilmeye ve haşra inanmadıkları için artık kabirde olan kimselerle bir daha bir araya gelmeyi ümit etmemektedirler.

b) Kabirdeki kâfirler her türlü hayırdan umudunu kesmişlerdir.¹⁵³

Böylece Allah Mümtehhine sûresini başladığı gibi bitirmiş, hem manayı pekiştirmiş hem de İslâm’ın dışında kalan tüm kâfirlere karşı hükümleri genelleştirmiş, Müminlerin tavırlarını belirlemiştir.

SONUÇ

Kur’ân vahyinin ve İslâm’ın temelinde sevgi, barış, rahmet-merhamet, adalet ve hoşgörü vardır. Hoşgörü ve tolerans dini olan İslâm; hiçbir insanı imana ve dine girmeye zorlamaz. Ancak İslâm bunun sadece ilke bazında kalmasını yeterli görmez, barış konusunda fiili adımlar atarak gayr-i müslimlerin şahsında insanlığa iyilik ve ikramda bulunmayı ister.¹⁵⁴ Bu konuda da en çarpıcı ve dikkat çekici surelerden biri Mümtehhine sûresi olup onun da sekizinci ayeti (60/8) konuyu özetlemiştir.

Kur’ân, her ne kadar kâfir, Yahûdî ve Hıristiyan gibi insanların dost edinilemeyeceğini açıkça belirtmişse de, aslında onların inançlarından ziyade bu kimliği taşıyarak gizli ve açık düşmanlık yapanları kastetmektedir. Dolayısıyla dost edinilmesi gereken insanlar inançlarından ziyade, ortaya koymuş oldukları tavırlara göre

¹⁵² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8: 103.

¹⁵³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8: 103.

¹⁵⁴ Muhammed Abdullah Draz, *ed-Din*, (b.y., el- Mektebetü'l-'Arabiyye, ts.), 189-191.

değerlendirilmelidir. Aksi takdirde hiçbir Müslümanın, gayr-i müslimlerden hiçbir dost ve arkadaşının olması mümkün olamaz. Hâlbuki bu durum evrensel bir dünya dini olan İslam'ın ilkeleriyle çelişir. Bu açıdan Kur'ân'ın yasaklamış olduğu dostluk, eş, dost, arkadaş şeklindeki bir tavır değil, düşmanlık duygusu taşıyan hususlardır. Bu da Mümtehine sûresinde çok açık ve net ortaya konulmuştur. Buna göre şu kişiler dost ve sırdaş edinilemeyeceği gibi bunlara iş hususunda makam ve yetki de verilemez:

- Allah'a (c.c.), Peygamberine ve inananlara açıkça düşmanlık yapanlar,
- Allah'ın elçisini ve inananları yurtlarından sürgün edip kovanlar,
- Kendisine güven duyulamayan insan ya da topluluklar,
- Müslümanların dinlerinden dönüp kendileri gibi olmalarını isteyenler,
- Müslümanlara karşı kin ve düşmanlık besleyenler.
- Müslümanlara karşı her türlü kötülüğü yapma gayretinde olanlar,
- Güçleri olmadığında doğrudan size kötülük yapamayan ama, başınıza gelebilecek bir musibet ve kötülüğten zevk duyanlar,
- Güç ve imkân bulduklarında Müslümanlara karşı baskı ve şiddetlerini izhar edenler,
- Yaptıklarıyla yetinmeyip kalplerinde daha kötü planlar tasarlayanlar.

Bütün bunlar dikkatle incelendiğinde Kur'ân'ın dost, arkadaş, sırdaş ve müttefik olarak kabul etmediği şahıs ve milletlerin, dini kimlikten ziyade kin, nefret ve düşmanlık duygusu taşıyanlar olduğu görülmektedir. Yoksa hiçbir düşmanlığın olmadığı tabii bir ortamda onlara karşı adil ve insafli davranıp iyilik yapmak yasaklanmamıştır.

Ayrıca hoşgörü, müsamaha, barış ve tolerans diyerek Allah ve Raslünün koymuş olduğu temel prensiplerden taviz verilemez. Hoşgörü ve barışın olabilmesi için karşılıklı saygı ve anlayışın hakim olması esastır.

KAYNAKLAR

Abbas, Fadıl Hasan. *Esâlibu'l-Beyân fi Ulûmi'l-Belâgati*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009.

---. *Kasasu'l-Kur'âni'l-Kerim*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1430/2010.

Ateş, Süleyman. "Akraba", *Kur'ân Ansiklopedisi*. İstanbul: Kuba Yayınları, 1997.

Âyid, Ahmed ve Arkadaşları. *el-Mu'cemu'l-A'rabiyyu'l-Esâsi*. Tunus: Laros, 1988.

el-Âlûsi, Şihabüddin es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsi. *Rûhu'l-Meâni fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm Ve's-Seb'i'l-Mesâni*. Beyrut: Dâru l-hya-i Tûrasi'l-Arabiyye, ts.

el-Âskerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh. *el-Vücûh ve'n-Nezâir*. thk. Muhammed Osman, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1428/2007.

- el-Bikâî, Burhânüddin Ebi'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübî'l-Âyyi ve's-Süver*. Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Mearîfî'l-Osmâniyye, 1978-1984.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kurân'ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlîsi ve Tefsiri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Cassâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî, Beyrut: İhyâu't-Turâsî'l-'Arabî, 1993.
- el-Cevherî, İsmail ibn Hammad. *es-Sihah Tacu'l-Luğa ve Sıhahu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Beyrut: Abdu'l-Gafur Attar, 1990.
- Çağlayan, Harun. Sosyolojik Açıdan Müslüman İlahî Adalet Algısı, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2016): 766-779.
- . "Müslüman Toplumlarında Mezhep Algısı ve Açmazları". *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*. Ed. Mehmet Evkuran, 271-295. Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayıncılık, 2016.
- Derveze, M. İzzet. *et-Tefri'ul-Hadis*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Doğan, Hüseyin. *İslâm Kelâmclarına Göre Dinî Metinleri Anlama ve Te'vil Problemi*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Draz, Muhammed Abdullah. *ed-Din*, b.y.: el- Mektebetü'l-'Arabiyye, td..
- ed-Dâmeğânî, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Muhammed. *el-Vücûh ve'n-Nezâir li Kitâbi'llahi'l-'Azîz*. thk. Muhammed Hasen Ebû'l-Azm ez-Zefîti, Vizâretu'l-Evkâf, Kâhire: y.y., 1416/1995.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- el-Firûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kamûsu'l-Muhîit*. Beyrut: 1987.
- el-Ğarnâtî, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. Zübeyr. *el-Burhân fî Tertibi Süveri'l-Kur'an*. thk. Muhammed Şa'bânî, Mağrib: Matbaatü Fudâle, 1410/1990.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülâh b. Gâlib b. Abdîrahman. *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselam b. Abdîşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. El-Hasen b. Hibetullah. *Tarihu Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarame, b.y., Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muahmed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Zâdu'l-meâd fî Hedyi Hayri'l-'İbâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1915.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'Nihâye*. thk. Ali Şîrî, b.y.: Dâru İhyai't-Turâsî'l-'Arabî, 1408/1988.
- . *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme, b.y.: Dâru Tayyibe, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim. *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*. thk. İbrahim Şemsüddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnu'l-'Arabî, Ebu Bekr Muhammed İbn Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Nüzhetu'l-E'yuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râzî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984.
- . *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984.
- el-İsfehâni, Râğîb. *el-Müfredât fî garibi'l-Çur'an*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- el-İskâfî, Hatib, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-İsbehâni. *Dürratu't-Tenzil ve Ğurratu't-Te'vil*. thk. Muhammed Mustafa Aydın, Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1422/2001.

- Kâdi 'Iyâz, Ebû'l-Fadl b. Musa b. 'Iyâz. *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa*. Amman: Dâru'l-Feyha, 1407/1986.
- Kandehlevî, Muhammed Yusuf. *Hayatu's-Sahabe*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1420/1999.
- Karaman, Hayrettin- Çağrırcı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kafi- Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu*. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Kaya, Remzi. *Kuranda Dostluk İlişkileri*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Kemal, Muhtar Şakir. *Kur'an'ı Düşünmenin Gerekliği ve Yöntemi*. trc. Ramazan Şahan, İstanbul: Beka Yayıncılık, Aralık 2017.
- el-Kurtûbî, Ebu Abdillâh Muhammed ibn Ahmed. *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- el-Merâğî, Mustafa Ahmed el-Bâbi el-Hilli. *Tefsiru'l-Merâğî*. Mısır: Şeriket-ü Mektebe, 1962.
- en-Nedvî, Ebû'l-Hasen. *es-Siretu'n-Nebeviyye*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1425/2004.
- er-Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-Ğayb/Tefsîru Kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1420/1999.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *İcâzu'l-Beyân fi Süveri'l-Kur'an*. b.y.: Mektebetü'l-Gazzâlî, 1979
- . *Safvetü't-Tefâsîr*. Dâru's-Sâbûnî, Kâhire: y.y., 1417/1997.
- es-Saidî, Abdu'l-Müteâl. *en-Nazmü'l-Fenni fi'l-Kur'an/Edebî Mesaj Kur'an*. Mütc. Hüseyin Elmalı, İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Sıcak, Ahmet Sait - Çalışkan, Necmettin. "Kur'an'da İhrâç Kavramı Özelinde Göç Olgusu", Kilit 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5/9 (2018/2): 483-514.
- es-Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman. *Merâstuli-Metâli' fi Tenâsübi'l-Mekâtî ve'l-Metâli'*. thk. Abdulmuhsin b. Abdulaziz el-Asker, Riyad: Dâru'l-Minhâc, 1420/1205.
- . *Tenâsuku'd-Dürer fi tenâsübi's-Süver*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- et-Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Cami'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Seriyyi. *Meâni'l-Kur'an ve İrâbuhu*. thk. Abdulcelil Abduhu Şelebi, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâfan Hakâiku Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407/1986.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-Münîr fi'l-Akide ve's-Şeria ve'l-Menhec*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1998.

GAZZÂLÎ ve JOHN LOCKE'UN ELEŞTİRİYE KARŞI TUTUMLARI

Hakan HEMŞİNLİ*

GİRİŞ

İnsanın doğup büyüdüğü, yetiştiği çevrenin ve aldığı eğitimin insanın düşünce dünyasını ciddi bir şekilde etkilediği herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Bu nedenle ilmi kişiliğe haiz birinin, bireysel ve toplumsal konularla ilgili fikirlerinin oluşmasında sosyal, siyasî ve kültürel ortamın ya da bağlamın etkisi oldukça önemlidir. Hele bu kişiler, düşünce tarihi açısından kırılma noktalarını oluşturan dönemlerde yetişmişlerse, bu önem daha da belirgin hale gelmektedir. Dolayısıyla bir filozofun yaşadığı dönemin şartlarını bilmek, düşünce dünyasını anlamayı kolaylaştırır.

Gazzâlî (1058-1111), İslâm'ın doğuşundan yaklaşık 450 yıl sonraki bir dönemde yetişmiş bir İslâm düşünürüdür. Bu dönemde ilimlerin tedvin dönemi tamamlanmış, siyasî kavgaların neticesinde muhtelif mezhepler ortaya çıkmış, yabancı düşüncelerden felsefe, tıp, ahlak gibi çok farklı alanlara ait eserler tercüme edilmiş ve İslâm coğrafyasının sınırları ciddi bir şekilde genişlemiştir. Gazzâlî'nin yaşadığı bu dönemin düşünsel anlamda en belirgin iki özelliğini hatırlamak gerekirse, bunlardan ilkinin Batınîlerle mücadele ikincisini ise çoğunlukla Meşşâî filozofların etkisi olarak belirlemek mümkündür. Gazzâlî'nin düşüncelerinin yönünün bu iki tarafa çevrildiğini ve bu çerçevede eserlerini yazdığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Gazzâlî, örneğin Batınîlerin görüşlerini çürütmek için *Kıtasu'l Müstakim*, *Fedâi'hü'l-batıniyye vb.*; filozofların görüşlerini çürütmek için *Tehâfütü'l-felâsife*; dinî ilimleri yeniden diriltmek için *İhyâ-u ulûmi'd-din* gibi eserleri yazmıştır. Gazzâlî'nin yaşadığı dönem, farklı düşünceler ve fikir akımlarının birbiriyle mücadele içerisinde olduğu, herkesin sadece kendisinin kurtuluşa ulaşacağını iddia ettiği ve her fırkanın kendi düşüncelerine bağlanıp kaldığı çalkantılı bir dönem olarak tarihe geçmiştir. Gazzâlî'nin de bu karışık dönemde başkalarını taklit etmekten ziyade araştırarak kendi yolunu bulmaya çalışan önemli bir eleştirmen olduğu söylenebilir.¹ Onun eleştirileri sadece Batınîlere ve filozoflara karşı olmamış, aynı

* Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Van/Turkey, hakanhemsinli@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4977-9054>

¹ Bkz. Süleyman Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, çev. Ahmet Turan Arslan (İstanbul: Risale Yay., 1992) 91. Gazzâlî'nin fikir dünyasını şekillendiren hayatını anlattığı bilgiler için bkz. İmam Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl, Hakikat Arayışı*, çev. ve thk. Abdürrezzak Tek (Bursa: Emin Yay., 2013), 1-10; Taceddin es-Sübki, "Gazâlî'nin Hayatı", (*Tabakâtü's-Şafiiyetü'l-Kübra*'nın bir bölümü) Süleyman Dünya, İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı, çev. Ahmet Turan Arslan (İstanbul: Risale Yay., 1992) 7-90; Mahmut Kaya, "Takdim", Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, neşr ve terc. Mahmut Kaya, Hüseyin Saroğlu (İstanbul: Klasik Yay., 2012), VIII-IX; Mustafa Çağrı, *Gazzâlî* (Ankara: DİB Yay., 2017), 7-29.

zamanda kelâmcılar ve sûfiler de bu eleştirilerden nasibini almıştır. Ancak Gazzâlî'nin en sert eleştirileri hiç şüphesiz Batınîler ve filozoflara yönelik olmuştur. Bunun da en önemli nedeni bu iki grubun *hakikat* iddiasında bulunmuş olmaları ve Gazzâlî'nin döneminde etkilerinin çok fazla yaygınlaşmasıdır. Aynı şekilde Gazzâlî'nin siyasî otoriteyle yakından ilişkili olması onlarla mücadele etmesini de gerekli kılmıştır.

Francis Bacon ve Rene Descartes'ın öncülük ettiği Modern dönemin başlamasından hemen sonra, Aydınlanma döneminin öncesinde önemli dönüm noktalarının kavşağında yaşamış bir İngiliz ampirist filozofu olan Locke, (1632-1704) Oxford Üniversitesi'ne başlamadan önce Latince, Grekçe, İbranice ve Arapça gibi klasik dilleri öğrenmiştir.² Locke, 1683 yılındaki Tory reaksiyonu başkaldırı suçuyla İngiltere'den kovulmuş³ 1688 Devrimi'nin hazırlıklarına katılmış ve devrimin hemen sonrasında diğer sürgünlerle birlikte İngiltere'ye geri dönmüş ve sürgün yıllarının muhteşem eserleri olarak nitelendirilen *Tolerans Üstüne Bir Mektup* ile *Hükümet Üstüne İkinci Tez*⁴ adlı eserlerini yazmıştır.⁵ Locke'un *Hükümet Üstüne İkinci Tez* adlı eserinde daha çok bireysel hak ve özgürlükler, mülkiyet edinme, siyasî yönetim ile birey arasındaki ilişkilerin yasal boyutları ele alınırken, *Tolerans Üstüne Bir Mektup*'ta ise din ve mezheplerin birbirlerine karşı yaklaşımları, dinî özgürlükler ve siyasî otoritenin dinî alana müdahale etmemesi ve kilise-devlet ayrımı üzerine yoğunlaşmaktadır.

Roma İmparatorluğu'nun resmi dini haline gelen Hıristiyanlık, bazen kendisi çeşitli toleranssızlığa uğramış, bazen de kendisi başkalarına karşı toleranssız davranmıştır. Belli dönemlerde ezilen taraf olan Hıristiyanlık, devletin dini haline geldiği zamanlarda, kendisinden farklı düşünenlere karşı ezici bir politika gütmüştür. Mezhep savaşlarının en şiddetli ve kanlı yaşandığı Hıristiyanlık dünyası, böyle bir mirasın neticesinde 16. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan Protestanlık, Lutherçilik ve Kalvinizm gibi mezhepler, Katolikler tarafından şiddetle bastırılmış ve ezilen taraf ezen taraf haline gelmiştir. Otuz Yıl Savaşları ve Wesfalen Barışı ile sonlandırılmaya çalışılan bu süreçte, mezheplerin birbirlerini ortadan kaldırma, yok sayma yerine bir arada yaşamının yollarını aradıkları daha sonraları ise Tolerans Akti'ne ulaştıkları görülmektedir. İşte böyle bir sosyo-kültürel ve siyasî ortam

² Solmaz Zelyut Hünler, *Dört Adalı* (İstanbul: Paradigma Yay., 2003), 39.

³ Didier, *Locke*, 2.

⁴ John Locke, *Hükümet Üstüne İkinci Tez*, çev. Aysel Doğan (İzmir: İlya Yay., 2012).

⁵ Melih Yürüşen, "John Locke ve Hoşgörü Üstüne Bir Mektup Hakkında...", John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, A Letter Concerning Toleration*, çev. Melih Yürüşen (Ankara: Liberte Yay., 2005), 8-9. Virginia Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü olarak çalışmış olan ve Locke'un eserlerini yayımlayan A. D. Woosley, bu iki eserin siyasî nedenlerle imzasız yayınlandığını ve yazarının adının uzun süre saklı kalmamasına rağmen Locke'un bu iki eserinin kendi eserleri olduğunu açıkça hiçbir zaman kabul etmediğini iddia etmektedir. Bkz. A. D. Woosley, "Giriş", John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Kabalcı Yay., 2004), 9; ayrıca bkz. Fikret Yılmaz, "John Locke'un Tolerans Teorisine Bir Eleştiri", *Kesit Akademi Dergisi*, 3: 8 (2017): 289.

içinde büyüyen Locke'un yaşadığı ilk yılların kendisi için zor yıllar olduğu görülebilmektedir. Protestanlığı tercih eden İngiltere'nin siyasî ortamının, sürgünlerin, mezhepler arasındaki çatışmalar gibi çalkantılı olayların/yılların Locke'un siyasî düşüncesinin ve tolerans teorisinin oluşmasında ciddi etkiler bıraktığını söylemek mümkündür.⁶

Burada özellikle vurgulanması gereken önemli bir nokta bulunmaktadır. Bu da tolerans veya müsamaha kavramıyla hoşgörü kavramının aynı anlamda kullanılmasıyla ilgili bir husustur. Bu kavramlar çok rahatlıkla birbirinin yerine kullanılabilir. Fakat özellikle hoşgörü kavramının taşıdığı anlam, diğer iki kavramın yerine rahatlıkla kullanımını engellemektedir. İngilizce'deki *tolerance* kavramıyla Arapça'daki tesamüh/müsamaha kavramlarının anlam haritası ise birbirlerine oldukça yakındır. Bu nedenle bu çalışmada hoşgörü yerine, tolerans ve müsamaha kavramları tercih edilmiştir. Böyle bir noktanın ele alınmasının en önemli sebebi, Locke'un zikredilen eserindeki *tolerance* kelimesinin *hoşgörü* olarak çevrilmiş ve genellikle de literatürde bu şekildeki kullanımın yaygınlaşmış olmasındadır.

Türkçe'de kullanılan "hoşgörü" kavramı, Latince kökenli "tolerans" kavramıyla anlam açısından tam bir bütünlük içermez. Çünkü tolerans sözcüğünde bir olumsuzluk gizlidir. Herhangi bir şeyi tolere etmek, kişinin hoşuna gitmese bile, 'tahammül etme', 'katlanma' anlamlarını da muhtevasında taşıyabilmektedir. Örneğin inançlı biri, inançsızlığı, farklı dinden olmayı, tolere edebilir ancak bu tür davranışlarla karşılaştığında bunları hoş göremez veya "bana hoş görünmektedir" de diyemez. Aslında tolerans kavramında bir tutum veya davranışı değiştirebilme, varlık alanı tanımama, belirli bir güç elinde bulundurmasına rağmen, bu gücü kullanmayıp da farklı tutum ve davranışlara tahammül etme-katlanma durumu söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında tolerans, elinde gücü olanın zayıf olana karşı sergilediği davranıştır. Dolayısıyla tolerans, farklı olanı yok etme isteğinin değil, bu niyetin de bulunmamasını gerektirir.⁷ Fakat hoşgörü kavramının da katlanma/tahammül etme gibi durumlar söz konusu değildir. Her ne kadar hoşgörü kavramı tolerans kavramının eş anlamlısı olarak kullanılırken bu kavramın gündelik hem de felsefi kullanımlarının tolerans kavramının bütün mahiyetini içerdiği ve tamamen onun mahiyetiyle örtüştüğü düşünülse de bu görüş yanıltıcı olabilmektedir. Çünkü dilimiz de kullandığımız hoşgörü kavramının etimolojik açıdan analizi, tolerans kavramının içinde gizli olan tahammül etme ve katlanma boyutunu taşımamaktadır.⁸ Hoşgörü kavramı, hoş görmek, hoşnut olmak, iyi bulmak gibi

⁶ Ahmet Erhan Şekerci, "John Locke'ta "Tolerans" Kavramını Yeniden Okumaya Dair", *Dini ve Felsefi Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı I*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yay., 2012), 247-248; Yılmaz, "John Locke'un Tolerans Teorisine Bir Eleştiri", 287.

⁷ Vahdettin Başçı, *Taassup ve Hoşgörü* (Erzurum: Erzurum Atatürk Üniversitesi Yay., 1996), 12.

⁸ Bkz. Melih Yürüşen, *Liberal Bir Değer Olarak Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü* (İstanbul: YKY Yay., 1996), 17-18; Ömer Aslan, "Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açından Analitik Bir Yaklaşım" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5: 2 (2001): 360-361; Hoşgörünün tolerans yerine yanlış kullanımı için bkz. Necati Öner, *Dil Üzerine* (Ankara: y.y. 2004), 61.

anlamlar taşımaktadır. Dolayısıyla hoşgörü, daha yüksek bir ruh halini ve üstün bir ahlâkî tutumu ifade etmektedir.⁹ Örneğin bir öğretmen öğrencisinin kopya çekmesini tolere edebilir ama hoş göremez. Yine bir kişi, bir *çingeneyi* kendi varlığını nasıl görüyorsa onu da o açıdan hoş görmesi gerekir tolere edemez. Çünkü onun çingeneliği yaratılmış, verilmiş, değiştirilemez bir unsurdur. Bir davranış, tutum veya söz tolere edilebilir. Burada kanaatimizce iki kavramı birbirinden ayırt eden en önemli unsur, hoşgörüdeki doğuştan gelen ve kazanılmamış, toleransta ise sonradan elde edilmiş özelliklerin esas alınmasıdır. Yani bir anlamda hoşgörü, değiştirilemez durumlarla ilgilidir oysa tolerans daha çok inanç, ahlak, davranış gibi alanlar ve bu alanlardaki sapmalarla ilişkilendirilir. Zira insanın kendi iradesiyle seçmiş olduğu bir tutum tolere edilebilir. Bir Müslüman, inançsız bir insanı hoş göremez ancak tolere edebilir. Çünkü hoşgörüde bir benimseme, sevme aidiyet varken, toleransta varlığına tahammül gösterme veya saygı duyma bulunmaktadır.

Tolerans ve Taassup

Tolerans, düşüncelerin rahat bir şekilde filizlenmesinin ve yayılmasının yegâne garantisidir. Toleransın varlığı sadece ilimde değil, aynı zamanda sanat, edebiyat, dinî düşünce gibi birçok farklı alan için önemli bir erdem olarak karşımıza çıkmaktadır. Elbette ki buradan toleransın sınırsız olduğu veya olması gerektiği sonucunun çıkarılmaması gerekir. Toleransın yaşam alanını sınırlandıran hatta onu öldüren hiç şüphesiz taassuptur. Bir tutum ve davranışı ve taassuba götüren önemli bir neden olarak taklidî düşüncüyü sayabiliriz. Gazzâlî ve Locke'un özellikle tolerans ve taassup¹⁰ konusundaki görüşlerinin benzeşen taraflarını ortaya koymak konunun anlaşılır kılınmasında ciddi bir işlev görecektir.

Gazzâlî'nin ifrat, tefrit, cehalet ve taklitten şikayetçi olduğunu birçok eserinde görmek mümkündür. Özellikle *Faysalü't-tefrika beyne'l İslâm ve'z-zendeka* eserinin yazılma amacı da zaten bu tür taklidî düşüncenin taassuba dönüşerek kendisinin küfürle itham edilmesidir. Eserin çevirisini yapan Süleyman Uludağ, bir mümini kafir, sapık ya da bidatçı olmakla suçlamanın Gazzâlî'nin canını yakan bir durum olduğunu, tekfir silahının Gazzâlî'ye de doğrultulduğunu ve sonuçta *Faysalü't-Tefrika*'nın canı yanan bir müellifin kaleminden çıkan bir eser niteliğinde olduğunu dile getirmektedir.¹¹ Süleyman Dünya, *Faysalü't-Tefrika*'nın 1961 yılında yaptığı tahkikinin girişine Taceddin es- Sübkî'nin *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l kübra* eserinden Gazzâlî'ye dair bir bölüm koyar. Burada Gazzâlî'ye yönelik eleştiriler ve buna yönelik cevaplar konumuz açısından en dikkat çekici kısımlardır.

⁹ Bkz. Mehmet Demirci, "Hoşgör Ya Hu", *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 8: 2 (1996): 73-174; Ayrıca bkz. Mübahat Türker-Küyel, "Ferdî Hürriyet ve Hoşgörünün Felsefi Boyutu", *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 8: 2 (1996): 71.

¹⁰ İslâm ve Hıristiyan dünyasındaki taassup ve tolerans tartışmaları için bk. Muhammed Gazâlî, *et-Taassub ve't-tesamuh beyne'l İslâm ve'l Mesihîyye* (Kahire: Nahdet Mısır, 2005).

¹¹ Süleyman Uludağ, "Eserin Yeni Baskısına Önsöz", İmam Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha, Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 2013), 9 ve 20 dipnot 3.

A Letter Concerning Toleration'ı Türkçe'ye çeviren Melih Yürüşen ise Locke'un bu eseri, Stuart Hanedanı'ndan kaçarak sürgün hayatı yaşadığı Hollanda'da (1685) Latince yazdığını ve İngilizce'ye yakın dostu olan ve kendisine dinî toleranssızlığın en şiddetli bir biçimde uygulandığı bir cemaatin mensubu olan William Popple tarafından tercüme edildiğini ifade etmektedir.¹² Popple ise tercümenin girişine koyduğu kısa takdim yazısında, gökyüzünün altında hiçbir milletin kendileri kadar bu konuyu konuşmadığını ve kendi milletinden başka da bu konuya ihtiyaç duyulan kimse olmadığını dile getirerek şunu vurgulamaktadır: "Hükümetimiz, dinî meselelerde sadece taraf olmakla kalmadı, fakat haklarını ve özgürlüklerini savunmak için yazılanıyla gayret gösterenler de, ancak kendi mezheplerinin ve çıkarlarına uygun düşen dar ilkelere göre hareket ettiler. Bütün tarafların bu dar görüşlülüğü, şüphe yok ki, mutsuzluğumuzun ve içinde bulunduğumuz kargaşanın temel sebebidir."¹³

Hem Gazzâlî hem de Locke, farklı şekildeki düşünce ve yorumlarından dolayı eleştirilmiş ve tahammülsüzlüğe dışarı olmuş ve bizzat toleranssızlığı yaşadıkları sonra eserlerini yazmışlardır. Örneğin Gazzâlî eserinin ilk sayfasında, bazı hasetçi kimselerin kendisinin yazdığı eserlerde, büyük kelimelerin benimsedikleri mezhebe aykırı görüş beyan ettiğini, Eş'arî kelamından bir arpa boyu kadar sapmanın bile küfür olduğunu ve Eş'arî'ye muhalefet etmenin gaflet ve dalâlet (sapkınlık) olduğunu iddia ettiklerini dile getirmektedir.¹⁴ Bu tür kişilerin kör taklitçi olduğunu, onlara karşı delillerle karşılık verilmesi gerektiğini söyleyen Gazzâlî, bazı mutaassıp kimselerin kendilerini zorlayarak bu tür temelsiz iddialar içinde olduklarını dile getirmektedir.¹⁵ Ona göre, eğer delillerle verilecek cevap karşısında muhalif saçmalamaya başlar ve sorunu açıklayamazsa, o taklitçinin ilim ve düşünce adamı olmadığı ve başkalarının taklitçisi olduğuna karar verilmelidir. Çünkü taklitçi bir sorunu delillerle ortaya koyma seviyesinde değildir. Taklitçi mutaassıp böyle bir seviyede olsaydı başkalarının arkasına takılmazdı. Gazzâlî, taklitçilerin delillerle cevap vermeye çalışmasının boş bir uğraş olduğunu savunarak onlarla mücadele etmek isteyenleri soğuk bir demiri döven veya eskimiş çürümüş şeyleri düzeltmeye çalışan kişiye benzetir.¹⁶

Ayrıca Gazzâlî, tekfir-tekzib-te'vil ilişkisini ve bunların ilkelerini anlattıktan sonra bazı kimselerin Eş'arî'ye muhalif olanları gelişigüzel tekfir etmelerini cahillığe ve düşünmeden konuşmaya bağlamaktadır. Fıkıhtan başka bir ilim sermayesi olmayan insanlar olarak da nitelendirdiği bu tür kişilerin başkalarını küfürle veya

¹² Melih Yürüşen, "John Locke ve Hoşgörü Üstüne Bir Mektup Hakkında...", John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, A Letter Concerning Toleration*, çev. Melih Yürüşen (Ankara: Liberte Yay., 2005), 12

¹³ William Popple, "Takdim", John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, A Letter Concerning Toleration*, çev. Melih Yürüşen, (Ankara: Liberte Yay., 2005), 21.

¹⁴ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha, Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, çev., Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 2013), 19.

¹⁵ Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, 23-24.

¹⁶ Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, 25.

dalâletle itham ettiklerini iddia eden Gazzâlî, bu tür kişileri görenlerin onlardan yüz çevirmeleri gerektiğini söyler.¹⁷

Gerek Gazzâlî gerekse Locke, kendilerine yöneltilen bir soru üzerine ve kendi inandıkları ve mensup oldukları dinin mezhepleri arasında meydana gelen tahammülsüzlüklere ilişkin görüşlerle metinlerini kaleme aldıklarını dile getirmektedirler. Gazzâlî “Ey içi şefkat dolu hassas ruhlu kardeş! Dinî muamelelerin sınırlarına dair yazdığımız (tasavvufî) eserlerimizin, bazı hasetçi kimseler tarafından kötülenmesi haberinin kulağınızı tırmalaması sebebiyle canınızın sıkıldığını ve kalbinizin incindiğini görüyorum.”¹⁸ diye başlarken, Locke “Saygıdeğer Beyefendi, Farklı mezheplerdeki Hıristiyanların birbirlerini karşılıklı olarak hoş görmeleri hakkında düşüncelerimin neler olduğunu öğrenmek istediğiniz için, açıkça şu cevabı vermeliyim...”¹⁹ şeklinde başlamaktadır.

Hem Gazzâlî hem de Locke tahammülsüzlüğün nedenini mezhep mensuplarının birbirleri üzerine kişisel otorite kurma arzusuna bağlamaktadır. Gazzâlî, aklî ispatların sonucunda benim düşündüğümden farklı düşüncelere sahip olmayacak-sın diyerek kendi görüşlerini başkaları için de delil olması gerektiğini savunanların ciddi bir çelişki içinde olduklarını söyler. Locke ise herkesin kendisinin Ortodoks olduğunu düşünmesinin ve kendi inançlarının doğruluğundan şüphe etmemesinin İsa'nın kilisesinden ziyade, birbiri üstünde otorite ve egemenlik kurma mücadelesinden kaynaklandığını savunur. Ayrıca din konularında farklı olanlara tolerans göstermenin ışığın berraklığındaki gerekliliğini ve faydalarını anlayamayacak kadar kör olmanın gurur, hırs, tutku ve acımasızlık gibi tutum almanın korkunç olduğunu dile getirmektedir.²⁰

Locke, birbirinden farklı din mensuplarının birbirlerine karşı tolerans göstermeleri gerektiğine ilişkin ifade ettiklerini, kendi aralarında özel bireyler gibi ilişki kuran kiliseler için de geçerli olduğunu savunmaktadır. Kiliselerin hiçbirinin başka bir kilise üzerinde yargılama hakkının bulunmadığını söyleyen Locke, ne siyasî yönetimin kiliseye ne de kilisenin siyasî yönetime yeni haklar verme hakkı bulunmaktadır.²¹ Locke, taassubun akli ve vahyi bir kenara iterek bunların yerine insanın kendi beyninin temelsiz düşlemlerini koyduğunu, bunları düşüncelerin ve davranışların temeli yaptığını savunur. Taassubun akıl veya ilahî vahye dayanmayıp, kendini beğenmiş bir beynin dar görüşlülüğünden doğduğunu söyleyen Locke'a göre, eğer taassup, herhangi bir yere bir kez kök salmışsa, insanların tutum ve

¹⁷ Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, 55.

¹⁸ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, 19.

¹⁹ John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, A Letter Concerning Toleration*, çev. Melih Yürüşen (Ankara: Liberte Yay., 2005), 23.

²⁰ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, 26, 61 vd.; Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, 23, 27, 42.

²¹ Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, 37.

davranışlarını aklın ve vahyin veya ikisinin birden yaptığı etkiden daha ciddi bir şekilde etkiler.²²

Gazzâlî, Kur'an ayetlerinin anlaşılmasında te'vilin kaçınılmaz olduğunu ancak sınırları içinde yapılacak bir te'vile herkesin müsamaha göstermesi gerektiğini bunun dışındaki tutumların ilahî rahmeti sınırlandıracağını savunurken; Locke ise farklı düşüncelere tolerans göstermenin dinin emri olduğunu vurgulamaktadır.²³

Gazzâlî, Mu'tezile ve Eş'arî düşünceleri arasındaki görüş farklılıklarından birini haksız görüp ona karşı şiddetle tavır almanın diğerine küçük farklılıklar olarak bakmanın da bir taassubun göstergesi olduğunu vurgulamakta ve mutaassıp taklitçinin delil getiremediği yerde susması gerektiğini dile getirmektedir.²⁴

Locke ise zina, pislik, şehvet, putperestlik vb. şeyleri yapanların Tanrı'nın krallığına varis olamayacaklarını söyleyerek, bu tür ahlâksızlıklara tolerans gösterilemeyeceğini vurgular. Ancak Locke, yaygın olan anlayışın ise mezhepler arasındaki farklılıkları ortadan kaldırma, farklı inançta olanlara tolerans göstermeme şeklinde olduğunu vurgulayarak, asıl uğraşılması gereken şeyin ahlâksızlıklara karşı çıkmak ve onlarla mücadele etmek olduğuna inanır.²⁵

Locke, hiçbir kilise veya mezhebin başka din veya din mensuplarının dünyevî mallarının bir kısmından ve özgürlüğünden mahrum edemeyeceğini ve etmemesi gerektiğini söyleyerek onları şu ilkeye davet eder: "...bütün insanları şefkate, tevazuya ve hoşgörüyü teşvik etmeli, dostluk için çaba harcamalı ve hem her insanın kendi mezhebine yönelik ateşli bağımlılığının hem de diğerlerinin kurnazlığının muhaliflere karşı tahrik ettiği tehlikeli ve mantıksız nefret eğilimini tamamen hafifletmelidir."²⁶

Locke, toleransın hem dinsel ve mezhepsel farklılıklar arasında, hem de siyasî yönetimin dine karşı uygulamasında olması gerektiğini düşünür. Bu nedenle ona göre ne kilise siyasî yönetimin işlerine ne de siyasî otorite dinin işlerine karışabilir. Locke XVII. Yüzyıldaki bu görüşüyle laikliğin ilk işaretlerini vermiştir.²⁷ Ancak Locke'un tolerans teorisinin ateistleri ve Katolikleri kapsamaması ve bugünkü uygulamalarla uyuşmayacak birçok farklılıklar nedeniyle tam anlamıyla bir laiklikten söz etmek mümkün gözükmemektedir.

²² Locke, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, 480-481.

²³ İmam Gazzâlî, İslâm'da Müsamaha, 38; Locke, Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 27.

²⁴ İmam Gazzâlî, İslâm'da Müsamaha, 24-25.

²⁵ Locke, Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 25-26.

²⁶ Locke, Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 41.

²⁷ Locke, Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 27, 53-62, 72-75.

Tolerans Dışı Kalanlar

İlk olarak en açık bir şekilde ifade edilecek olursa, hem Gazzâlî hem de Locke sınırsız bir özgürlükten ve sınırsız bir dinî toleranstan bahsetmezler. İki düşünürü göre de dinî toleransın sınırları bulunmaktadır. Gazzâlî tekfirde temel bir kural belirlemek suretiyle, bu konuda dikkat edilmesi gereken noktayı gösterdiğini ve böylece farklı mezheplerin birbirlerini gelişi güzel tekfir etmekten korunma imkânı elde edilmiş olacağını savunur. Ona göre bu kurala riayet etmek kendisinden farklı düşünen diğer mezhepleri tekfir etmekten uzaklaştıracaktır. Tekfirden esas olan kuralı “Lâ ilâhe illâllah Muhammedu'n Rasûlullah düsturuna samimi bir şekilde bağlı kaldıkları ve bu düstur ile çelişki teşkil eden bir durumda bulunmadıkları müddetçe, yolları (mezhepleri) ne kadar farklı olursa olsun ehl-i İslâm'a dil uzatmaktan ve çeşitli mezhep mensuplarına kâfir demekten kaçınılmalıdır” şeklinde belirleyen Gazzâlî çelişmeyi, Hz. Peygamber'in yalan söylemesini caiz görme; küfrü Hz. Peygamber'i Allah'tan getirdiği şeyler hususunda yalanlama; imanı ise onun getirdiği şeylerin tamamını doğrulama şeklinde açıklamaktadır.²⁸

Gazzâlî, Hanbelilerle Eş'arîlerin, Eş'arîlerle Mu'tezîlerin bazı ayetleri veya Allah'ın sıfatlarını farklı yorumladıkları gerekçesiyle birbirlerini ölçsüz bir şekilde eleştirerek tekfir ettiklerini söyler ve buna bir ölçüt getirip içinden çıkılması güç olan meseleyi çözmek ister. Gazzâlî varlığın beş mertebesini ölçüt olarak koyar ve Hz. Peygamber'in varlığını bildirdiği bir şeyi, varlığın zâtî, hissî, hayâlî, aklî ve şibhî varlık mertebelerinden biriyle ve mertebeleri sırasıyla takip ederek ona uygun bir şekilde açıklayanların tekfir edilmemesi gerektiğini ifade eder.²⁹ Bu varlık mertebeleri kısaca şunlardan oluşmaktadır: 1. Zâtî Varlık (el-vücûdü'z-zâtî) 2. Hissî Varlık (el-vücûdü'l hissî) 3. Hayâlî Varlık (el-vücûdü'l hayâlî) 4. Aklî Varlık (el-vücûdü'l aklî) 5. Şibhî Varlık (el-vücûdü'l şibhî).

Bu beş varlık mertebesine uygun ve sırası takip edilerek yapılan te'villerin tezip kategorisinde değerlendirilemeyeceğini söyleyen Gazzâlî'ye göre zâhirî manayı kastetmenin imkânsız olduğunun ispat edilmiş olması, yapılan te'villerin caiz olabilmesinin temel şartıdır. Bu mertebelerden en açık olanı zâtî varlıktır. Burada ele alınacak mesele sabit ise diğer mertebelere geçmek caiz değildir. Zâtî varlığın sübutu imkânsız ise hissî varlığa geçilir. Ancak bunun sabit olması da diğer mertebelere geçilmesine izin vermez. Eğer hissî varlık da sabit değilse hayâlî ve aklî varlığa geçilir. Eğer bunların sübutu da imkânsız ise şibhî ve mecazî varlığa geçilir. Dolayısıyla delile dayanmayan bir zaruret yoksa bir mertebeden diğer mertebeye geçmeye izin verilmez.³⁰

²⁸ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Mûsamaha*, 27, 49.

²⁹ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Mûsamaha*, 29-30; Gazzâlî, *Kelam ve Halk, İlcâmu'l avâm an ilmi'l kelâm*, neşr. terc. ve inc., Mahmut Kaya, Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yay., 2018), 89, 90; İbn Rüşd de Gazzâlî'nin varlığın beş mertebesini ele alıp tartışmaktadır. Bkz. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-makâl, el-Keşf an minhâci'l-edille*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yay., 2004), 273-276.

³⁰ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Mûsamaha*, 41.

Gazzâlî, filozofların âlemin ezeli olduğu, Allah'ın cüzîleri bilmediği ve cismanî haşri inkâr ettikleri şeklindeki görüşlerinden dolayı küfre düştüklerini söyleyerek onlara bu konuda tolerans göstermez. Çünkü filozoflar varlığın bu beş mertebesi- nin dışına çıkarak (!) aşırı bir yorum yapmışlardır. Ancak onlar mutlak zındık olarak da nitelendirilemez. Çünkü mutlak zındıklık, ruhanî ve hissî manada haşrin ve âlemin yaratıcısının kökten inkâr edilmesidir. O, filozofların üç meselede mutlak zındık değil, zındıklığın ilk derecesinde, bunun da mutlak zındıklık ile Mu'tezile arasında bulunan bir zındıklık olduğunu savunur. Diğer on yedi meselede ise dalâ- let ve bidat ehli olduklarını ifade etmektedir.³¹

Her iki düşünür de sadece müntesip olduğu dinlerin mezhepleri arasındaki yorum farklılıkları veya birbirlerini "öteki" ilan etmelerini ele almazlar aynı zamanda kendi dinlerinin dışındaki kişilere karşı tahammülün sınırlarını belirlemeye çalışır- lar. Gazzâlî'de mutlak zındıklar Locke'ta ateistler gibi.³² Gazzâlî ve Locke, kâfir, zındık, sapkın kavramlarını kullanmakta ve kendi mensup oldukları dinin dışinda- kilere bu tür isimleri vermektedirler. Örneğin Hz. Peygamber'i yalanlayan Yahudi- ler ve Hıristiyanların kâfir olduklarını söyleyen Gazzâlî, Brahmanların tüm pey- gamberleri Dehrielerin de hem peygamberleri hem de Allah'ı inkâr etmelerinden dolayı kâfir olduklarını söyler. Bu grupların tekfir edilmelerinin şer'i bir hükümle olduğunu bu hükmün de ya nassla ya da hakkında nass bulunan bir şeye kıyasla anlaşılabilirliğini ifade eden Gazzâlî, Yahudi ve Hıristiyanların kâfir olduklarının nasslarda açık olduğunu Brahmanlar, Senevîler (Düalistler) Zındıklar ve Dehrielerin ise naslara istinaden kıyasla kâfir olduklarını dile getirmektedir.

Gazzâlî imanda üç esası³³ benimseyip bu çizgiden çıkmadan farklı yorum ya- panların tekfir edilemeyeceğini,³⁴ Locke ise İsa'nın izinden gidip onun yolundan ayrılanların sapkın olmadığını dile getirmektedir.³⁵ Ayrıca Hıristiyanlığı ve Kutsal Kitabı açık bir şekilde inkâr etmeyenlerin sapkın olarak nitelendirilmemesi gerekti- ğini savunur. Ona göre;

"Bir Türk, bir Hıristiyan açısından sapkın yahut bölücü değildir, olamaz da ve eğer bir kimse, Hıristiyanlık inancından Muhammedîliğe geçerse, bu halde o bir sapkın (heretic) yahut bölücü olamaz, bir mürted ve kâfir olur. Bundan hiç kimse şüphe duyamaz... Türkler ve Hıristiyanlar farklı dinlerden olmaktadır, çünkü Hıristiyanlar dinlerinin kanunu olarak Kitabı Mukaddes'i, Türklerse Kur'an'ı Ke- rim'i kabul etmişlerdir."³⁶

³¹ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, 47-48; İmam Gazzâlî, *el- Munkaz mine'd-dalâl*, 17, 21-22, 61. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, neşr ve terc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yay., 2012); Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol, el-Iktisâd fi'l İtikâd*, neşr ve terc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yay., 2012), 201.

³² İmam Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, 47-52; Locke, Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 70.

³³ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, 50-51.

³⁴ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, 27.

³⁵ Locke, Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 25.

³⁶ Locke, Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 79.

Locke, Hıristiyan mezhepleri arasında da aynı gerekçeyle farklı din olduğunu düşünür. Örneğin ikisi de İsa'ya iman ederek aynı adla adlandırılmalarına rağmen, Luthercilerin dinlerinin kanunu ve temeli olarak Kitab-ı Mukaddes'ten başka bir otorite tanımadıkları, Papistlerin ise gelenekleri ve Papa'nın emirlerini kanun olarak gördükleri için Luthercilerle aynı dinden sayılamayacağını iddia eder. Aynı şekilde Cenova'nın Hıristiyanları yalnızca Kitab-ı Mukaddes'i dinlerinin temeli olarak benimsedikleri, için St. John'un Hıristiyanlarıyla Cenova'nın Hıristiyanlarının farklı dinlerden olduğunu savunur.³⁷

Locke, bir Hıristiyan mezhebi tarafından hakiki Hıristiyanlıktan tümüyle mahrum olduğu ilan edilse dahi, Kitab-ı Mukaddes'te açıkça dile getirilmemiş bir mesele nedeniyle ayrılık çıkarmayan veya Kutsal Kitap'ta açıkça belirtilmiş bir şeyi inkâr etmeyen kimsenin hakikatte ne bir sapkın ne de hizipçi olabileceğini savunur.³⁸

Locke başkalarının sadece eklemek gördüğü yerde bir Katolik'in onda İsa'nın bedenini görmesi ve buna inanmasının hiç kimseye zararının dokunmayacağını savunur. Ancak Katolikliği İngiliz karşıtlığı üzerine bir siyasi otorite noktası olarak düşündüğü için Katoliklikten çekinmiştir. Locke'un tolerans teorisinin dışında en net çizgilerle kalan üç grup bulunmaktadır. Birincisi toplum yaşamına ve toplumsal mutabakat sağlanmış ahlâk kurallarına aykırı davrananlar, ikincisi devlete yönelik tehdit oluşturacak inançlar, üçüncüsü ise ateistlerdir.³⁹

Gazzâlî ve Locke'un görüşlerinin kesiştiği diğer bir nokta da bazı mezheplerin kendilerini doğru ötekileri sapkın olarak nitelendirmeleridir. Tereddüt hasıl olduğunda tekfir etmenin doğru olmadığını söyleyen Gazzâlî,⁴⁰ her mezhebin kendisi gibi düşünmeyen muhalifini tekfir ettiğini ve onları Hz. Peygamber'i yalanlamakla suçladıklarını söyleyerek, Hanbelîlerin Allah'ın arş üzerine istiva etmesi konusunda Eş'arîleri; Eş'arîlerin teşbih konusunda Hanbelîleri ve ru'yetullah konusunda Mu'tezîleyi; Mu'tezîlenin sıfatları kabul etme konusunda Eş'arîleri ayetleri ve Hz. Peygamber'i yalanladıkları gerekçesiyle tekfir etmelerini örnek olarak vermektedir. Gazzâlî'ye göre bu tutum, mezheplerden her birinin kendisi gibi düşünmeyen mezhebin açıkladığı veya te'vil ettiği şeye rıza göstermediğini ve delillerini yeterli görmediğini göstermektedir. Gazzâlî'nin buradan çıkardığı sonuç çok nettir. Her ne olursa olsun, hiçbir mezhebin kendisi gibi düşünmeyen farklı mezhebi delilde hata yaptı diye tekfirle suçlaması doğru değildir.⁴¹ Locke ise her ne olursa olsun, birinin doğru diğerinin Tanrı'yı daha fazla hoşnut kılması konusunda tereddüt varsa, böyle bir tutumun bir ilerleme değil selametimiz için büyük bir engel olduğunu düşü-

³⁷ Locke, Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 79-80.

³⁸ Locke, Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 82.

³⁹ Didier, *Locke*, 75.

⁴⁰ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Mûsamaha*, 52.

⁴¹ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Mûsamaha*, 29, 41.

nür.⁴² Bazı kişilerin veya mezheplerin siyasi otoriteden tepki alacakları için görüşlerini açıkça ifade edemediklerini fakat aynı görüşleri farklı cümlelerle dillendirdiklerini savunur. Katolikleri ima ederek, sapkınların korunmaması gerektiğini öğretmenleri bu grupta değerlendirmektedir. Locke'a göre onların amacı, imanı yıkmaya imtiyazının kendilerine ait olmasıdır. Bu tür mezhepler, kendileri gibi düşünmeyen mezheplerin sapkın olduğunu ilan edip istedikleri kişileri istedikleri gibi nitelendirmektedirler. Aforoz edilen kralların krallıklarını kaybetmeleri gerektiğini söylemelerinin arkasında da bu amaç yatmaktadır.⁴³

Eleştiriye Karşı Tutum

Gerek Gazzâlî gerekse Locke, bir taraftan başkalarının haksız tutum ve görüşlerini eleştirirken bir taraftan da kendilerine yönelik eleştirilere karşı nasıl bir tavır alınması gerektiği üzerinde önemle durmuşlardır. Genel olarak yapılan eleştirilerin neden haksız olduğunu ve bu tür eleştirilere neden düşüldüğünü göstermeye çalışmışlar ve bu konuda bazı ilkeler koymaya çalışmışlardır. Her iki düşünür de eleştirilere karşı, delillerin gücüne bakılması gerektiğini ve taassubun eleştirilerde ne kadar etkili olduğunu göstermeye gayret etmişlerdir.

Örneğin Gazzâlî, bazı eserlerine yönelik hasetçiler ve taklitçiler tarafından yapılan eleştiriler karşısında, dostuna müsterih olmasını, bu iddiaları çok fazla dikkate almamasını, canını sıkan bu üzüntü verici şeylerden uzaklaşmasını ve sabırlı olmasını tavsiye etmektedir. O, ta'riz taşı atılmayan ve haset edilmeyen kimseleri hakir; tekfir ve sapkınlıkla suçlanmayan kimseleri ise küçük gördüğünü iddia etmektedir. Müşriklerin, Kur'an-ı Kerim'in ayetleri için "esatirü'l evvelin" (eski kavimlerin efsanesi),⁴⁴ Hz. Peygamber için de "mecnun"⁴⁵ dediklerini hatırlatarak,⁴⁶ bir anlamda kendisinin dinî ilimler konusunda yüksek bir seviyeye ulaştığına - kendi konumuna dinî bir referans vererek - işaret etmekte her meyve veren ağacın taşlandığı gibi kendisinin de bu ta'riz taşına maruz kaldığını savunmaktadır.

Ayrıca Gazzâlî, Eş'arî çizgisinden ayrılanları gaflet, sapkınlık (dalâlet) ve tekfirle itham eden bu tür hasetçi kişilerle mücadele edilmemesi, onlarla boşa zaman geçirilmemesi ve onların kendi hallerine bırakılması gerektiğini özellikle vurgulayarak, bu hasetçi ve taklitçi insanları ıslah etmek için onlarla uğraşılması gerektiğini, Allah'ın Hz. Peygamber'e müşrikler karşısında yeise kapılmaması gerektiği yönündeki ayetlerle ilişkilendirerek açıklamaya çalışır.⁴⁷ Ayrıca Gazzâlî, eğer birisi, küfrün tarifini muayyen mezheplere muhalefet edip etmemekle ilişkilendiriyorsa, o

⁴² Locke, Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 29.

⁴³ Locke, Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 68.

⁴⁴ el-Enam, 6/25; el-Enfâl, 8/31.

⁴⁵ el-Hicr, 15/6, Şuara, 26/27, Saffat, 37/36, Duhan, 44/14, Zariyât, 50/39, Kamer, 54/2, 9.

⁴⁶ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, 19-20.

⁴⁷ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, 21; konuyla ilgili ayetler için bkz. En'am, 6/7, 11, 35; Hicr, 15/14, 15.

kişinin ahmak ve budala olduğunu, taklidin bu adamı kör ettiğini ve böyle birini islâh etmek için zamanın boşa harcanmaması gerektiğini ve onlarla düşmanlarının delilleriyle karşı koymak gerektiğini ifade eder.⁴⁸

Haksız ve hadsiz eleştiri yapanların iman ile küfrün, hak ile sapıklığın mahiyetlerini tam anlamıyla idrak edemeyeceklerini söyleyen Gazzâlî, bunları idrak etmenin yolları olarak kalplerin dünyevî arzu isteklerden arındırılması, mücâhede ile cilalanması, saf bir zikirle nurlandırılması, doğru düşünce ile beslenmesi ve şeriatın sınırlarına uymakla süslenmiş olmasını gerekli görmektedir.⁴⁹ O, kendisine yönelik bu eleştirilere karşı, her ne kadar dostuna çeşitli tavsiyelerde bulunsa bile, eleştirilere sert bir şekilde cevap vermektedir. Onların heva ve heveslerini ilâh; emir ve sultanları mabud; para ve pul gibi şeyleri kible; benliklerini şeriat edindiklerini söyleyen Gazzâlî'ye göre onların zikirlerini vesveseler, hazinelerini kurnazlık, düşüncelerini ise hilebazlık oluşturmaktadır. Bu kişilerin kalplerinin dünyevî kirlerle dolmuş olduğunu, ilmî kemalâtтан yoksun olduklarını çünkü ilmî müktesebatlarının necaset sorunu ve zaferan otunun suyu ile taharet yapmanın caiz olup olması gibi şeylere takıldıklarını savunur. Ayrıca kendi durumuna benzer olduğunu düşündüğü, "Onun için bizi anmaktan yüz çeviren ve dünya hayatından başka bir şey istemeyenlerden yüz çevir. İşte onların ilimden erişebilecekleri (son sınır) budur. Şüphesiz, Rabbin, yolundan sapanı da iyi bilir; O, hidayette olanı da iyi bilir." (Necm, 53/29-30) ayetini delil getirerek tutumunu desteklemeye çalışır.⁵⁰

Gazzâlî, kesinlik bildiren bir delile değil de daha çok zann-ı galibe dayanarak te'vil yapan aceleci kimseleri gelişigüzel tekfir etmenin doğru olmayacağını düşünerek ve araştırma yaparak hareket edilmesi gerektiğini önemser. Ona göre te'viller itikadın ana hususları ve bununla ilgili konularla ilişkili değilse, bu tür te'villeri tekfir etmemek gerekir.⁵¹ Tekfir konusunda temel kanun, yukarıda da ifade edildiği gibi, kelime-i tevhidi kabul etmek, onunla çelişmeyecek bir tutumda bulunmak ehl-i kibleye dil uzatmaktan sakınmaktır. Çünkü tekfirden tehlike olmasına rağmen, sükût etmede böyle bir tehlike yoktur.⁵²

Gazzâlî, mezhepler arasındaki tartışmalarda delilin ne olduğunu hatasız bilmenin zor olduğunu savunarak ihtilafın ortadan kaldırılması için beş önemli kıstas belirler. Bu ölçütler nedeniyle ihtilafın nasıl ortaya çıktığını ve dikkat edildiğinde bu ihtilafın nasıl ortadan kaldırılacağını tartışır. Bunlar;

Bazıları bu kıstasların şartlarının tamamını gereği gibi kavrayamazlar.

Fikirlerin doğruluğunu tanımaya yarayan kıstaslara başvuracakları yerde kendi şahsî ve indî görüşlerine müracaat ederler.

⁴⁸ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Mûsamaha*, 23.

⁴⁹ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Mûsamaha*, 21-22.

⁵⁰ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Mûsamaha*, 22.

⁵¹ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Mûsamaha*, 44.

⁵² İmam Gazzâlî, *İslâm'da Mûsamaha*, 49.

Delillerin mukaddimesini teşkil eden bilgiler de anlaşılmamış olabilir. Zira delillerin esasını teşkil eden bilgiler tecrübe, tevatür vs. yollar ile elde edilir. İnsanlar ise tecrübe ve tevatür gibi hususlarda birbirinden farklıdır. Birine göre tevatür olan diğerine göre tevatür olmayabilir. Birinin yaptığı tecrübeyi diğeri yapmamış olabilir.

Vehme dayanan hükümler akla dayanan hükümlerle karıştırılabilir.

Güzel ve meşhur olan sözler (vecizeler ve atasözleri) zarûri ve kesin olan hükümlerle karıştırılır. Bunları bütün incelikleri ile öğrenmek, bellek kolay kolay hata etmeme imkânı bahşeder.⁵³

Locke ise insanların tartıştıkları zaman, karşısındakilere kendi fikirlerini benimsetmek veya onları susturabilmek adına dört farklı kanıtlamadan bahsetmektedir:

Mevki, makam, güç, düşünce ve bilgileriyle ün yapmış otorite sahibi kişilerin görüşlerine başvurmak. (Ad verecundiam)

Rakibini ya kendi argümanını benimsetmeye veya daha güçlüsünü bulmaya zorlamak. (Ad ignorantiam)

Rakibini kendi ilkelerinden çıkan sonuçlarla köşeye sıkıştırmaya çalışmak. (Ad hominem)

Bilgi ve olasılığın temellerinden çıkarılan delillerin kullanılmasıdır. (Ad iudicium)

Locke, bu kanıtlamalar arasında sadece sonuncusunun öğretici ve bilgi açısından faydalı olduğuna inanır. Çünkü ona göre dördüncü kanıtlama ilkin saygı ve inanma dışındaki herhangi bir sebeple karşı çıkılmayan bir başkasının düşüncelerini insana karşı kullanmaz. Ayrıca bir kişinin bir konuyu daha iyi bilemeyişi, diğerlerinin haklı olmasını gerektirmediği gibi, onların düşüncelerinin benimsenmesini de gerektirmez. Son olarak benim yanlış düşündüğümün gösterilmesi, bir başkasının doğru düşündüğü anlamına gelmez.⁵⁴

Locke, fikirler arası çatışmalardan daha doğal, bir kimsenin kabul ettiği bir şey başkasının karşı çıkabileceği veya bir başkasının ona güvenerek inandığı ve ciddi bir şekilde savunduğundan daha olağan bir şey olmadığını ifade ederek, farklı düşüncelerin kimileri tarafından reddedilmesi kimileri tarafından benimsenmesinin dört sebebe dayandığını savunur. Bunlar, delil yetersizliği, delilleri kullanma yeteneğinin yetersizliği, onları görme arzusunun yetersizliği ve yanlış olasılık kurallarıdır.⁵⁵ Locke, taassubu tetikleyen önemli unsurlardan biri olarak yersiz bir onayla-

⁵³ İmam Gazzâlî, *İslâm'da Müsamaha*, 43.

⁵⁴ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev., Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Kabcı Yay., 2004), 473-474.

⁵⁵ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 485-494.

mayı veya yanlışlıkları görür. Yanlış olasılık ölçüleri arasında ise kuşkulu ve yanlış önermelerin ilke yapılmasını, hazır varsayımların kabul edilmesinin, etkili tutku ve eğilimlere mahkûm olmayı ve otoriteyi saymaktadır.⁵⁶

Locke, çıkarların veya eğitimin insanları yönelttiğine ve herkesin bu yöne saptığına, ordunun askerleri gibi neyi niçin savunduğunu araştırmadan ve bilmeden otoriter kişilerin altında cesaretlerini gösterdiklerini söyler. Ona göre insanlar, daha önceleri inanmadıkları, savunmadıkları bir düşüncenin yayıcısı ve ateşli bir savunucusu olmaktadır. Locke bu konuda kötümser değildir. Çünkü ona göre bu tür kişilerin sayısı zannedildiğinden daha azdır.⁵⁷

Locke, Gazzâlî'nin taklit edenlere dair düşüncelerine benzer şekilde, başkalarının düşünceleriyle konuşanlara pek değer vermez. Hakikati değil daha değersiz bir şeyi aradıkları için, taklit yoluyla alınan düşüncelerin ne olduklarının hiçbir öneminin olmadığını söyleyen Locke, bu tür kişilerin düşünceleriyle ilgilenmeye değmeyeceğini söyler. Ancak eğer eleştiriler kişinin taklit yoluyla değil de kendi kazanımlarıysa onlardan incinmeyeceğini ve gücenmeyeceğini, her ne kadar kendi yazdıklarının hakikatinden şüphe etmese de rakibinin düştüğü hatalara kendisinin düşebileceği ihtimalinin bulunduğunu dile getirir.⁵⁸

SONUÇ

İlk olarak şunu ifade etmek gerekir ki, hem Gazzâlî hem Locke sınırsız bir tolerans anlayışını kabul etmezler. Aynı şekilde her iki düşünür de ateistlere tolerans göstermezler. Gerek Gazzâlî gerekse Locke kendi dininden olmayanları kâfir olarak nitelendirmektedirler. Gazzâlî farklı bir mezhep olan Şii'lere imamet konusunda kısmî bir müsamaha gösterirken, bu müsamahayı filozoflardan esirgemektedir. Locke ise Katoliklere tolerans göstermez. Gazzâlî küfrün yaptırımını olarak kanı canı ve malının helal olduğunu ahirette de ebedî cehennemlik olduğunu söylerken, Locke, farklı mezhep farklı din hatta pagan olsa bile ona şiddet uygulanamayacağını, hak yoldan ayrılan kişinin kendi talihsizliğini seçtiğini ve onun cezasının bu dünyada değil öbür dünyada Tanrı'nın tarafından verileceğini savunur.

Locke, siyasî otoritenin hem din ve mezhep işlerine hem de bireysel hak ve hürriyetlere karşı tolerans göstermesi gerektiğini sıklıkla vurgulayarak, devletin insanların dinî özgürlüklerine müdahale etmemesi ve onların her türlü haklarını teminat altına alması gerektiğini savunmaktadır. Sorunu siyasî tolerans alanında tartışmaya çalışan Locke, laikliğin ve liberalizmin ilk nüvelerini görebileceğimiz ilkelerini temellendirmeye çalışır. Gazzâlî ise siyaset alanındaki müsamahanın dışında kalarak, siyasî otoritenin bu tür sorunlara müdahale edip etmemesine değinmez.

⁵⁶ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 488.

⁵⁷ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 494.

⁵⁸ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 60; Locke'un düşüncede taklit edenlere dair nitelendirmeleri için bkz. 488.

Locke, devletin işleriyle dinin işlerini birbirinden ayırt etmeye çalışarak tolerans teorisini temellendirmeye çalışırken, Gazzâlî de gerek dinî ve kültürel ortam/mensubiyet gerekse tarihî şartlar gereği bu tür bir ayrıma doğal olarak başvuramaz. Locke soruna daha çok siyasî, toplumsal ve bireysel hak ve hürriyetler çerçevesinde bakarken devleti egemenliğini ve güvenliğini esas alarak ve birey ve toplumun hak hukuk ahlak toplumsal düzenin ilkelerini korumayı hedefler. Ve ahlakta da zarar ilkesini benimser. Elbette ki bu Tanrısal olanı dışarda bıraktığı anlamına gelmez çünkü Locke Tanrı'ya karşı açıkça işlenecek hakareti de kabul etmez⁵⁹ Gazzâlî ise soruna kelamî ve fikhî açıdan yaklaşmaktadır. Gazzâlî devletin hakimiyet alanını sarsacak düşünceleri de hesaba katarak dini esas almaktadır. Hatta İbn Rüşd'ün gözüyle bakarsak kişisel otoritesini bile hesaba katmaktadır.

Mezhepler/yaklaşımlar arasında geçişlere izin vermeyen ve farklılığı sapkınlık biçiminde değerlendirerek ilimlere tek bir yöntemde ısrar edip diğer yöntemleri yok saymak ve hakikate götürmeyen bir yol olarak görmek bir yöntem bağnazlığı anlamına gelmektedir. Bir mezhebin veya yaklaşımın yöntem bağnazlığına sapanmak, ilim adamının sadece kendi özgür düşüncesinin değil aynı zamanda düşünce üretiminin ilerlemesinin önünde büyük bir engel olmaktadır. Dolayısıyla böyle bir yöntem bağnazlığı içine sıkışıp kalmak veya bir mezhebin veya yaklaşımın içinden konuşmak, ilim adamını hakikat arayışından uzaklaştıracağı bir kimlik tahkimine dönüştürecektir.⁶⁰ Böyle bir yolu benimsemek, düşünce kötürümlüğüne, tartışma ve eleştiri kültürünün yok olmasına neden olacaktır. İbn Haldun'un da ifade ettiği gibi, "İlimlerde meleke kesbetme ve maharet kazanmanın en kolay yolu, ilmî meseleleri münakaşa ve münazara ile dili açarak bol bol tartışmalar yapmaktır. Çünkü ilim bir kuyu, tartışma ise onun kovası gibidir."⁶¹ Dolayısıyla farklı düşünceler karşısında ilim adamının tavrı, kendisini hakikatin yegâne temsilcisi veya hidayet bekçisi rakibini ise sapkın olarak görmek değildir. Aksine kendisinden farklı düşünen ve farklı sonuçlara ulaşmış ama kendisinin doğrularına aykırı olanları delillerle eleştirmek, tutarsızlığını ve geçersizliğini ortaya koymaktır. Bu tavır mezhepler ve kişiler arasındaki müsamaha ruhunu geliştirip farklılıklarıyla birarada yaşama kültürünü zenginleştirecektir.

KAYNAKLAR

- Aslan, Ömer. "Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açıdan Analitik Bir Yaklaşım". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 5: 2 2001.
- Başçı, Vahdettin. *Taassup ve Hoşgörü*. Erzurum: Erzurum Atatürk Üniversitesi Yay., 1996.
- Çağrı, Mustafa. *Gazzâlî*. Ankara: DİB Yay., 2017.
- Demirci, Mehmet. "Hoşgör Ya Hu". *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 8: 22, 1996.

⁵⁹ Locke, Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, 27 vd.

⁶⁰ Bkz. Şaban Ali Düzgün, "İslâm İlimlerinde Tek Yöntem Sorunu", *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, ed. İlyas Çelebi-Mehmet Bulğen (İstanbul: Ensar Yay., 2016), 90.

⁶¹ İbn Haldun, *Mukaddime II*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul Dergâh Yay., 1988), 1014.

- Didier, John. *Locke*. çev., Atakan Altınörs. İstanbul: Paradigma Yay., 2009.
- Dünya, Süleyman. *İmam Gazzâlî ve İman-Küfür Sınırı*. çev., Ahmet Turan Arslan. İstanbul: Risale Yay., 1992.
- Düzgün, Şaban Ali. "İslâm İlimlerinde Tek Yöntem Sorunu". *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*. ed. İlyas Çelebi-Mehmet Bulğen. İstanbul: Ensar Yay., 2016.
- Gazzâlî, Muhammed. *et-Taassub ve't-tesamuh beyne'l İslâm ve'l Mesihîyye*. Kahire: Nahdet Mısır, 2005.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı, Tehâfütü'l Felâsife*. neşr ve terc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yay., 2012.
- Gazzâlî. *İtikatta Orta Yol, el-İktisâd fi'l İtikâd*. neşr ve terc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yay., 2012.
- Gazzâlî. *Kelam ve Halk, İlcâmu'l avâm an ilmi'l kelâm*. neşr, terc. ve inc., Mahmut Kaya, Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yay., 2018.
- İmam Gazzâlî. *İslâm'da Müsamaha, Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay., 2013.
- İmam Gazzâlî. *Hakikat Arayışı, el-Munkız mine'd-Dalâl*. çev. ve thk. Abdürrezzak Tek. Bursa: Emin Yay., 2013.
- Hünler, Solmaz Zelyut. *Dört Adalı*. İstanbul: Paradigma Yay., 2003.
- İbn Haldun. *Mukaddime II*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay., 1988.
- İbn Rüşd. *Felsefe-Din İlişkileri, Faslul-makâl, el-Keşfan minhâci'l-edille*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay., 2004.
- Kaya, Mahmut. "Takdim". Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*. neşr ve terc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yay., 2012.
- Locke, John. *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, A Letter Concerning Toleration*. çev. Melih Yürüşen. Ankara: Liberte Yay., 2005.
- John Locke. *Hükümet Üstüne İkinci Tez*. çev. Aysel Doğan. İzmir: İlya Yay., 2012.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabcacı Yay., 2004.
- Mübahat Türker-Küyel. "Ferdî Hürriyet ve Hoşgörünün Felsefî Boyutu". *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 8: 22 1996.
- Öner, Necati. *Dil Üzerine*. Ankara: yayınevi yok, 2004.
- Popple William. "Takdim". John Locke. *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, A Letter Concerning Toleration*. çev. Melih Yürüşen, Ankara: Liberte Yay., 2005.
- Şekerci, Ahmet Erhan. "John Locke'ta "Tolerans" Kavramını Yeniden Okumaya Dair". *Dini ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı I*. ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Yay., 2012.
- Taceddin es-Sübki. "Gazalî'nin Hayatı". (*Tabakâtü's-Şafiiyeti'l-Kübra'nın bir bölümü*) Süleyman Dünya. *İmam Gazzâlî ve İman-Küfür Sınırı*. çev. Ahmet Turan Arslan. İstanbul: Risale Yay., 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Eserin Yeni Baskısına Önsöz". İmam Gazzâlî. *İslâm'da Müsamaha, Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 2013.
- Woozley, A. D. "Giriş". John Locke. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabcacı Yay., 2004.
- Yılmaz, Fikret. "John Locke'un Tolerans Teorisine Bir Eleştiri". *Kesit Akademi Dergisi*, 3: 8 (2017): 281-304.
- Yürüşen, Melih. "John Locke ve Hoşgörü Üstüne Bir Mektup Hakkında...". John Locke. *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup, A Letter Concerning Toleration*. çev. Melih Yürüşen, Ankara: Liberte Yay., 2005.
- Yürüşen, Melih. *Liberal Bir Değer Olarak Ahlakî ve Siyasî Hoşgörü*. İstanbul: YKY Yay., 1996.

İNCİL-KUR'AN BAĞLAMINDA ELEŞTİRİ KONUSU ÜZERİNE ÖZET BİR DEĞERLENDİRME

Mehmet Emin SULAR*

GİRİŞ

Aslı Yunanca *kritikos*dan gelen *critic*in Türkçedeki karşılığı *eleştiridir*. Ayrıca Arapçada *nakd* kökünden gelen *tenkit*, Türkçede eleştiri kelimesiyle eş anlamda kullanılan diğer bir tabirdir. *Eleştiri* kelimesi sözlükte bir konunun, bir düşüncenin ya da bir kimsenin eylemlerinin çözümlenerek benzerleriyle ya da ideal olanla karşılaştırılması anlamını ifade eder.¹ Eleştiri kavramı eğitim, edebiyat, felsefe, tarih, sosyoloji ve psikoloji gibi birçok dalda geniş bir kullanıma sahiptir.

Eleştirinin, *olumlu/pozitif* ve *olumsuz/negatif* eleştiri şeklinde iki yönü bulunmaktadır. Bir eleştirinin ne zaman, kime ve hangi amaçla yapıldığı onun niteliğini ortaya koyar. Genel bir kural belirlemek gerekirse olumlu eleştiri, yapıcı olup fayda sağlar; olumsuz eleştiri ise zararlı neticeler ortaya çıkarır.

Bir eleştirinin olumlu olarak nitelendirilebilmesi için bazı kriterler belirlenmiştir. Bunlardan ilki eleştiri yapanın bilgili ve samimi olmasıdır. Diğer kriterler eleştirinin sağlam bir temele dayanması, eleştirilecek konunun derinlemesine bilinmesi, eleştirinin yapıcı bir üslupla yapılması şeklinde ifade edilebilir. Özellikle eleştirinin yapıcı bir üslupla yapılması önem arz eder. İsteddiği kadar haklı gerekçelere dayansın eğer bir eleştiri uygun bir üslupla yapılmazsa beklenen faydayı sağlamayacağı kesindir. Yüce Allah Kur'an'da Firavun'a inanç ve eylemlerinin yanlış olduğunu bildirmek için görevlendirdiği Hz. Musa ve kardeşi Hz. Harun'a, Firavun'a yönelik mesaj ve eleştirilerini yumuşak bir dille iletmelerini emretmiştir.²

Gerek toplumsal hayatta gerekse bilimde/ilmde ilerlemek için eleştirinin yeri inkar edilemez. Yapılan birçok çalışma ve yazılan kitap, ancak eleştiri sayesinde buldukları o yüce makama ulaşabilmiştir. Eleştiri süzgecinden geçmemiş bir eylemin/çalışmanın yapısında birçok eksiklik ve hatayı barındırması kuvvetle muhtemeldir. Eleştiri yöneltilen de haklı gördüğü noktalarda gerekeni yaparak eleştiriye tahammül erdeminin göstermelidir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, m.sular@alparslan.edu.tr.

¹ Abdülbaki Güçlü v.dğr., "Eleştiricilik", *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 467.

² Tâ'hâ 20/42-44.

Çalışmamızın konusu İncil ve Kur'an metinlerinden geçen bazı örneklerden hareketle bu metinlerin eleştiri-tahammül konusuna genel yaklaşımını ortaya koymak ve bunlar arasında bir karşılaştırma yapmaya imkân tanımaktır. Her iki metinde geçen bütün örnekleri tek tek incelemek gibi bir amacımızın olmadığı bilinmelidir.

1. İNCİL METİNLERİNDE ELEŞTİRİ VE TAHAMMÜL

İncil metinlerinde eleştiri ve tahammül konusuna örnek olabilecek çok sayıda olaya rastlamak mümkündür. Öncelikle Hz. İsa'nın, kişinin başkasını eleştirmeden/yargılamadan önce öz eleştiri yapması gerektiğini ifade ettiği belirtilmelidir:

“Sen neden kardeşinin gözündeki çöpü görürsün de kendi gözündeki merteği fark etmezsin? Kendi gözünde mertek varken kardeşine nasıl, 'izin ver, gözündeki çöpü çıkarayım' dersin? Seni ikiyüzlü! Önce kendi gözündeki merteği çıkar, o zaman kardeşinin gözündeki çöpü çıkarmak için daha iyi görürsün.”³

İncil metinlerine bakıldığında özellikle Hz. İsa'nın dönemin Yahudi mezheplerinden Ferisi ve Sadukileri,⁴ onların da Hz. İsa'ya yönelik eleştirileri, konunun ana çerçevesini oluşturmaktadır. Bu arada metinlerde Hz. İsa'nın havari ve inanırlarına yönelik eleştirileri de söz konusudur. Hıristiyanlıkta Hz. İsa'nın Tanrı olarak kabul edilmesi ve söz-fiillerinin bizatıhi vahiy görülmesi, onun için Kur'an'da Allah'tan Hz. Muhammed'e yönelik eleştiriyeye benzer bir durum söz konusu değildir.

Hz. İsa'nın Ferisi ve Sadukileri Eleştirmesi

Hz. İsa'nın Ferisi ve Sadukilere dönük en sert eleştirileri İncil'in Matta bölümünde geçmektedir. Hz. İsa onları özellikle dine/ahlaka birçok aykırı davranışları ve dini anlayışları sebebiyle oldukça sert eleştirmektedir.

Örneğin, onların en belirgin özelliği, insanlara vaaz ettikleri ahlaki ilkeleri hayatlarına tatbik etmemeleridir. Ayrıca hukuk alanında nüanslara karşı hassasiyet gösterirken dinin asıl emri olan adalet, merhamet ve sadakat gibi konuları ihmal etmeleridir:

³ Matta 7/3-5.

⁴ M. Ö. I. yüzyılda kesin olarak bilinen Ferisi, Saduki ve Esseni olmak üzere üç Yahudi mezhebi vardı. Bu mezhepler hakkında bilgi Philo, Josephus'un eserlerinde (ö. 90) ve Yeni Ahit'te verilmektedir. Bunlardan Ferisilik, halk arasında yaygın olup halkın desteğini alan bir mezhep niteliğindedir. Bu mezhebin akidesine göre bazı durumlar kaderimiz olup Tanrı'nın belirmesiyle gerçekleşir, bazıları ise insanın iradesi dahilindedir. Esseniler ise insanın yaşadığı bütün olayların önceden belirlendiğini söyleyerek determinist bir kader anlayışına sahiptiler. Josephus, *Antiquities*, trc. William Whiston, (Additional HTTP Links Added by Rick Swartzentover), (t.y.) XIII/5; Salime Leyla Gürkan *Yahudilik*, 2. Baskı (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 26. Ferisiler, Musa'nın yasında olmayıp atadan miras aldıkları birçok geleneğe sahiptiler. Fakat Sadukiler Yasa'da yazılı olan dışında geleneği ve otoritesini kabul etmiyorlardı. Bu konu, iki mezhep arasında temel ihtilaf noktasıydı. Ayrıca Sadukilik mezhebini zenginler kabul edilmişti ve Mabel'in işlerini de bunlar yürütüyorlardı. Josephus, *Antiquities*, XIII/10; Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 230.

“Bundan sonra İsa halka ve öğrencilerine şöyle seslendi: ‘Din bilginleri ve Ferisiler Musa’nın kürsüsünde otururlar. Bu nedenle size söylediklerinin tümünü yapın ve yerine getirin, onların yaptıklarını yapmayın. Çünkü söyledikleri şeyleri kendileri yapmazlar, ağır ve taşınması güç yükleri bağlayıp başkalarının sırtına yüklerler, kendileriye bu yükleri taşımak için parmaklarını dahi oynatmak istemezler.’”⁵

“Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Siz nanenin, dereotunun ve kimyonun ondalığını verirsiniz de Kutsal Yasa’nın daha önemli konularını, adaleti, merhameti, sadakati ihmal edersiniz...”⁶

Yaptıkları iş-ibadetlerde gösteriş meraklısı ve kibirlidirler:

“Yaptıklarının tümünü gösteriş için yaparlar. Örneğin, hamailerini⁷ büyük, giysilerinin püsküllerini uzun yaparlar. Şölenlerde baş köşeye, havralarda en seçkin yerlere kurulmaya bayılırlar. Meydanlarda selamlanmaktan ve insanların kendilerini *Rabbi* diye çağırmalarından zevk alırlar.”⁸

“Doğruluğunuzu insanların gözü önünde gösteriş amacıyla sergilemekten kaçın. Yoksa gökteki Baba’nızdan ödül alamazsınız. Bu nedenle, birine sadaka verirken bunu borazan çaldırarak ilan etmeyin. İkiyüzlüler, insanların övgüsünü kazanmak için havralarda ve sokaklarda böyle yaparlar...”⁹

Dini zorlaştırarak insanların dinden uzaklaşmalarına sebep olurlar. İncil metinlerinde görüleceği üzere Hz. İsa, *ikiyüzlü* ifadesiyle onlara yönelik hakaretimiz bir dil kullanır:

“Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Göklerin Egemenliği’nin kapısını insanların yüzüne kapıyorsunuz ne kendiniz içeri giriyor ne de girmek isteyenleri bırakıyorsunuz! Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Tek bir kişiyi dininize döndürmek için denizleri, kıtaları dolaşırsınız. Dininize dönenleri de kendinizden iki kat cehennemlik yaparsınız.”¹⁰

Hep dış görünüşlerine önem verir iç alemlerini ihmal ederler ve iki farklı kişiliğe sahiptirler:

“Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Bardağın ve çanağın dışını temizlersiniz, oysa bunların içi açgözlülük ve taşkınlıkla doludur. Ey kör Ferisi! Sen önce bardağın ve çanağın içini temizle ki, dıştan da temiz olsun. Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Siz dıştan güzel görünen, ama içi ölü ke-

⁵ Matta 23/1-4.

⁶ Matta 23/23.

⁷ *Hamail*, Eski Antlaşma’dan alınan bazı ayetlerin içine konduğu alına ya da sol kola takılan küçük kutu anlamındadır. *İncil*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2014), dipnot, 50.

⁸ Matta 23/5-7; Markos 12/38-39.

⁹ Matta 6/1-2.

¹⁰ Matta 23/13-15.

mikleri ve her türlü pislikle dolu badanalı mezarlara benzersiniz. Dıştan insanlara doğru görünürsünüz, ama içte ikiyezlülük ve kötülükle dolusunuz.”¹¹

Başka bir yerde de Hz. İsa eleştiri dozunu yükseltir, onlar için *yılanlar, engerek soylular ve kör kılavuzlar*¹² ifadelerini kullanır. Ferisi ve Sadukilere aynı vasıflandırmayı Hz. Yahya da yapmaktadır. Hz. İbrahim'in soyundan geldiklerini söyleyerek kendilerini kurtulmuş kabul etmelerini Hz. Yahya eleştirmiştir.¹³

Bazı Yahudi din bilgini ve Ferisiler Hz. İsa'dan sürekli olarak mucize göstermesini talep ediyorlardı. Hz. İsa, onları sert bir şekilde eleştirmektedir:

“...Kötü ve vefasız kuşak bir belirti istiyor! Ama ona Peygamber Yunus'un belirtisinden başka bir belirti gösterilmeyecektir. Yunus, nasıl üç gün üç gece o koca balığın karnında kaldıysa, İnsanoğlu da üç gün üç gece yerin bağrında kalacaktır.”¹⁴

Saduki mezhebi mensupları sadece yazılı Tanah'a inanır Talmud'u kabul etmezlerdi. Bundan dolayı Tanah'ta hakkında bilgi bulunmadığı gerekçesiyle ölümden sonra dirilişin olduğunu inkâr ederlerdi. Hz. İsa onların Kutsal Yazıları ve Tanrı'nın gücü hakkında bilgi sahibi olmamakla eleştirmiştir.¹⁵

Hız. İsa bazı durumlarda iman etmedikleri gerekçesiyle şehirleri de azarlama derecesinde eleştirir. Horazin ve Beytsayda kentleri için söyledikleri buna örnektir:

“... Vay haline, ey Horazin! Vay haline, ey Beytsayda! Sizlerde yapılan mucizeler Sur ve Sayda'da yapılmış olsaydı, çoktan çul kuşanıp kül içinde oturarak tövbe etmiş olurlardı...”¹⁶

Hız. İsa bazen eleştirilerinde sözle iktifa etmemekte bunu fiili müdahaleye götürebilmektedir. O, Mabel'in avlusunu ticari alan haline gelmesine izin veren din adamlarını eleştirir ve ticaret için oraya gelenleri eline aldığı ipten bir kamçıyla kovar. Ayrıca yük taşıyan hiç kimsenin orada geçmesine izin vermez. Gerekçesi Mabel'in dua/ibadet yeri olduğu başka bir amaçla kullanılamayacağıdır.¹⁷

İncil metinlerinde Hz. İsa'nın Ferisi ve Sadukilere yönelik eleştirilerine onların nasıl tahammül gösterdikleri ve karşılık verdikleri genelde net değildir. Fakat bazı durumlarda onların karşı atakta buldukları, Hz. İsa'nın Tevrat yasalarına aykırı gördükleri davranışlarını eleştirdikleri ve tuzak sorularla ona cevap vermeye çalıştıkları görülmektedir.

¹¹ Matta 23/25-28.

¹² Matta 23/16-33.

¹³ Matta 3/7-8.

¹⁴ Matta 12/39-40; Matta 16/1-4.

¹⁵ Matta 22/23-32.

¹⁶ Matta 11/20-21.

¹⁷ Markos 11/15-17; Yuhanna 2/12-16.

Hız. İsa'ya Yönelik Eleştirisi

Dönemin Yahudi din adamlarından Hız. İsa'ya gelen eleştiriler, onun Yahudi Yasalarına aykırı işler yaptığıyla ilgilidir. Bu konudaki örneklerin başında onun Şabat Günü yasağını ihlal ettiği gelmektedir. Yahudi Yasasına göre Tanrı evreni altı günde yaratmış, yedinci gün Şabat'ta dinlenmiştir. Bunun için kendileri de Yasa'ya göre bugünde ibadet etmeli, hiçbir iş yapmadan dinlenmelidirler. Bu durum Tevrat'ta on emirden biri olarak ifade dılmıştır.¹⁸

Bu yasağa rağmen aslen Yahudi kökenli olup Kutsal Yasa'yı kaldırmağa değil onu tamamlamaya geldiğini ifade eden Hız. İsa,¹⁹ Şabat Günü'nde, on sekiz yıldır hasta bir kadını iyileştirir. Bunu gören Yahudi din adamları Hız. İsa'yı Şabat Günü kuralını ihlal ettiği gerekçesiyle eleştirirler. Bu durum İncil metinlerinde birkaç yerde geçmektedir:

“Bir Şabat Günü İsa, havralardan birinde öğretiyordu. On sekiz yıldır içinde hastalık ruhu bulunan bir kadın da oradaydı. İki buklüm olmuş, belini hiç doğrultmüyordu. İsa onu görünce yanına çağırıldı. ‘Kadın dedi, ‘hastalığından kurtuldun’ Ellerini kadının üzerine koydu. Kadın hemen doğruldu ve Tanrı'yı yüceltmeye başladı. İsa'nın hastayı Şabat Günü iyileştirmesine kızan havra yöneticisi kalabalığa seslenerek, ‘Çalışmak için altı gün vardır’ dedi. ‘O günler gelip iyileşin, Şabat Günü’ değil. Rab İsa ona şu karşılığı verdi: ‘Sizi ikiyüzlüler! Her biriniz Şabat Günü kendi öküzünü ya da eşeğini yemlikten çözüp suya götürmez mi? Buna göre, Şeytan'ın on sekiz yıldır bağlı tuttuğu, İbrahim'in bir kızı olan bu kadının da Şabat Günü bu bağdan çözümlenmesi gerekmez mi?’”²⁰

Metinde geçtiği üzere Hız. İsa, kendisine yönelik eleştiriyeye mantık yürüterek sakince cevap vermektedir. Daha sonraki vereceğimiz örnek olaylarda Hız. İsa'nın aynı metodu devam ettirdiği görülmektedir.

Hız. İsa'ya yöneltlen eleştirilerden biri de Hız. Yahya'nın öğrencileriyle Ferisilerin oruç tuttukları fakat onun öğrencilerinin oruç tutmadığıdır. Hız. İsa, buna kendisinin öğrencilerinin yanında olduğu müddetçe onların oruç tutmayabileceği ancak ayrıldıktan sonra onların oruç tutacakları şeklinde cevap vermektedir.²¹

¹⁸ “Şabat Günü'nü kutsal sayarak anımsa, Altı gün çalışacak, bütün işlerini yapacaksın. Ama yedinci gün bana, Tanrı'nın Rabb'e Şabat Günü olarak adanmıştır. O gün sen, oğlun, kızın, erkek ve kadın kölen, hayvanların, aranızdaki yabancılar dahil, hiçbir iş yapmayacaksınız. Çünkü Rab, yeri göğü, denizi ve bütün canlıları altı günde yarattım, yedinci gün dinlendim. Bu yüzden Şabat Günü'nü kutsadım ve kutsal bir gün olarak kabul ettim. *Kutsal Kitap*, Kitabı Mukaddes Şirketi, (İstanbul: 2011) Çıkış, 20/8-11; Suzan Alalu v. dğr. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 2. Baskı (İstanbul: Gözlem Yayınevi, 2001), 172.

¹⁹ Matta 5/17.

²⁰ Luka 13/10-16; Luka, 14/1-5; Konuya benzer başka bir olay, Markos 2/23-28 ve Luka 6/1-11'de geçer.

²¹ Markos 2/18-21; Luka, 5/33-35.

Hız. İsa'nın dönemindeki Yahudiler, Roma devletinin egemenliğinde yarı özerk bir konuma sahiptiler. Kendileri tek Tanrı inancına sahipken Roma putperest bir toplum/devletti. İnançları gereği Yahudiler, putperest Roma'nın vatandaş ve devlet görevlerinden mümkün olduğunca kendilerini uzak tutuyor, onlarla oturmuyor ve aynı mekânda bulunmuyorlardı. Bundan dolayı Hız. İsa, bir seferinde vergi memurları ve Roma vatandaşlarıyla yemek yediği için Yahudi din adamları tarafından Yasaya aykırı davrandığı gerekçesiyle eleştirilmiştir:

"...Sonra İsa, Levi'nin evinde yemek yerken, birçok vergi görevlisiyle günahkâr onunla ve öğrencileriyle sofraya oturmuştu. Onu böyle izleyen birçok kişi vardı. Ferisilerden bazı din bilginleri onu günahkâr ve vergi görevlileriyle yemekte görünce öğrencilerine: 'Niçin vergi görevlileri ve günahkârla birlikte yemek yiyor?' diye sordular. Bunu duyan İsa onlara, 'Sağlamların değil, hastaların ekime ihtiyacı var' dedi. Ben doğru kişileri değil, günahkarları çağırmaya geldim."²²

Metinde Hız. İsa'nın dini kurallara aykırı davrandığı yönündeki eleştirilere mantık çerçevesinde cevap verdiği görülmektedir.

Dönemin Ferisi mezhebi mensupları gelenekleri gereği temizliğe son derece önem verirlerdi. Yemek yemeden önce mutlaka ellerini yıkarlardı. Her çarşı dönüşünde yıkanır öyle yemeğe başlarlardı. Ayrıca onların testi ve bakır kapların yıkanması konusunda kendilerine ait birçok kuralları vardı. Bu kurallara uymamayı ise çok ayıp kabul ederlerdi. Bunun için öğrencilerinin neden atalarının törelerine uymayarak yıkanmamış murdar ellerle yemek yedikleri noktasında Hız. İsa'ya eleştiri yöneltmişlerdir. Hız. İsa, onların geleneklere dinden daha fazla önem verdiklerini bunun da yanlış olduğunu belirterek cevap verir. Ayrıca Hız. İsa, insanın dışında olup içine girenin onu kirletmeyeceği, insanın içinden çıkanın onu kirleteceğini söyleyerek konuyu farklı bir bağlama taşır.²³

İncillerde Yahudi din adamları tarafından hem eleştiri hem de onun Yasa'ya uyup uymadığını belirleme bağlamında Hız. İsa'ya yöneltilen bazı sorunlar vardır. Bunlardan biri zina eden kadın olayıdır. Buna göre Ferisi din adamları Hız. İsa'ya zina eden bir kadın getirirler. Yasa'ya göre bu kadının taşlanması gerektiğini söyleyerek onun konuyla ilgili fikrini sorarlar. Hız. İsa her zamanki sakinliğiyle mantık yürüterek şu cevabı verir: "İçinizde kim günahsızsa, ilk taşı o atsın" dedi. Bunu duyanlar başta yaşlılar ortamı terk ederler.²⁴

Konuyla ilgili diğer örnek, Yahudilerin devlete vergi vermesinin Yasaya uygun olup olmadığı meselesidir:

"...Vergi öderken kullandığımız parayı gösterin bana! Ona bir dinar getirdiler. İsa: 'Bu resim bu yazı kimin?' diye sordu.

²² Markos 2/15-17; Matta, 9/10-12.

²³ Markos, 7/1-14; Matta 15/1-8.

²⁴ Yuhanna, 8/1-10.

'Sezar'ın' dediler.

O zaman İsa, 'öyleyse Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin' dedi.

Bu sözleri duyunca şaşıldılar, İsa'yı bırakıp gittiler."²⁵

Hz. İsa, kendisine yöneltilen bu sorudaki kötü niyeti sezmiştir. Eğer soruya vergi verin derse, kendisini Yasa'ya aykırı davranmakla suçlayacaklar. Çünkü put-perest bir devlete vergi vermek Yahudi Yasa'sına aykırıdır. Eğer vermeyin derse onu kendilerini Roma devletine karşı vergi vermeyin demekle isyana teşvik ettiğini söyleyeceklerdir. Hz. İsa her zamanki gibi soruya zekice bir cevap vermiştir.

İncil metinlerinde Hz. İsa'ya yönelik bazı eleştiriler Yahudi olmayanlardan gelmiştir. Bunun örneği, iddiaya göre kızına cin musallat olmuş Suriye-Fenike ırkından bir kadındır. Kadın, Hz. İsa'dan kızını iyileştirmesini ister fakat o başlangıçta bunu reddeder:

"...İsa ona, 'bırak önce çocuklar doysunlar' dedi. 'Çocukların ekmeğini alıp köpeklere atmak doğru değildir.'

Kadın buna karşılık, 'haklısın Rab' dedi. 'Ama köpekler de ekmeğini alıp sofranın altında çocukların ekmek kırıntılarını yer.'

İsa ona, 'Bu sözden ötürü cin kızından çıktı, gidebilirsin' dedi. Kadın evine gitğinde çocuğunu cinden kurtulmuş, yatakta yatar buldu."²⁶

Gerek verilen örnekte gerekse başka olaylarda geçtiği üzere Hz. İsa'nın cinlerin musallat olduğu hastaları iyileştirmesi,²⁷ Yahudi din bilginleri tarafından onun içine girdiği belirtilen Baalzevul denilen cinlerin liderinin gücüyle cinleri kovduğunu söylemişlerdir. Hz. İsa bu işi Tanrı'nın yardımıyla yaptığını söyler ve eleştirilerine şöyle cevap verir:

"...Şeytan, Şeytanı nasıl kovabilir? dedi. Bir ülke kendi içinde bölünmüşse, ayakta kalamaz. Bir ev kendi içinde bölünmüşse, ayakta kalamaz. Şeytan da kendine karşı gelip kendi içinde bölünmüşse, artık ayakta kalamaz; sonu gelmiştir demektir. Hiç kimse güçlü adamın evine girip malını çalamaz. Ancak onu bağladıktan sonra evini soyabilir..."²⁸

Diğer bir olay Hz. İsa ile Samiriyeli bir kadın arasında geçmektedir. Hz. İsa yolculuktan yorulmuş olduğu için saat on iki dolaylarında bir kuyunun başına oturur. Samiriyeli bir kadın kuyudan su çekmeye gelir. İsa kadından kendisine su ver-

²⁵ Matta, 22/18-22; Markos 12/13-17.

²⁶ Markos, 8/27-30; Matta'da buna benzer anlatılan bir olayda kadının Kenanlı olduğu geçmektedir. Matta 15/21-28.

²⁷ Markos 9/17-26.

²⁸ Markos 3/23-27; Luka 11/17-20.

mesini ister. Kadın, kendisinin Samiriyeli, Hz. İsa'nın da Yahudi olduğunu, Yahudilerin Samiriyelilerle ilişki kurmadıklarını, nasıl olup da kendisinden su istediğini söyleyerek Hz. İsa'yı eleştirir. Bunun üzerine Hz. İsa, kadına Tanrı'nın armağanını ve kendisinin kim olduğunu bilmediğini eğer bilseydi ondan yaşam suyu isteyeceğini onun da kendisine vereceğini söyleyerek cevap verir.²⁹

Sonuç olarak Hz. İsa'nın kendisine yönelik eleştiri ve suçlamalara kimden gelirse gelsin genelde mantıksal yorum ve örnekler çerçevesinde cevap verdiği görülmektedir. Bu durumun onun sürekli kullandığı yöntem olduğu söylenebilir. Fakat bazı istisnai durumlarda Hz. İsa eğer cevap vermenin faydası olmayacaksa susarak tahammül gösterdiği görülmektedir. Konuyla ilgili olay yargılanması için Roma Valisi Pilatus'un yanına götürüldüğünde vuku bulmuştur:

"...Başkahinler O'na karşı birçok suçlamada/eleştiride bulundular. Pilatus O'na yeniden, 'Hiç yanıt vermeyecek misin?' diye sordu. 'Bak, seni ne çok şeyle suçluyorlar.' Ama İsa artık yanıt vermiyordu. Pilatus buna şaştı."³⁰

H. İsa'nın Kendisine İnanları Eleştirmesi

İncil metinlerinde geçen konumuza örnek olaylardan bazısı, Hz. İsa'nın öğrenci ve inanlarına yönelik yaptığı eleştiridir. Olaylardan biri, Hz. İsa'nın emriyle Petrus'un su üstünde yürümesidir. Hz. İsa'nın gölde su üstünde yürüdüğünü gören öğrencileri dehşete kapılırlar:

"... Ama İsa hemen onlara seslenerek, 'Cesur olun, benim, korkmayın! dedi.

Petrus buna karşılık, 'Ya Rab' dedi, 'Eğer sen (suyun üstünde yürüyen) isen, buyruk ver suyun üstünde yürüyerek sana geleyim.

İsa 'gel!' dedi. Petrus da tekneden indi, suyun üstünde yürüyerek İsa'ya yaklaştı. Ama rüzgârın ne kadar güçlü estiğini görünce korktu, batmaya başladı. 'Ya Rab, beni kurtar' diye bağırdı. İsa hemen elini uzatıp onu tuttu. Ona, 'ey kıt imanlı, neden kuşku duydun' dedi..."³¹

Görüldüğü üzere Hz. İsa söylediklerine tam anlamıyla iman etmediği gerekçeyle Petrus'u imanı az olmakla eleştirmektedir. Hz. İsa, aynı eleştiriyi benzer durumda öğrencilerinin hepsine yöneltmektedir.³² Buna dair örnek olay, Hz. İsa'nın incir ağacını kurutması olayında geçmektedir. Hz. İsa bir gün kente dönerken yolda acı-kır ve yol kenarında gördüğü bir incir ağacına yaklaşır. Ağaçta yapraktan başka bir şey bulamaz. Ağacın bir daha meyve vermemesi için beddua eder ve ağaç hemen kurur. Olayı gören Hz. İsa'nın öğrencileri şaşkına döner ağacın nasıl olup da aniden kurduğunu sorarlar. Hz. İsa şöyle cevap verir:

²⁹ Yuhanna 4/6-10.

³⁰ Markos 15/3-5.

³¹ Matta, 15/27-31; Luka 8/22-24.

³² Matta 8/23-26; Markos 4/40.

“... Size doğrusunu söyleyeyim, eğer imanınız olur da kuşku duymazsanız, yalnız incir ağacına olanı yapmakla kalmazsınız; şu dağa, kalk denize atıl, dersiniz dediğiniz olacaktır. İman ederseniz, dilediğiniz her şeyi alırsınız.”³³

Bir gün adamın biri içine cin girip hasta olan oğlunu iyileştirmesi için Hz. İsa'ya getirir. Söylediğine göre çocuğu bundan önce İsa'nın öğrencilerine götürmüştür; fakat onlar onu iyileştiremezler. Olay şöyle tasvir edilmektedir:

“... İsa cini azarlayınca, cin çocuktan çıktı, çocuk da o anda iyileşti.

Sonra öğrenciler tek başlarına İsa'ya gelip, ‘Biz cini neden kovamadık?’ diye sordular. ‘İsa imanınız kıt olduğu için’ karşılığını verdi. ‘Size doğrusunu söyleyeyim, bir hardal tanesi kadar imanınız olsa şu dağa, ‘buradan buraya göç’, dersiniz, göçer; sizin için imkânsız bir şey olmayacaktır.’³⁴

Hz. İsa başka bir yerde öğrencilerinin Ferisi ve Sadukiler gibi olmamalarını, onlara benzememelerini mecazi bir dille söylemektedir. Fakat öğrencilerinin onun mecazi olarak ifade ettiği mesajı doğru anlamadığı anlaşılmaktadır. Bunun için, Hz. İsa onları eleştirmektedir:

“Öğrenciler gölün karşı yakasına geçerken ekme almaya unutmuşlardı. İsa onlara: ‘Dikkatli olun, Ferisilerin ve Sadukilerin mayasından kaçınını!’ dedi.

Onlar ise kendi aralarında tartışarak, ‘Ekme almadığımız için diyor’ dediler.

Bunun farkında olan şöyle dedi: ‘Ey kıt imanlılar! Ekmeğiniz yok diye niçin tartışıyorsunuz?... Ben size, ‘Ferisilerin ve Sadukilerin mayasından kaçınını’ derken ekmeekten söz etmediğimi nasıl olur da anlamazsınız?’

Ekme mayasından değil de Ferisilerle Sadukilerin öğretilerinden kaçınını dediğini o zaman anladılar.”³⁵

Hz. İsa, gidip ölen babasını gömmesi için izin isteyen genç bir inananın isteğini: “Ardımdan gel’ dedi. ‘Bırak ölüleri, kendi ölülerini kendileri gömsün.’”³⁶ diyerek reddediyor. Hz. İsa'nın cevabında, talebe eleştiri de olduğu anlaşılmaktadır.

Verilen son örnekte, Hz. İsa'ya inanlardan bazısının kişisel taleplerde buldukları görülmektedir. Hz. İsa bu isteği eleştirerek geri çevirmiştir. Ayrıca bu tür isteklerde bulunanlarının hayli fazla olmasından gerek İncil’de geçen şu pasaj, Hz. İsa'nın bu durumdaki kişilere eleştirisi ve cevabı olduğu söylenebilir:

³³ Matta 21/20-22; Markos 11/20-26.

³⁴ Matta 17/18-21; Markos 9/29.

³⁵ Matta 16/5-12; Markos 8/14-21.

³⁶ Matta 8/21-22.

“... Annesini ya da babasını beni sevdiğinden çok seven bana layık değildir. Oğlunu ya da kızını beni sevdiğinden çok seven bana layık değildir. Çarmıhını yüklenip arımdan gelmeyen bana layık değildir. Canını kurtaran onu yitirecek. Canını benim uğruma yitiren ise onu kurtaracaktır.”³⁷

2. KUR'AN'DA ELEŞTİRİ VE TAHAMMÜL

Kur'an'da eleştiri konusuna bakıldığında, temelde üç kesime eleştiri yapıldığını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki bazı tutumlarından dolayı Hz. Peygamber'e yöneliktir. İkinci olarak hem Hz. Peygamber'e hem de birbirilerine karşı nezaket dışı davranışlarından dolayı Müslümanlara yapılan eleştiridir. Son olarak yanlış inanç ve davranışlarından kaynaklı Ehl-i Kitap Yahudi-Hıristiyanlar ve münafik-müşriklere yönelik yapılan sert eleştiridir.

Kur'an'da Hz. Peygambere Yönelik Eleştiri

Kur'an'da konuyla ilgili en belirgin örnek, Abese suresinde geçer. Burada, Hz. Peygamber kendisine soru sormak için gelen kör birisine yüzünü ekşiterek öteye dönmesini Kur'an eleştirmektedir:

“Kendisine o âmâ/kör geldi diye Peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü. (Ey Muhammed) ne bilirsin, belki de o arınacak. Yahut öğüt alacak da bu öğüt kendisine fayda verecektir. Kendisini muhtaç hissetmeyene gelince; sen, ona yöneliyorsun. (İstemiyorsa) onun arınmasından sana ne! Allah'a karşı derin bir saygıyla korku içinde koşarak sana geleni ise bırakıp, ona aldırmiyorsun. Hayır, böyle yapma! Çünkü bu (Kur'an) bir öğüttür. Dileyen ondan öğüt alır...” (Abese 80/1-11).

Bu surenin nazil olması, Hz. Peygamber'in, Abdullah b. Umme Mektum denilen kişiye karşı tutumuna dayandırılmıştır. Buna göre Hz. Peygamber bir gün Mekke'nin ileri gelenlerine İslam'ı anlatıyor, onları ikna etmek için oldukça gayret sarf ediyordu. Bu sırada kör olan İbn Mektum gelerek Hz. Peygamber'den İslam hakkında kendisine bilgi vermesini ister. Hz. Peygamber ise İbn Mektum'un araya girerek konuşmasını bölmesinden hoşlanmayarak yüzünü çevirir. Bunun üzerine bu sure nazil olmuş ve Hz. Peygamber'in bu tutumu eleştirilmiş ve düzeltilmiştir. Hz. Peygamber'in böyle bir davranış sergilemesi, onun Mekke'nin ileri gelenlerinin dine girmesi halinde İslam'ın daha çabuk yayılacağı fakat özürsüz bir insanın bu konuda fazla etkili olamayacağı düşüncesine dayandırılmıştır.³⁸ Özeldir Hz. Peygamber genelde tüm insanlığa hitap eden bu ayetlerle, toplumsal konumuna göre kişilere farklı davranmanın adalet ve eşitlik ilkesine aykırı olduğu, Kur'an'ın da bunu eleştirdiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber bunun üzerine hatalı davranışından vazgeçmiştir.³⁹

³⁷ Matta 10 37-39.

³⁸ Ebu'l Al'a Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 7: 35-37.

³⁹ Abdülkerim Bingöl, *Kur'an'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatapları* (Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015), 232-234.

Kur'an'da Hz. Peygamber'e yöneltilen eleştirilerden biri de Bizans üzerine Miladi 630 tarihinde düzenlenen Tebuk seferine katılmamak için uyduruktan mazeretler ileri süren münafıkların durumlarını teyit etmeden onlara izin vermesidir. Bazı Müslümanlar da hasat mevsimini bahane ederek sefere katılmakta gecikmiştir. Seferin zorluğu Bizans gibi düzenli bir orduya karşı yapılacak olmasıydı. Bunun için insanlar sefere katılmak konusunda isteksizdiler.⁴⁰ Tevbe suresinin kırk üçüncü ayetinde şöyle geçmektedir:

“Allah, seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancıları bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin?” (Tevbe 9/43).

Aslında Hz. Peygamber'in münafıkların mazeretlerinin gerçeği yansıtmadığını bildiği ifade edilmektedir. Fakat o tabiatındaki yumuşaklığından onlara savaşa katılmama izni vermiştir.⁴¹ Vele ki Hz. Peygamber'in durumun farkında olduğu kabul edilsin; onun bir konuda karar vermeden araştırma yaparak doğru bir karar vermesi beklenirdi. Ayette bunun Allah tarafından ince bir üslupla eleştirildiği görülmektedir.

Hz. Peygamber'in ekonomik kaygılardan hareketle bazı yanlış kararlar alması Kur'an tarafından eleştirilmiştir. Bunun örneği, Hz. Peygamber'in Bedir savaşında esir alınan yetmiş kişi hakkında ashâbıyla yaptığı istişare neticesinde onları ekonomik sebeplerden fidye karşılığında serbest bırakmasıdır.⁴² Bu konuya ayette şöyle değinilir:

“Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hâkim duruma gelmedikçe, hiçbir peygambere esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, halbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Eğer Allah'ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı aldığımız şey (fidye) den size büyük bir azap dokunurdu.” (Enfâl 8/67-68).

Konuyla ilgili Kur'an'da başka örnekler vermek mümkündür. Örneğin, Hz. Peygamber, Kehf 23-24'te *Allah izin verirse* ifadesini zikretmeden yarın şunu yapacağını demesinden, Ahzab 37-39'da toplumsal baskının etkisiyle bazı emirlere uymadaki tereddüdünden, Şuara 3'te insanları hidayete ulaştırmak için kendisini gereğinden fazla üzmesinden, Kasas 56'da akrabalarına olan düşkünlüğünden özellikle amcası Ebu Talib'i hidayete ulaştırmadaki aşırı isteğinden dolayı eleştirilmiştir.

⁴⁰ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993) 1: 336.

⁴¹ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 2: 232; Seyyid Kutub, *Fi Zilâl'il-Kur'an*, trc. Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yılmaz, (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 5: 315; Hz. Peygamber dönüştü sefere katılmayanları cezalandırmıştır. Kimse onlarla konuşmayacaktı. Birkaç hafta sonra ceza kaldırılmıştır. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 336.

⁴² Bingöl, Kur'an'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatapları, 243.

Kur'an'da Müslümanlara Yönelik Eleştiri

Hz. Peygamberi dahi eleştiriye tabi tutan Kur'an'ın, Müslümanları hatalı davranışlarından dolayı uyarmaması ve eleştirmemesi düşünülemez. Hatasız insanın olmayacağından hareketle Kur'an'ın yanlış davranışlar sergileyen Müslümanları kendilerini düzeltmeleri için eleştirmesi gayet tabidir. Ayetlere bakıldığından dini ve toplumsal kurallara aykırı davranışlar sergileyen Müslümanların uyarıldıkları görülmektedir. Din konusunda Müslümanlara yönelik eleştiri konularından biri, herhangi bir zorluk karşısında onların inançlarından vaz geçmeye meyletmeleridir. Ayette şöyle ifade edilmektedir:

“Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisingeriye (eski dininize) mi döneceksiniz? Kim gerisingeriye dönerse, Allah'a hiç zarar veremez. Allah şükredenleri mü kafatlandırır.” (Al-i İmran 3/144).

Bu ayetin Uhud (625) savaşındaki Müslümanları işaret ettiği belirtilmektedir. Uhud savaşı esnasında düşman askerlerinden biri, Hz. Peygamber'i öldürdüğünü haykırdı. Bu durum Müslüman askerlerin savaş azmini çok kırdı, onları şaşkına çevirdi. Bunun üzerine askerler canlarını kurtarmak için etraftaki tepelere sığındılar. Ayrıca ayette anlaşıldığı kadarıyla bazıları ise inançlarını sorgulamaya gitmişler. Söz konusu ayetle Allah, Hz. Muhammed'in bir elçi ve aynı zamanda insan olduğunu, zamanı gelince öleceğine, eğer ölür veya öldürülürse Müslümanların tekrardan şirke mi döneceklerine işaret etmekte ve onları eleştirmektedir.⁴³

İslam gerek dini yaşayışta gerekse hayatla ilgili her konuda aşırıya gitmeyi yasaklayan mutedil olmayı emreden bir dindir. Buna rağmen Hz. Peygamber zamanında buna riayet etmeyenler olmuştur. Maide 87 ve 88. ayetlerinde buna işaret edilmektedir:

“Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize) haram etmeyin ve (Allah'ın koyduğu) sınırları aşmayın. Çünkü Allah, haddi aşanları sevmez. Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden yiyin ve kendisine inanmakta olduğunuz Allah'a karşı gelmekten sakının.” (Maide 5/87-88).

Ayetlerde Müslümanlardan bazı kişilerin Allah'ın helal saydığı durumları kendine haram kılarak ifrata kaçtığı bunun da eleştirildiği görülmektedir. Bu ayetlerin nüzul sebebiyle ilgili çeşitli olaylar rivayet edilmiştir. Bir rivayete göre ashâbdan bazıları, Hz. Peygamber'in yaptığından daha fazla ibadet edecekleri kararını almışlardı. Bu onlar için oldukça zordu. Başka rivayete göre, Hz. Ali ve Osman b. Maz'ûn'un da aralarında bulunduğu on sahâbi, dünyadan el etek çekmeye karar vermişlerdi. Kimi et yemeyi, kim yağ yemeyi, kimi gündüzün yemek yemeği, kimi

⁴³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997) 2: 116; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 235; Bingöl, *Kur'an'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatapları*, 280; Philp K. Hitti, *İslam Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İfav, 1995) 1:173.

uyumayı kimi de kadınla birleşmeyi kendisine yasak etmişti. İster birinci rivayeti ister ikincisini doğru kabul edelim. Söz konusu ayetlerle bu kişilerin hayatı kendilerine zorlaştırmaları ve Allah'ın helal saydığı durumları kendilerine yasaklamaları eleştirilmektedir.⁴⁴

Kur'an'da ashâba yapılan eleştirilerden biri de onlardan bir kısmının Hz. Peygamber'e karşı uygun olmayan davranışları gelmektedir. Bunlardan biri, huzurunda o henüz konuşmaya başlayıp konuyla ilgili kararını açıklamadan ondan önce fikir beyan edenlerle ilgilidir.

“Ey İman edenler! Allah'ın ve Peygamberinin önüne geçmeyin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah hakkıyla iştir, hakkıyla bilendir.” (Hucurat 49/1).

Bu ayet, Hz. Peygamber'den önce bir iş yapmak veya bir mesele hakkında hüküm vermek isteyenlerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Büyük ihtimalle Hz. Peygamber'in huzurunda bir mesele görüşülmüş veya bir olayın hükmü sorulmuş daha o karar vermeden bazı kimseler konu hakkında fikir beyan etmişlerdir. Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'in bunlardan olduğu belirtilmektedir. Rivayete göre Temîmoğulları heyeti kendilerine bir yönetici atanmasını talep etmiş. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer henüz Hz. Peygamber karar vermeden ona farklı isimler önermişlerdir. Bunun üzerine bu ayet nazil olmuştur.⁴⁵

Sonraki ayetlerde Hz. Peygamber'in huzurunda yüksek sesle konuşanlar ve o evinde bulunuyorken dışarıdan bağırarak onu çağırınlar eleştirilmektedir:

“Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamberin sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi, Peygamber'e yüksek sesle bağırmayın, yoksa siz farkına varmadan işledikleriniz boşa gider.” (Hucurat 49/2).

“ (Ey Muhammed!) Odaların arkasından sana bağırınların çoğu aklı ermeyen kimselerdir.” (Hucurat 49/4).

Yeni Müslüman olmuş bazı bedeviler, Hz. Peygamber'in yanında eskiden gelen alışkanlıkta bağıra çağıra konuşuyorlardı. Onların bu davranışını eleştirmek için söz konusu ayetin geldiği ifade edilmektedir. Diğer ayette ise o evinde bulunduğu sırada adap kurallarına aykırı şekilde dışarıdan bağırarak onu çağırınlar yerilmektedir.⁴⁶

Kur'an'da başka bir ayette onun evine davetsiz gidenler, davet edilenlerin de yemek yedikten sonra hemen kalkmadan sohbeta dalanlar eleştirilmektedir. Ayet böyle yapanların olduğu bu durumun Hz. Peygamberi üzdüğünü ifade etmektedir.⁴⁷

⁴⁴ Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, 3: 49-50.

⁴⁵ Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, 8: 509.

⁴⁶ Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, 8: 510-514.

⁴⁷ Ahzâb 33/53.

Hız. Peygamber'in eşleri bazı durumlarda Kur'an tarafından eleştirilmişlerdir. Hız. Peygamber, kendisine verilen peygamberlik görevini ifa etmekten başka isteği olmayan, sade bir hayat yaşıyan ve dünya malından gözü olmayan birisiydi. Kendisi için seçtiği böylesi hayatı müminlere dayatmazdı. Başlangıçta maddi imkanları kısıtlı olan Hız. Peygamber ve Müslümanlar sonraki dönemlerde yeni maddi imkanlara sahip oldular. Bunun üzerine Hız. Peygamber'in eşleri ondan nafakalarını arttırmalarını istediler. Eşlerinin bu istekleri, Hız. Peygamber'i çok üzmüştü. Hız. Peygamber üzüntüden arkadaşlarıyla bile görüşmek istemiyordu. Bunun için üzülmesine neden olan eşlerini eleştiren şu iki ayet nazil oldu ve onlar isteklerinden vazgeçtiler.⁴⁸

"Ey Peygamber! Hanımlarına deki: 'Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin size boşanma bedelini vereyim ve sizi güzelce bırakayım. Eğer Allah'ı, Resulünü ve ahiret yurdunu istiyorsanız bilin ki Allah içinizden iyilik yapanlara büyük bir mükafat hazırlamıştır.'" (Ahzab 33/27-28).

Kur'an'da Yahudi-Hıristiyan ve Münafık-Müşriklere Yönelik Eleştiri

Kur'an'ın Yahudilere yönelttiği eleştirilerin başında, inançla ilgili konular gelmektedir. Onların özellikle iman etmemekte ısrar etmeleri, kitaplarında tahribat yapmaları ve gayri ahlaki davranışlar sergilemeleri eleştirinin odak noktasını teşkil eder.

"Yahudilerin öyleleri var ki, kelimeleri yerlerinden ve anlamlarından uzaklaştırır (tahrife uğratar) lar. Dillerini eğip bükerek ve dine saldırarak 'işittik, karşı geldik', 'işit, işitmez olası!', 'raina' derler..." (Nisa 4/46).

"Şimdi, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa içlerinden birtakımı, Allah'ın kelamını dinler, iyice anladıktan sonra onu bile bile tahrif ederler." (Bakara 2/75).

Kur'an'ın özellikle Yahudileri davranış boyutuyla eleştirdiği konuların başında onların insanlara iyilik yapmalarını söyledikleri halde kendilerinin buna uymamalarıdır. Önceden geçtiği üzere onlara aynı eleştiriyi Hız. İsa da yapmaktadır.

"Siz Kitab'ı (Tevratı) okuyup durduğunuz halde, kendinizi unutup başkalarına iyiliği mi emrediyorsunuz? (Yaptığımız çirkinliği) anlamıyor musunuz?" (Bakara 2/44).

Kur'an, Yahudi ve Hıristiyanların da aralarında bulunduğu inanmamakta diretenleri sağır, dilsiz ve kör olarak nitelemektedir.⁴⁹ Hız. İsa da bu kişiler için aynı doğrultuda ifadeler kullanır: "... Gördükleri halde görmezler, duydukları halde duymaz ve anlamazlar..."⁵⁰

⁴⁸ Kutub, *Fi Zilâl'il-Kur'an*, 8:311-313.

⁴⁹ Bakara 2/18.

⁵⁰ Matta 13/11.

Kur'an'ın Hıristiyanlara din konusunda yönelttiği eleştirilerin başında Tanrı inancı gelmektedir. Onların özellikle tevhit ilkesine aykırı olarak Hz. İsa ve annesi Meryem'i uluhiyet makamına çıkarmaları birçok ayette temel vurgudur:

“Allah kıyamet günü şöyle diyecek: ‘Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara, Allah’ı bırakıp beni ve anamı iki ilah edinin, dedin?’ İsa şöyle diyecek: ‘Seni bütün eksikliklerinden uzak tutarım. Hakkım olmayan bir şeyi söylemem, benim için söz konusu olamaz. Eğer ben onu söylemiş olsaydım, elbette sen onu bilirdin...’” (Maide 6/116; Ayrıca bkz. Maide 6/17,72,73,75).

Yahudi ve Hıristiyanların ahlaki özelliklerinden biri kıskanç olmalarıdır. Bunun için Müslümanları imanlarından döndürmek istemeleri eleştirilmektedir.

“Kitap ehlinde birçoğu, hak kendilerine belirlikten sonra dahi, içlerindeki kıskançlıktan ötürü sizi, imanınızdan sonra küfre döndürmek ister.” (Bakara 2/109).

Münafık, kalben inanmadığı halde dille inandığını söyleyen kişiyi ifade eder. Bu kişiler gerek korkularından gerekse menfaatleri gereği böyle bir tavır takınıyor olabilirler. Kur'an iki yüzlü ve küfürlerini gizleyen bu kişileri şiddetle eleştirmektedir:

“Bunlar Allah’ı ve müminleri aldatmaya çalışırlar. Oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değillerdir. Kalplerinde münafıklıktan kaynaklanan bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır. Söyledikleri yalana karşılık onlara elem dolu bir azap vardır. Bunlara: ‘Yeryüzünde fesat çıkarmayın’ denildiğinde, ‘Biz ancak ıslah edicileriz!’ derler. İyi bilin ki, onlar bozguncuların ta kendileridir, fakat farkında değillerdir.” (Bakara 2/8-12).

Kur'an'ın müşriklere yaptığı eleştiri onların Tanrı'yı inkâr etmeleri veya ona ortak koşmalarıdır:

“Siz cansız iken sizi dirilten Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yeniden diriltecektir. En sonunda O’nda döndürüleceksiniz.” (Bakara 2/28).

“Allah, şöyle dedi: ‘İki ilah edinmeyin. O ancak tek ilahdır. O halde yalnız ben-den korkun.’” (Nahl 16/51).

SONUÇ

Çalışmada İncil ve Kur'an'da eleştiri ve tahammül konusunu ana hatlarıyla incelemeye çalıştık. Verilenlerden gerek İncil gerekse Kur'an'ın eleştiri tekniğini yoğun şekilde kullandığı anlaşılmaktadır. Bu metinlerde konuya ilişkin birçok örnek olay görmekteyiz. Bunun sebebi eleştirinin yanlış düzeltmede etkili bir eğitim tekniği olmasından kaynaklandığı söylenebilir. İncil’de Hz. İsa, kişinin ilk olarak öz eleştiri yapması gerektiğini ifade eder. Bunun dışında İncil metinlerinden en keskin eleştiriler, Hz. İsa’ya muhalefet eden Yahudi Ferisi ve Saduki mezheplerinin men-

suplarına yönelik olmuştur. Hz. İsa özellikle Ferisi din adamlarını yanlış inanç ve davranışlarından sert şekilde eleştirmiştir. Sık sık onların şahsına yönelik *ikiyüzlüler, engerek soylular, yılanlar ve kör kılavuzlar* gibi hakaretamiz ifadeler kullanmıştır. Onlar da Yahudi Şeriatı'na aykırı işler yaptığı gerekçesiyle Hz. İsa'ya karşılık vermişlerdir. Hz. İsa, kendisine yapılan eleştirilere, kendince mantıklı gerekçeler üreterek sakince cevap vermiştir. Fakat cevap vermenin faydasız olacağı durumlarda susmuş, karşılık vermemiştir. Hz. İsa yeri geldikçe de öğrenci ve inanlarını güzel ve yumuşak bir dille eleştirmekten geri durmamıştır. Kur'an Hz. Peygamber, Müslüman, Yahudi, Hıristiyan, münafık ve müşriklere bazı eleştiriler yöneltmiştir. Kur'an'ın eleştiri tekniğinin, muhatabın kişiliğini rencide etmek yerine daha çok yanlış düzeltmeye odaklı yapıcı bir nitelik taşıdığını görmekteyiz. Kur'an en sert eleştiriyi, Yahudi-Hıristiyanlar ve münafık-müşrikler yapmıştır. Burada dahi onların inanç/eylemlerinin yanlış olduğu, onların ahirette sıkıntı çekecekleri belirtilmiş fakat hakaret içeren bir dille kişilikleri rencide edilmemiştir. Bu durum, Hz. Peygamber'e en sert muhalefetleriyle bilinen Yahudiler için dahi böyledir. İncil ve Kur'an'da en sert eleştirilerin muhatabı Yahudilerdir. Onların yanlış inanç ve gayr-ı ahlaki tutumları eleştirinin odak noktasını teşkil etmektedir. İki metinde en yumuşak eleştirilerin muhatabı ise inanlardır. Bir karşılaştırma yapmak gerekirse, eleştiri konusunda İncil'in üslubunun Kur'an'dan daha sert olduğu görülmektedir. Gerek İncil metinlerinde gerekse Kur'an'da kime yönelik olursa olsun eleştiri tekniğinin çokça kullanılmış olması, bu tekniğin insan eğitimi için önemini ortaya koymaktadır. Bu noktada özellikle amaca yönelik olumlu eleştirinin doğru sonuçlar ortaya çıkaracağı neredeyse kesindir. Buna rağmen Müslüman inanç ve entelektüel dünyasında, eleştirel düşüncenin zayıflığı ortadır. Gerek tahkiki düzeyde imana sahip olmak gerekse toplumsal ilerlemenin sağlanması için eleştirel düşüncenin varlığı elzemdir.

KAYNAKLAR

- KUR'AN-I KERİM MEALİ, 7. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010.
 KUTSAL KİTAP, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2011.
 İNCİL, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2014.
 ALALU, Suzan v. dğr. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*. 2. Baskı. İstanbul: Gözlem Yayınevi, 2001.
 ATEŞ, Süleyman *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997.
 BİNGÖL, Abdulkerim. *Kur'an'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatapları*. Doktora Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2015.
 GÜÇLÜ, Abdülbaki v.dğr. "Eleştiricilik". *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
 GÜRKAN, Salime Leyla *Yahudilik*. 2. Baskı. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
 HAMİDULLAH, Muhammed. *İslam Peygamberi*, Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
 HİTTİ, Philp K. *İslam Tarihi*, Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İfav, 1995.
 JOSEPHUS, The Works of Flavius Josephus. Trc. William Whiston: Additional HTTP Links Added by Rick Swartzentover, (t.y.).
 KUTLUAY, Yaşar. *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004
 KUTUB, Seyyid. *Fi Zilâl'il-Kur'an*. Trc. Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yılmaz, İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
 MEVDÜDİ, Ebu'l Al'a. *Tefhimu'l-Kur'an*. Trc. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

İSLAMİ DÜŞÜNCEDE ELEŞTİRİ GELENEĞİ

Ebrahim FATHOLLAHİ*

GİRİŞ

Bilimi geliştirmek ve derinleştirmek, düşünmek, sorgulamak, düşünceleri karşılaştırmak ve eleştirmek, canlı ve ilerici bir toplumun göstergeleridir. Bir toplumda eleştiri bulunmuyor ise, o toplum bilimsel durgunluğa ve eylemsel geriliğe uğrar. George Sarton diyor ki: Değer vermek ve eleştirmek olmaksızın bilim gelişemez.¹ Bir toplumda eleştiri ve eleştiriye açık olmanın (eleştiriye tahammülün) yaygınlığı, davranışlar ve performansların mükemmelliğine sebep olur ve gidişatın düzeltilmesi ile ilgili iyimserliklere ve umutlara yol açar. Dolayısı ile ötekilerin inançları ile karşılaşmanın kin ve düşmanlığa sebep olmaması için, eleştiriye açık olmak kültürü ve ötekilerin düşünce ve inancına tahammül ahlakı da düşünürler ve toplumun tüm bireyleri arasında oluşmalı. Her eleştiri herhangi bir motivasyon ve yöntem ile olur ise olsun, eleştirilen için faydalı olabilir, öyle ki ona kendisi ile ilgili açık bir algıya ulaşmasına yardımcı olur.

Tabii ki eleştirinin yaygınlığı ve popülerliği de epistemik kurallar ve etik ilkelere riayet etmek olmaksızın, kültürel ve sosyal sermayeleri yok eder ve toplumda ihtilaflara yol açar. Dolayısı ile epistemik kurallara bağlı kalmak ve etik ilkeleri riayet etmek, eleştirinin gerekli şartıdır. Kim yazıyor ise ve eseri okunuyor ve inceleniyor ise, ister istemez eleştirilecektir. Hiçbir yazar son sözü söyleyemez, eleştiren okur sürekli ondan sonra söylemde bulunacaktır.²

Jurji Zaydan diyor ki: Kitap, yazar ve okur için eleştiri faydalıdır ve bu yüzden eğer yazdıkları eleştirenlerin ilgisini çekmez ise Avrupalı yazarlar bunu hakaret olarak görürler, çünkü onların görüşünde eleştiri sadece kitaba ilgi ve bilime sevgi yüzünden yapılıdır.³

* Dr. Öğr. Üyesi, İran Peyam-i Nür Üniversitesi (P.N.U.) İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim ve Hadis Bilimleri & Metodoloji Anabilim Dalları (Faculty Member, IRAN Payam-e Nour University Faculty of Theology Departments of Qur'an and Hadith Sciences & Methodology). Tehran, Iran. fathollahi_brahim@yahoo.com

¹ Sarton, George. Nagd'l-Kitâbhâ'yi-İlmî-ve-Tahkiki makalesi, Farsça'ya çeviren: Kâmrân Fâni. Tahran: Neşr'l-Dâniş, 8. yıl, 5. sayı, 1367 Hicri Şemsi (1988).

² Markland, Mouri. Peziruften'l-İntikad-ve-Behregiri-ez-An makalesi. Farsça 'ya çeviren: Ali Muhammed Hakşinas. Tahran: Neşr'l-Dâniş, 3. yıl, 6. sayı, 1362 Hicri Şemsi (1983).

³ Zaydan, Jurji. *Tarih'l-Âdâb'ul-Lugat'ul-Arabiyya*. Beyrut: Dâr'ul-Mektebet'il-Hayat, 19782/önsöz.

1. Eleştiriyi Kavramsal Olarak Tanımlamak

Eleştiri sözcüğü Arapçadaki Nakit kelimesinin karşılığıdır. Nakit kelimesi lügatte Dinar ve Dirhemi ayırmak, saf ve katkılıyı, iyi ve kötüyü ayırmak, sözün iyi ve kötü yanlarını açığa çıkarmak ve onu yeniden tanımak anlamında kullanılmıştır.⁴

Lisân'ul-Arab'da Nakit'in açıklaması böyle ki: Nakit, Dirhem'leri saflaştırmak ve doğruyu yanlıştan tanımaktır.⁵ Tek ciltli Oxford sözlüğünde Criticism, yanlışları aramak ve yanlışları açığa çıkarmak anlamında tanımlanmıştır.⁶ Latince olan Criticus sözcüğü, hakemlik ve eseri yargılamak ile ilgili faaliyet anlamındadır. Dolayısı ile eleştiri kavramı, onunla saf ve katkılının yeniden tanınması için ölçü ve ölçme aleti olarak tanımlanabilir.

Eleştirinin deyimsel tanımlamalarından biri şundan ibarettir: Konusu tanımlamak, sınıflandırmak, analiz, yorumlamak ve değerlendirmek olan okumalar için kullanılan genel bir tabirdir.⁷

Üretim ve yaratmak sürecinde çeşitli kavramlar, olgular ve verilerin değerini ölçmek için, eleştiri önemli yöntemlerden biridir. Fukuyama eleştirinin tanımlaması ile ilgili diyor ki: Eleştiri, zihnin alma ve verme sürecindeki inceleme yöntemidir ve eleştirel bakış ve eserin mahiyeti ile olan ikili ilişkisinde oluşur.⁸

Eleştiri gücü ve eleştirmek, kusur aramak değildir. Eleştirinin anlamı bir şeyi ölçmek ve ölçerken sağlamı sağlam olmayandan ayırt etmektir.⁹

Arnold Barnett, eleştiri ve eleştirelliği bir nevi kültür olarak görmektedir. Bu anlamda ki: Eleştirel düşünmek ve eleştirel düşünceleri üretmek için imkân sağlayan değerler ve inançların mecmuasıdır.¹⁰

Bazıları da eleştiriyi dünyadaki en iyi bilgiler ve düşüncelerin öğrenilmesi ve yayılması için tarafsızca bir çaba olarak nitelendirir ve eleştirideki tarafsızlığı, düşünceler ile ilgili gizli, siyasi ve bilimsel çekinmelerden uzak durmak amacı ile gerekli görmekteyirler.¹¹

⁴ Mu'in, Muhammed. *Ferheng'l-Fârsî (Farsça Sözlüğü)*. Tahran: İntişârât'l-Emir Kebir, 1382 Hicri Şemsi (2003).IV, 6-4785

⁵ İbn-i Manzur, Muhammed bin Mukrim, *Lisan'ul-Arab*. Beyrut: Dar'ul-Ma'ârif, 1407 Hicri Kameri, XIV, 254

⁶ Trumble, William R. *Shorter Oxford English Dictionary*. Hard Cover, 2007. No: 1, 458.

⁷ Abrams, M. H. *Ferheng'l-Tôsîfî'l-İstîlâhât'l-Edebî*. Farsça'ya çeviren: Hamid Sebziyân. Tahran: Neşr'l-Râhnima, 1384 Hicri Şemsi (2005), s. 66

⁸ Fukuyama, Francis. *Nagd-der-Ferâyend'l-Berrisi*. Farsça'ya çeviren: İlham Dadras. Tahran: İntişârât'l-Endîşe, 1368 Hicri Şemsi (1989) s.39.

⁹ Mutahhari, Murtaza. *İslam-ve-Muktaziyât'l-Zaman*. Kum: İntişârât'l-Sadrâ, 1373 Hicri Şemsi (1994) s. 285

¹⁰ Fâzîli, Ni'metullah. *Kâlbudşikâfi-ve-Âsibînâsi'yi-Naggâdi-der-İctimâ'at*. Ayın sosyal bilimler kitabı. 94. ve 95. sayı. Tahran: 1383 Hicri Şemsi (2004), s. 95.

¹¹ Mills, Andrew - Browitt, Jeff. *Derâmedi-ber-Nazariyye'yi-Ferheng'i-Mu'âsir*. Farsça'ya çeviren: Cemal Muhammedî. Tahran: Neşr'l-Kuknûs, 1387 Hicri Şemsi (2008), s.17, 288.

Söylenilenlere göre yeni bilgi alışverişinde bulunarak ve yeni bilimlerle ilgili kişisel yargılardan uzak durarak, eleştiren okurlarına en büyük hizmeti yapmış olur.¹²

2. İslami Kültürde Eleştiri

Kur'an ve Hadis kültüründe, beyan ve düşünce özgürlüğü, bilgili olmadan kabullenmekten uzak durmak, düşünceler ve inançların eleştirilmesi gerekliliği, toplumun eleştirmek ve eleştirilmek yönündeki teşvik edilişi, emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i anil münker (iyiye emretmek ve kötünden menetmek) farzıyla vurgulanmıştır. İslami düşüncede, beyan ve düşünce özgürlüğü ve ötekilerin düşüncelerini eleştirmek, toplumun islahı (düzeltilmesi) ve irşadı (mükemmelliği yönündeki yönlendirilmesi) için yapılmalıdır. Kur'an-ı Kerim'de buyurulmuştur ki:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ/Hikmet ve güzel öğüt ile Rabb'inin yoluna davet et ve onlar ile en güzel yoldan tartış, Hakikatte senin Rabb'in onun yolundan sapanları daha iyi bilir ve O hidayet olanları (da) daha iyi bilir.)¹³

Bu ayete istinaden, hakikate ulaşmak ve Allah'ın yolunu tanımak, bilim, marifet, akıl ve tecrübe yolundan mümkündür ve herhangi bir düşünceyi sunmak, insanların kalpleri ve akıllarını etkileyebilmesi için güzel öğüt temelinde ve güzel yöntem ile olmalıdır. İlâveten, kişi konuşması ve tartışmasında tolerans göstermelidir, tahammül sahibi olmalıdır, eleştirisinde ve analizinde önyargılı ve art niyetli olmamaya dikkat etmelidir.

İlave etmek gerekir ki emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i anil münker farzı İslam dininin temel öğretilerinden biri olarak, dini toplumdaki eleştiri ortamını önemsemenin bir göstergesidir. Nitekin Kur'an-ı Kerim'de buyurulmuştur ki:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ/Aranızdan bir topluluk hayıra davet eden ve iyiye emreden ve kötüden meneden olmalıdır ve onlar kurtuluşa erenlerdir.¹⁴

Hz. Ali'nin sözlerinden de nakledilmiştir ki kendisi şöyle buyurmuş: مَنْ أَبَانَ لَكَ مِنْ سَائِرِكَ عَيْبِكَ فَهُوَ عَدُوُّكَ وَ مَنْ سَاتَرَكَ عَيْبَكَ فَهُوَ دَوْدُكَ وَ مَنْ سَاتَرَكَ عَيْبَكَ فَهُوَ عَدُوُّكَ/Senin ötrülü ayıbını (senin için) açığa çıkaran kimse, o senin dostundur ve senin örtülü ayıbını (senden) örten kimse, o senin düşmanıdır.¹⁵

¹² Mills, 17, 264)

¹³ en-Nahl 16/125.

¹⁴ Âl-i İmrân 3/104.

¹⁵ Muhammedî'yi Reyşehrî, Muhammed. *Mizân'ul-Hikme*. Kum: Mü'essese'yi-Ferhengi'yi-Dâr'ul-Hadis, 1377 Hicri Şemsi (1998), III, 2207)

Bu öğretilere dayanarak, İslam âlemindeki bilimsel eleştiri geleneği, süreklilik gösteren bir sünnet ve gelenektir ve İslam dünyası hiçbir zaman eleştiri geleneğinden yoksun kalmamıştır. Hadis bilimcilerin ilk İslami çağlardan itibaren Hz. Peygamber efendimizin hadislerini toplamakta, derlemekte ve doğrululuğunu ölçmek yönünde olan eleştirilerindeki özenli ve ciddi yöntemi, Müslümanların bilimsel çalışmaları ve eleştiri kültürünün İslam kültüründeki yaygınlığının örnekleridir. Bunlara ilaveten, felsefede, kelimada, şiirde, edebiyatta, bilimde ve sanatta da eleştiri ve redd-u şerh (açıklama), sürekli olarak Müslümanlar arasında yaygınlık göstermiştir. Kitap eleştirisi, şiir eleştirisi ve inanç eleştirisi gibi eleştirinin çeşitleri tüm asırlarda İslami toplumlarda bulunmaktadır.

Tabii ki inançları eleştirmekte, çeşitli türler var idi. Bazen, inanç eleştirisi iki mezhep arasında idi. Örneğin, Seyyid Murtazâ Alam'ul Hudâ'nın (ö. 436 h.) yazdığı Eş-Şafi-fil-İmame kitabı ki Kadı Abdul-Cabbâr Hamedânî Mu'tazilî'nin yazdığı El-Muğni kitabının 20. cildini eleştirmek üzere yazılmıştır. Diğer örnek ise İbni Teymiyye'nin (ö. 728 h.) Minhâc'us-Sunnet'in-Nebeviyye-fi-Nakzi-Kelâm'ış-Şi'at'al-Kadriyye kitabıdır ki onu Allâme-yi Hillî'nin (ö. 726 h.) yazdığı Minhâc'ul-Kirâmafi-Ma'rifet'il-İmâme kitabına eleştiri ve redd olarak yazmıştır. Bazen de eleştiri aynı mezhebe inananlar arasında yapılmıştır. Nitekim Şeyh-i Mufid, Tashih'ul-İ'tikâdat kitabını Şeyh-i Saduk'un yazdığı el-İ'tikâdat kitabını eleştirmek üzere yazmıştır ve ikisi de Şi'a mezhebinin büyük âlimlerinden sayılır. Bazen de eleştiri mezhep dışı bir yaklaşıma sahipti ve felsefi düşüncelere yönelikti. Örneğin, Ebu-Hâmid-i Gazâlî'nin (ö. 505 h.) Tehâfut'ul-Felâsife kitabına eleştiri olarak İbn-i Rüşd-i Endülüsi'nin (ö. 595 h.) yazdığı Tehâfut'ut-Tehâfut kitabı.¹⁶

Bu gibi eleştiriler ve reddetmelerin, yani bir diğer kitabı reddetmek için veya eleştirmek için başka bir kitap yazmanın, İslami kültürde kadim bir sabıkası ve çok sayıda örneği mevcuttur ve farklı tarih dönemlerinde, Müslümanlar arasında eleştiri kültürü görülmektedir. Örneğin, Eşa'ire ve Mu'tezile isimli iki mektebi zikredebiliriz ki ortaya çıkmaları o dönemdeki toplumda bulunan eleştirel karşılaşmaların neticesi idi ve her ikisinin de yanlışları olmasına rağmen, bu olay toplumdaki eleştiri moralini göstermektedir.¹⁷ Bir diğer örnek ise Meşşa mektebidir ki Aristo'nun düşüncelerinden etkilenmiş idi ve bir zamanlar Müslüman düşünürlerin düşünce eksenini olmuş idi, ama aynı zamanda bazıları da onu eleştirmek ve reddetmek ile meşgul idi. Fahr-i Razi, İmam'ul-Muşekkikîn (tereddüt edenlerin önderi) lakabını aldı, çünkü herşeyi eleştirir ve reddetmeye çalışırdı, fakat bu çabaları onun Müslüman'ların toplumundan dışlanmasına yol açmadı, belki Müslüman'ların düşünceler-

¹⁶ Hürremşâhi, Baha'uddin. Âyin'l-Nagd'l-Kitab makalesi (Kitâb'l-Nagd-ve-Nagd'l-Kitab). Tahrân: Mü'essese'yi-Hâne'yi-Kitab, 1386 Hicri Şemsi (2007),14

¹⁷ Hasanî, Haşim-Ma'ruf. Şi'a-der-Berber'l-Mü'tezile-ve-Eşa'ire. Farsça'ya çeviren: Seyyid Muhammed Sâdik Ârif. Meşhed: Bünyâd'l-Pejühîşhâ'yi-İslâmî, 1379 Hicri Şemsi (2000).143

ri ve fikirlerinin daha da gelişmesine yol açtı ve Hâce Nasîr'ud Dîn-i Tûsî gibi âlimler, ona cevap vermek ve şüphelerini gidermekle meşgul oldu.¹⁸

Ayrıca Muhammed Gazali, eleştiriye açık kişiliği ile hayatında birkaç dönemi görebiliriz. Gerçe kendisi ömrünün sonunda felsefe ile karşı karşıya gelmiştir, ama mantığı kesinlikle kabul etmiştir.¹⁹

Benzeri bir örnek ise, böyle bir ruhun göstergelerinden olan İşrak mektebinin ortaya çıkmasıdır. İşrak Şeyhi'nin eleştirdiği konulardan biri, Aristo'nun Hatem'ul-Hukema (Hekimlerin sonuncusu) sayılması ve ondan sonra bir şey denmeyeceği düşüncesi veya yorum ifade edememek konusunu eleştirmektir.²⁰

Zikretmek gerekir ki İslami kültürün yanı sıra, dinlerin ortak öğretilerinde de toplum ortamını sağlıklı yapmaya sebep olan yorum ifadesi ve yapıcı eleştirinin önemine işaret edilmiştir. Nitekim Tevrat'ta Camia kitabının 7. Bab'ındaki 7. Ayet'te Hz. Süleyman'dan nakledilmiştir ki: "Bilgelerin eleştirisine uğramak, aptalların insanı övmesinden daha iyidir." Ayrıca rivayı cevamide Hz. İsa'dan nakledilmiştir ki: "Hakkı batıl ehlinden kabul edin ama batılı hak ehlinden almayın ve ke lamda ve sözde eleştirenlerden olun."²¹

3. İslam Kültüründe Eleştirinin Genel İlkeleri ve Kuralları

Bir toplumda eleştirinin önemi ve gerekliliği konusunda şu noktayı vurgulamak gerekir ki eleştiri kültürünün yayılmasındaki amaç, gelişmek ve işlerin düzeltilmesine yardım etmektir. Bir diğer tabir ile, eleştirinin asıl amacı birey ve toplumun gelişimi ve ıslahıdır. Dolayısı ile eleştiri doğru ilkeler ve yöntemlere dayanmalıdır. İslami kültürde, eleştiri işlerinin etkili ve verimli olması için tavsiye edilen ilkeler ve kaideler vardır ve onları kullanmak, toplumda eleştiri ve eleştiriye açık olmanın yayılmasını sağlayabilir;

3.1. Eleştiride Kişinin Kendisine Öncelik Vermesi (Özeleştiri)

Kur'an-i Kerim'de buyurulmuştur ki: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ/Ey iman edenler, niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz?²²

¹⁸ Hasanî, Hasan. Du-Filsûf'l-İslâmî: Hâce Nasîr'ud Dîn'î Tûsî ve Fahr-i Razi, Berrisi-ve-Dâveri-der-Mesâil'l-İhtilâfi-Miyan'î. Tahran: Tahran Üniversitesi yayınları, 1373 Hicri Şemsi (1994).

¹⁹ İbrâhimî Dinânî, Gulam-Hüseyn. *Mantık-ve-Ma'rîfet-der-Nazar'l-Gazâlî*. Tahran: İntişârât'l-EmirKebir, 1375 Hicri Şemsi (1996).

²⁰ Gilson, Ethan. *Nagd'l-Tefekkür'l-Felsefî'yi-Garb*. Tahran: Tahran Üniversitesi yayınları, 1375 (1996), s.105)

²¹ Meclisi, Muhammed Bâkır. *Bihar'ul-Envâr*. Beyrut: Dâr'u-lhyâ'it-Turath'il-Arabi, 1403 Hicri Kameri, II, 96)

²² es-Saf 61/2.

Hız. Peygamber efendimiz de buyurmuştur ki: طوبى لِمَنْ شَغَلَهُ عَيْبُهُ عَنْ غُيُوبِ غَيْرِهِ/Ne mutlu o kimseye ki kendi ayıbı ile meşgul olmak onu diğerlerinin ayıbı ile uğraşmaktan alıkoymuştur.²³

Dolayısı ile eleştiren, diğerlerini eleştirmeden önce kendisine öncelik vermelidir ve önce özeleştiri yapmalıdır. Nitekim Kur'an-i Kerim'de buyurulmuştur ki: إِنَّمَا أَمُورُنَّ النَّاسِ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ/İnsanları iyiliğe emredip kendinizi unutuyor musunuz sizler kitabı okuduğunuz halde? Aklınızı kullanmıyor musunuz?²⁴

3.2. Eleştiride Uygun Dil ve Edebiyatı Kullanmak

Eleştiri yapmaktan kastedilen etki etmek ve yanlış bir davranışı ıslah etmek ise, eleştiren şahıs yumuşak ve uygun sözler sarfetmelidir. Kur'an-i Kerim'de buyurulmuştur ki: وَ لَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَ لَا السَّيِّئَةُ إِذْفَعِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ/O zaman göreceksin ki senin ile aranızda düşmanlık olan kimse, sanki sıcak bir dosttur.²⁵

Diğerlerini eleştirmek, hakaret ve uygunsuz söz sarfetmeksizin yapılmalıdır. Kur'an-i Kerim'de öğretilen budur, nitekim Allah Firavun'u Hak yoluna davet etmek üzere Hz. Mûsa ve kardeşi Hz. Hârûn'a şöyle emreder: فَتَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْسَ أَلْفَهُ بِتَذَكُّرٍ أَوْ يَخْشَى/O zaman ona yumuşak söz söyleyin, belki böylece o tezekkür eder (öğüt alır ve anlar) veya Allah'tan korkar.²⁶

Kur'an-i Kerim'e göre Allah müşriklere karşı çirkin kelimelerin sarfedilmesini doğru bulmuyor ve şöyle buyurur: وَ لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ.../Allah'tan başkasına çağıranlara çirkin söz söylemeyin, o zaman onlar da bilgisizlik yüzünden hadlerini aşarak Allah'a karşı çirkin sözler söylerler ...²⁷

Eleştiri yapmanın amacı birey ve toplumun ıslahı ve gelişimi olduğu için, eleştiren bir kimse sadece karşısındakine yakışır söz söylediği zaman ve edep ve lutufa dayalı davranış ile bu amacına ulaşabilir ve o zaman sözü ve davranışı muhatabının canına ve günlüne işler ve istenen etkiyi bırakır.

²³ Nürî, Mirza Hüseyin. *Mustadrak'ul-Vesail*. Beyrut: Mü'esseset'ul-Âl'ul-Beyt-li-İhyâ'it-Turath, 1408 Hicri Kameri, II, 378.

²⁴ el-Bakara 2/44.

²⁵ Fussilet 41/34.

²⁶ Taha 20/44.

²⁷ el-En'âm 6/108.

3.3. Bir Eseri Eleştirirken Yazarın Metodolojisini Dikkate Almak

Eleştiri içinde bir yazarın yönlemsel becerileri ve sınırlarını göz önünde bulundurmak gerekir. Örneğin, eğer dini ve irfani bir nizamda, bir kimse İslami usula kesin itaat getirmenin gerektiğine inanıyor ise, âhbarilik yaklaşımı ile veya Vahdet-i Vücut (varoluş birliği) yaklaşımı ile irfani bir münasebet ile ilgili bir konuyu ele almış ise, şimdiki zamanda pozitivist bir yaklaşımı var ise veya post-modern görüş ile eserini düzenlemiş ise, eleştiri yapmak için önce bu ekolların kapasiteleri ve sınırları tanınmalı ve dikkate alınmalıdır.²⁸

3.4. Eleştirilen İnanıcı Tamamen Tanımak

Bir inanç veya düşünceyi yaymak ve tebliğ etmek veyahut bir inanç veya düşünceyi eleştirmek onu tamamen tanımaksızın yapılır ise, hikmetten yoksundur ve Kur'anımızda menedilmiştir: *وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ* /Onunla ilgili bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur (onunla ilgili sorgulanacaklardır).²⁹

Bu meselenin sebebi şudur ki yeterli delil ve bilgi olmaksızın, kişi kendisi dışında diğerlerini de yoldan saptırabilir. Kur'an-i Kerim'de buyurulmuştur ki:... *وَ إِنَّ* /ve doğrusu birçokları bilgisizce kendi kötü isteklerine uyarak saptırıyorlar ...)³⁰

Dolayısı ile Allah Kur'an-i Kerim'de bilgi sahibi olmadan herhangi bir tartışmaya girmekten menediyor ve buyuruyor ki: *وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى* /İnsanlar içinde öyleleri vardır ki bilgisizce ve ne bir hidayet ve ne aydınlatıcı bir kitabı olmadığı halde, Allah ile ilgili tartışıyorlar.³¹

Ve bir diğer ayette de Müslümanları bilgisiz oldukları konu hakkında tartışmamaları üzere uyarır: «... *فَلِمَ تَحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ* ...» (... Bilgi sahibi olmadığınız bir konuda niçin tartışıyorsunuz?)³²

²⁸ Fidâyi, Gulam-Rızâ. *Cestârhâyi der Hastişinâsi ve Ma'rifetşinâsi*. Tahran: İntişârât'l-Emir Kebir, 1395 Hicri Şemsi (2016). s. 5.

²⁹ el-İsrâ 17/36.

³⁰ el-En'âm 6/119.

³¹ el-Hac 22/8.

³² Âl-i İmrân 3/66.

3.5. Motive Yerine Motivasyonu Eleştirmekten Uzak Durmak

Bir inanç ve görüşü eleştirirken, içerik ile ilgilenmeli ve o görüş ve inancın arkasındaki motivasyon ve doğuş mahalli ile ilgilenmekten kaçınmalıdır. Bir diğer tabir ile, eleştirmek için kişinin ne dediğine, dediğinin değeri ve delillerinin ne olduğuna bakmalıdır. Sunan kişinin motivasyonu ve sempatilerini eleştirmekten kaçınmalıdır. Nitekim Hz. Ali buyuruyor ki: أَنْظِرْ إِلَى مَا قَالَ وَ لَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ أَنْظَرَ إِلَى مَا قَالَ/Söyleyene bakma, söylenene bak.³³

Müşriklerin Hz. Musa'nın karşısında kullandıkları hilelerden biri ise, Hz. Musa'nın kesin deliller ile getirdiği ayetler, göstergeler ve mucizeleri dikkate almak yerine, şunu demeleri idi: Bizim gibi olan iki insana mı iman edeceğiz?

فَقَالُوا أَتُؤْمِنُ لِسِحْرَيْنِ مِثْلِنَا وَ قَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ/O zaman dediler ki: Bizim gibi olan iki insana mı iman edeceğiz? Hâlbuki soydaşları bize kölelik ediyorlar.³⁴

Bu neden ile bir sözü reddetmek için söyleyenin beğenilmemesine dayanarak onu reddedemeyiz. Yani bir tarihi şahsiyet olumsuz bir değere bile sahip ise, bu onun söylediği sözün hatalı bulunması için geçerli bir sebep sayılamaz.

Nitekim Kur'an-i Kerim'de buyuruluyor ki: Bazı kâfirler peygamberlerin davetini reddetmek için onların söyledikleri içeriğe dikkat etmek yerine, onlara eskilerin efsaneleri diyerek veya geçmişlerin sözleri olduğu bahaneleri ile onların sözlerini reddetmeye çalışıyorlardı;

إِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ/Ona ayetlerimiz okunduğu zaman, (bu) eskilerin masalları der.)³⁵

قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ * إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ/Dediler ki: Öğüt ver- sen de, öğüt verenlerden olmasan da, bizim için birdir. * Bu (öğütlerin) geçmişlerin tuttuğu yoldan başkası değildir.³⁶

3.6. Yazarın Yaklaşımı ve Düşünsel Temellerini Dikkate Almak

Eleştiri, eleştiren ve eleştirilenin arasındaki ortak usul ve temellere dayandığı zaman, bir çatışma konusu açılmaz. Ama eğer eleştiren ve eleştirilenin ilkeleri ve yaklaşım biçimi farklı ise, o zaman eleştirinin geçerli olup olmadığına hükmedebil- mek için eleştirenin önceden eleştiri kriterlerini belirlemesi gerekmektedir. Örneğin, eğer bir müfessir Kur'an-i Kerim'i edebi açıdan tefsir ediyor ise, eleştiren kimse

³³ Âmudi, Abd'ul-Vâhid. *Gurer'ul-Hikem-ve-Durer'ul-Kelim*. Kum: Dâr'ul-Kitâb'il-İslâmî, 1429 Hicri Kameri, 744.

³⁴ el-Mu'minûn 23/47.

³⁵ el-Mutaffifîn 83/13.

³⁶ eş-Şuarâ 26/136-137.

sadece onun edebi yaklaşımının sonuçları ile ilgili değerlendirme yapabilir ve onun içsel yapısına uyan yönteminin getirileri ile ilgilenebilir, o tefsiri felsefi açıdan eleştiremez. Nitekim eğer bir kimse sünneti anlamak ve değerlendirmekte, rical (nakleden kişiler) yaklaşımı kriteri ile ilgilenmiş bulunuyor ise, ona diraye açısından, fikh-ul hadis veya metin eleştirisi açısından bakmak ve dolayısı ile eleştirmek, metodolojik değildir. Bu alanda, ilk olarak metnin kendi oluşum zemininde anlaşılması gerekmektedir ve sonra onun çeşitli zaman ve mekân ortamlarındaki uzantıları gösterilmelidir. Dolayısı ile, eleştiri meselesinde önemli olan husus şudur ki eleştiren kimsenin iyi bir eleştiren olması için, yazarın düşünsel temellerine hâkim olması ve de yazarın bulunduğu toplumun düşünce temellerini tanımalıdır.³⁷

3.7. Eleştiri Kriterlerini Belirlemek

Her eleştiren, belirli kriterlere dayanarak eleştirisini yapar. Dolayısı ile eleştiren kimse, yargılama ve eleştiri kriterlerini eleştirisinin muhatabına açıklamalıdır ve eleştirdiği her konuda, yargılama kriterlerini karşısındakine tanıtmalıdır.

Her eleştiride önemli olan bir husus ise, eleştiride kullanılan kriterlerdir. Eleştiri kriterinin doğru olup olmadığı konusu ise, evrene olan ontolojik ve epistemolojik bakış açısına bağlıdır. Eleştiri kriteri evrensel olmalıdır ve geniş bir kitleyi kapsamalıdır. Eleştiri kriterinin evrenselliği ve belli bir din, dil veya coğrafyanın dışında bulunması, diğer koşullardandır. Ayrıca şuna açıklık getirmek gerekir ki eleştiri kriteri gerçekliğe mi dayanmaktadır, yoksa zihinsel ve sözleşmeye dayalı mıdır?

3.8. Eleştirideki Varsayımların Belirtilmesi

Hem yazarın, hem analiz edenin ve hem de eleştirenin varsayımları büyük bir öneme sahiptir. Ayrıca doğal meselelerin veya sosyal olguların incelenmesinde, varsayımların gerçek yada farazi, zihinsel ve sözleşmeye dayalı olması çok önemlidir. Her eleştirel konuda, varsayımlar hem yazar, hem analiz eden kimse, hem tefsir eden kimse tarafından belirtilmelidir ve eleştiri yapılırken, özellik ile de içsel eleştiride, göz önünde bulundurulmalıdır.

3.9. Tek Taraflı Değerlendirmeden Uzak Durmak (Tek Taraflı Eleştirmemek)

Tek taraflı değerlendirmeden kastedilen anlam, bir düşünceyi iyi veya kusurlu yönlerinin karşısını zikretmeye gerek bırakmadan öne sürülmesidir. Bir düşünceyi eleştirmek ve yargılamak için, onun ile ilgili en mükemmel değerlendirmeyi kazanmalıyız ve mümkün olduğu kadar tüm zaaf ve kuvvet noktalarını ve tüm pozitif ve negatif yönlerini bulmalıyız.³⁸

³⁷ Fidâyi, s.57.

³⁸ Handân, Ali Asgar. *Mugâlitat*. Kum: Bûstân'l-Kitab, 1392 Hicri Şemsi (2013), s. 211.

3.10. Eleştirenin Gerekli Yeterliliğe Sahip Olduğunu Kanıtlamak

Eleştiren kimsenin bazı yeterliliklere sahip olması gerekmektedir. Dolayısı ile eleştiren ile ilgili, aşağıdaki sorular söz konusudur:

Söz konusu bu eleştiren, eleştirmek için yeterliliğe sahip mi? Eleştirmek için bilimsel ve ahlaki kabiliyete sahip mi? Tarafsız mı yoksa önyargılı mı davranıyor? Söz konusu eleştirinin konusu ile ilgili yeterli bilgiye sahip mi? Düşünsel ekolu nedir? Düşünsel temeli gerçek mi yoksa sözleşmeye mi dayalı? Kapsayıcı görüşe sahip mi? Varsayımları ne kadar mantıklıdır ve diğerleri tarafından ne kadar kabul edilebilir? Eleştirilen şahsın bulunduğu zamanı ve mekanı dikkate almış mıdır?

4. Eleştirinin Ahlaki İlkeleri ve Kuralları

Eleştiri kültürünün toplumda yaygın olmaması ne kadar tahammül dışı ise, mantık, ahlak, sosyal örfler ve kanun çerçevesinin dışında olması da o kadar kabul edilemez. Bu yüzden, negatif sonuçlarını önlemek için eleştiri ahlaki ilgi odağı olmalıdır.

Her eleştiride iki taraf vardır: Eleştiren ve eleştirilen. Hem eleştiren ve hem eleştirilen, özel ahlaki görevleri riayet etmelidir:

5. Bir Eleştirenin Riayet Etmesi Gereken Ahlaki İlkeler ve Kanunlar

5.1. Eleştirmeden Önce Anlamaya Öncelik Vermek ve Eleştiri Meselesini Gönül Birliği ile Algılamak

Eleştiri sadece bir düşünceyi reddetmek değildir, belki onu değerlendirmek ve doğrusu ile yanlışını ayırt etmektir. Dolayısı ile bir sözü eleştirmedeki ilk gerekli koşul, onu anlamaktır. Bir iddiayı doğru anlamadan önce, onun ile ilgili sadece belirsiz ve kısa bir bilgiye sahip olarak o iddia eleştirilemez.³⁹ Diğerlerinin düşüncesini, motivasyonunu ve davranışını ıslah etmeye kalkışan bir kimsenin ilk ahlaki ve metodolojik görevi, diğerlerinin sözlerini ve davranışlarını gönül birliği ile algılamasıdır. Bir diğer tabir ile, bir düşünce ile sonuçlanan zeminler, davranış ve söylem faktörleri, deliller ve temeller, inceleme ve değerlendirmeye muhtaçtır. Bir alanda yorum yapmak eğer bilgi eksikliği ile beraber ise, ahlak açısından doğru değildir.

Bir diğer tabir ile eleştiren eleştirilenin görüşünü kabul etmek zorunda değildir, ama onu anlamak ve onun bakış açısından meselelere bakmak zorundadır. Bu mesele diğerlerine karşı iyimser ve sabırlı olmayı gerektirmektedir ki dini öğretilerimizde de "hüs-ü zann" ve "şerh-i sadr" tabirleri ile tavsiye edilmiştir.⁴⁰

³⁹ Fenâyî Eşkiverî, Muhammed. *Ma'rifetşinâsî'yi-Dini*. Tahran: İntişârât'l-Berg, 1374 Hicri Şemsi (1995), s.73.

⁴⁰ Eslami, 2004.

Yazarın sözünü anlamak konusunda, gönül ve söylem birliği yapılmalıdır ve okuma, anlama ve eleştiride insafı riayet etmek gerekir. Bir kişi ve onun düşünceleri ile ilgili kötümser önyargılar, o yazarın katettiğine ulaşmayı önler ve onun sözünü saptırılmış bir şekilde yansıtır.⁴¹

İbn-i Sina'nın tabiri ile, bir düşünceyi anlamadan reddetmek, eleştirenin yüz-süzlüğü ve aptallığını gösterir.⁴²

Hz. Ali buyuruyor ki: *إِيَّاكَ وَ الْكَلَامَ فِيمَا لَا تَعْرِفُ طَرِيقَتَهُ وَ لَا تَعْلَمُ حَقِيقَتَهُ* /Yolunu ve yöntemini tanımadığın ve hakikatini bilmediğin bir şey ile ilgili bir söz söyleme!⁴³

Eğer bir konuda yorum yapmak tanıma eksikliği ile beraber ise, ahlaki açıdan doğru değildir.

5.2. Eleştiride İtidalı (İlımlılığ) Riayet Etmek

Ahlaki ve dini öğretilere göre, her halükarda hak ve adalete riayet etmek gerekir. Hatta diğerleri insanın hakkında zulmetmiş ise de, onu hak ve adalet yolundan saptırmamak gerekir. Kur'an-ı Kerim'de buyuruluyor ki:... *وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا* ... *تَعَدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ* /... Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin! Adaletli olun, bu takvaya daha uygundur...⁴⁴

Dostluk veya düşmanlıktan kaynaklanan eleştiri, sosyal ortamı kaosa sürükler, kültür ve düşünceyi bozar. Adaleti, hakkı ve hakikati aramak yerine fırkacılık, mezhepçilik, şahsiyetçilik ve taassub gibi faktörler ölçü sayılır ise, o zaman insan en açık ve aydın hakikatleri bile göremez.

5.3. Söylenen ve Söyleyeni Ayrı Tutmak

İnsafı bir eleştirmen birini eleştirirken, eleştirilenin şahsı ve şahsiyetini yok etmek peşinde değildir, belki onun düşüncesini, davranışını ve motivasyonunu doğru bulmuyordur ve bu alanları ıslah etmek istiyordur. Birinin sözünden nefret etmek, insanı o sözden nefret etmeye sürüklememelidir. Bu noktayı da göz önünde bulundurmak gerekir ki düşünce, davranış ve şahsiyet bazen o kadar birbiri ile iç içe geçiyor ki birini öbüründen ayırmak imkânsız görünür, ama buna rağmen yakışan odur ki eleştiren mümkün mertebede bu ikisini ayrı tutmaya çalışsın. Allah Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerine diğerlerinin "yanlış davranışından" biraat etmeyi emreder:

⁴¹ Fenâyî Eşkiveri, 73.

⁴² İbn-i Sinâ. *Şerh'ul-İşârât'l-ve't-Tenbihât*. Kum: Neşr'ul-Belâga, 1375 Hicri Şemsi (1996), III/416.

⁴³ Âmudî, 174.

⁴⁴ el-Mâide 5/8.

قَالَ عَصَاكَ فُقُلَ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ /Şayet sana karşı gelirler ise de ki: Ben kesinlik ile yaptıklarınızdan (nefret ile) uzağım.⁴⁵

Bu vahiy emrinin anlamı şudur ki kişileri kendisine nefret duyulmamalıdır, isteyerek hakikat ile inat ettikleri ve müşrik oldukları zaman hariç.⁴⁶

Hadiste de buyurulmuştur ki: إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْعَبْدَ وَ يُبْغِضُ عَمَلَهُ /Allah kulunu sever, ama onun (yakışsız) amelinden nefret duyar.⁴⁷

6. Eleştirilen Birinin Riayet Etmesi Gereken Ahlaki İlkeler ve Kurallar

Bir araştırmacı çeşitli hipotezler ve teorileri farklı açılardan inceleyip metodolojik yoldan eleştirip sonuç aldığı zaman bir teori sunmasında başarılı sayılır. Bu iş aslında değerli eleştiri ortamına girmesidir. Bu hakkı kendisine tanıdığı gibi de, karşılığında ahlaki açıdan onu eleştirenlerin eleştirilerini de dinlemeli ve uygulamalıdır. Dolayısı ile eleştirilenin de riayet etmesi gereken ilkeler ve kurallar vardır:

6.1. Sabırlı Olmak ve Eleştiriye Açık Olmak

Ahlaklı insan, onun çeşitli alanlardaki düşünsel, söylemsel ve davranışsal kusurlarını söyleyenlerin sözlerini dikkate almalıdır. Nitekim Şiiilerin dördüncü imamı olan Hz. Zeyn'ul Âbidin Ali bin Hüseyin "Risale-tul Hukuk"unda (Hukuk Risale-si'nde) şöyle buyuruyor ki:

"Nasihat edenin hakkı, onun nasihatını anlamak için ona karşı tevazu göstermendir, ona gönül vermemdir ve ona kulak vermemdir ve sonrası dediklerini düşünmemdir, şayet doğru söylemiş ise Allah'a bunun için şükretmendir, bunu ondan kabul etmemdir ve onun nasihatini kadrini bilmemdir, ve şayet doğru söylememiş ise onun ile merhametli olmandır, onu itham etmemdir ve bilmelisin ki o senin hakkında hayır istemekte kusur etmemiştir ve sadece yanlış yola gitmiştir."⁴⁸

Bu ahlaki gerekçe kendi içinde bir metodolojik gerekçeyi de geliştirir, yani bilimsel, düşünsel, manevi ve sosyal gelişim, dikkatli eleştirenlerin cesur eleştirilerine bağlıdır. Eleştirenin ahlakın dışına çıkmaması onun görevidir. Riayet etmezse kendisi bir ahlaki hataya düşmüş olur. Eleştirilen kişi de sabırsızlık gösterirse, o da ahlaki açıdan hatalıdır, çünkü nefsinin hevesini itaat etmiş ve metodolojik ilkeler açısından da kendi durgunluğuna rıza göstermiş olur.

⁴⁵ eş-Şuarâ 26/216.

⁴⁶ el-En'âm 6/78, Yûnus 10/41, Hûd 11/54.

⁴⁷ Meclisi, *Bihar-ul Envar*, 29/601.

⁴⁸ Harrâni, İbn-i Şûbe. *Tuhaf'ul-Ukul*. Tashih: Ali-Ekbar Gaffârî. Kum: 1370 Hicri Şemsi (1991), Harrâni, s. 277.

6.2. Ahlak Dışı Davranışlardan Uzak Durmak

Araştırmacılar, eleştirilen kişi tarafından gösterilecek çeşitli tepkileri birkaç genel eksen içinde sınıflandırır: inkâr etmek, eleştirenin niyetini okumak (motivasyonunu incelemek ve art niyet aramak), karşılıklı eleştirmek, eleştireni küçümsemek, bahane uydurmak, eleştiriye küçümsemek, konunun dışına çıkmak (konuyu değiştirmek), diğerlerini suçlamak, ahlaki açıdan sorgulamak ve savunma pozisyonunda yanıltıcı sebepler sunmak.⁴⁹

6.3. Eleştirenin Niyetini Okumaktan (Art Niyet Aramaktan) Uzak Durmak

Eleştirilen, söze bakmalıdır ve eleştiren kişinin kişiliği, niyeti ve diğer saçak meseleler ile uğraşmamalıdır. Sebebi şudur ki öncelikle eleştirenin niyetini anlamak için görülebilir bir yöntem bulunmamaktadır. İkinci sebep ise, varsayalım ki bir kimse eleştirenin art niyetli olduğunu ispatlayabilmiş bulundu, bu durumda eleştirenin art niyetli olması onun analizindeki sunduğu delilleri ve sebeplerini reddetmek için geçerli değildir. Kişi bu yaptığı ile kendisini eleştiri ve eleştireninin olması nimetinden yoksun bırakır.

6.4. Karşılıklı Eleştiri Yapmaktan Uzak Durmak

Eleştiri babındaki ahlak dışı tepkilerden biri de karşılıklı eleştirmektir. Eleştirilen kişi kendi sorunlarını anlayıp kusurlarını gidermesi yerine eleştirenin bilimsel ve normal hayatını mercek altına almaya başlayıp zaaf noktası aramaya çalışır ise, iki hataya düşmüş olur; hem ahlaki ve hem de metodolojik olarak. Ayrıca kendisini şimdiki ve sonraki eleştiri nimetlerinden de yoksun bırakmış olur. Eleştirilen kişi eleştiriye açık olarak, hem toplumun ve hem de insanlık âlemindeki bilimlerin gelişmesinde katkılı olur.

7. Kur'an'daki Fiili Eleştiri Yöntemlerinden Birkaç Örnek

7.1. Soru Oluşturarak Eleştirmek

Hakikati beyan etmek ve muhatabı bilgilendirmek üzere Kur'ani yöntemlerden biri istifham ve soru oluşturmaktır. Bu yöntem muhatabı taammüle ve düşünmeye davet eder ve onun inançlarını yeniden gözden geçirmesini sağlar. Örneğin, Kur'an-i Kerim'de Allah kendilerini Hz. İbrahim'in dinine uyduklarını iddia eden ehl-i kitabı sorgulamaya çeker ve der ki Tevrat ve İncil, Hz. İbrahim'den sonra indirildi, o zaman o nasıl bu ikisinden birine uyabilir?

«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»/Ey ehl-i kitap! Niçin İbrahim ile ilgili tartışıyorsunuz? Hâlbuki Tevrat ve İncil ondan sonra indirildi. Hiç düşünmüyor musunuz?⁵⁰

⁴⁹ Handân, s. 233.

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/65.

7.2. Çözüm Önerisi Beraberliğinde Eleştirmek

Kur'an'daki eleştiriler, çözüm önerisi eşliğindedir. Bir konu ile ilgili eleştiri yapılıyor ise, onu iyileştirmek ve islah etmek üzere öneri ve tavsiye de verilmektedir. Örneğin, Hz. Lut kendi kavmini yaptıkları yakışıksız ve uygunsuz amelden dolayı eleştirirken ve onları günah işlemekten menederken, onlara uygun çözüm yolunu da önermektedir. Ankebüt suresinin 28. ve 29. ayetinde ve Hüd suresinin 78. ayetinde buyurulduğu gibi, Hz. Lut misafirlerinin aleyhine kavminin art niyetle birleştiğini fark edince, onları fuhuştan önlemek için, cinsel istegın helal temin yolunu onun kendi kızları ile evlenmeleri olarak önerdi ve dedi ki:

... یا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ ... Ey kavmim! Şunlar kızlarım; sizin için en nezih olanı onlar (ile evlenmektir). O zaman Allah'tan korkun...⁵¹

Sonuç şu ki islah ve işlerin iyileşmesi için, eleştiri her zaman uygun çözüm önerisi ile beraber olmalıdır. Bir diğer tabir ile münker ve kötülükleri önlemek için önce maruf ve iyiliklerin yolunu açmalı ve insanlara göstermelidir.

7.3. Kısas ve Örnek Anlatma Yöntemi ile Eleştirmek

Kur'an'ın bir kısım ayetleri ve sureleri eski peygamberler ve kavimlerin geçmişlerini anlatır ve bu yoldan birçok ders alınacak ve örnek teşkil edecek eğitsel noktaları insanların hidayete ermesi için ve doğrular ve yanlışları göstermek için sunar. Kur'an-i Kerim'deki bazı masallar «أَحْسَنُ الْقِصَصِ» (en iyi hikâye) (Yûsuf-3) tabiri ile adlandırılmıştır ve Kur'an'ın kendisi «أَحْسَنُ الْحَدِيثِ» (en iyi söz)⁵² olarak zikredilmiştir. İlaveten buyurulmuştur ki:

وَ كَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَ جَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ/Peygamberlerin haberlerinden kalbini kuvvetlendireceğimiz bilgilerin her birini sana anlatıyoruz. Bunlarda sana hakkın bilgisi ve müminlere için de bir öğüt ve uyarı ulaşır.)⁵³

Masal anlatımı veya geçmişteki tarihi hatırlatmak yöntemi ile eleştirmek, insanların hayatlarının gerçeklerini iyice öğrenmelerini ve geçmişteki kavimlerin kazançları ve kayıplarından ve de tecrübelerinden ibret almalarını ve kendi hayatlarında bu dersleri kullanmalarını sağlar. Nitekim Hz. Ali tarih okumanın önemini vurgularken, oğlu Hz. Hasan'a buyurur ki:

⁵¹ Hüd 11/78; Tabâtabâyi, Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizan-fi-Tefsir'il-Kur'an*. Kum: Defter'l-İntişârât'l-İslâmî, 1417 Hicri Kameri, X, 505.

⁵² Zümer-23.

⁵³ Hüd 11/120.

“Ey oğlum! Gerçi ben geçmişteki insanların ömrüne bir arada sahip değildim, ama onların yaptıklarına baktım, haberleri üzerine düşündüm ve kalıntılarında seyahat ettim, sanki onlardan biri oldum, hatta belki ben onların tarih tecrübesinden öğrendiklerim için sanki onların ilki ve sonuncusu ile ömrümü geçirmişim.”⁵⁴

7.4. Cidal-i Ahsen (En Güzel Tartışma) Yolu ile Eleştirmek

... وَ جَادِثُهُمْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ .../... Onlarla en güzel yöntem ile tartış ...) ⁵⁵

Bu ayette tartışmada Cidal-i Ahsen yöntemine emredilir. Seyyid Kutub bu konu ile ilgili şöyle der: “Kur’an’daki tartışma tarzı, her zaman insaf ve adalet yönüne eğilimlidir ve düşünceleri giderek hakka yönlendirir ve muhaliflerin tüm şüphelerini eleştirir. Kur’an vicdanı uğraştırır ve görsel yöntemleri kullanır ve seçtiği yöntem ile hedefe ulaşır ve iki dini ve sanatsal hedef arasında en üstün ve en yakın yöntem ile birlik oluşturur.”⁵⁶

SONUÇ

Eleştiri, doğal ve beşeri bir meseledir ve insanın özgürlüğe olan eğiliminden kaynaklanmaktadır. Tüm asırlarda, düşünürler eleştiri yapmıştır ve bu mesele bilimin gelişimine sebep olmuştur. İnsanın maneviyatı ve marifetinin gelişimi, düşüncesinin, söyleminin ve davranışının eleştirilmesine bağlıdır.

İslamiyet’te amel ve düşüncenin eleştirilmesi konusunun kaynağını Kur’an-i Kerim’de aramak gerekir. Müslümanlarda bulunan eleştirel tavrın eğitilmesindeki en iyi rehberliği, cümlesinden olan bu ayetler ortaya koymuştur:

ادْفَعْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ /Kötülüğü en iyi ile sav. Onların vasıflandırmalarını Biz daha iyi biliriz.⁵⁷ وَ جَادِثُهُمْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ /onlarla en güzel şekilde tartış.⁵⁸

إِنْ جَاءَكُمْ فَاَسِقٌ بِنِيَا فْتَبَيَّنُوا /Ey inananlar! Eğer yoldan çıkmışın biri size bir haber getirirse, onun iç yüzünü araştırın.⁵⁹

وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ /Bilmediğin şeyin ardına düşme⁶⁰; doğrusu kulak, göz ve kalp, bunların hepsi o şeyden sorumlu olur.

⁵⁴ Nehc’ul-Belâga, 31. Mektup.

⁵⁵ en-Nahl 16/125.

⁵⁶ Kutub, Seyyid Muhammed. *et’Tesvir’ul-Feta-fi’l-Kur’an*. Beyrut: Dâr’uş-Şurûk, 1415 Hicri Kameri, s.190.

⁵⁷ Mu’minun, 23/96.

⁵⁸ Nahl,16/125.

⁵⁹ Hucurat, 49/6.

⁶⁰ İsra, 17/36.

Tabii ve İlmi konulardaki eleştiri, elbette sosyal meselelerdeki eleştiriler ile farklıdır. Tabii ve ilmi konulardaki eleştiri, âlimlerin kullandığı yöntemler ve aletler ile ilgilidir ve çok kısa bir zamanda aralarında anlaşabilirler. Ama sosyal meselelerdeki eleştiri, düşünsel ve felsefi görüşlerdeki ihtilaflar nedeni ile ihtilaf ile sonuçlanabilir. Dolayısı ile sosyal konulardaki eleştirilerde, sosyal gerginliklere uğramamak için, ahlaki usulü riayet etmemiz gerekir.

KAYNAKLAR

- Abrams, M. H. Ferheng'l-Tösiff'l-İstilahât'l-Edebî. Farsça'ya çeviren: Hamid Sebzîyân. Tahran: Neşr'l-Râhnîma, 1384 Hicri Şemsi (2005).
- Âmudî, Abd'ul-Vâhid. Gurer'ul-Hikem-ve-Durer'ul-Kelim. Kum: Dâr'ul-Kitâb'il-İslâmî, 1429 Hicri Kamerî.
- Fâzîlî, Ni'metullah. Kâlbudşîkâfi-ve-Âsibşînâsî'yi-Naggâdî-der-İctimâ'at. Ayın sosyal bilimler kitabı. 94. ve 95. sayı. Tahran: 1383 Hicri Şemsi (2004).
- Fenâyi Eşkiveri, Muhammed. Ma'rifetşînâsî'yi-Dinî. Tahran: İntişârât'l-Berg, 1374 Hicri Şemsi (1995).
- Fidâyî, Gulam-Rızâ. Cestârâhî-der-Hastîşînâsî-ve-Ma'rifetşînâsî. Tahran: İntişârât'l-EmirKebir, 1395 Hicri Şemsi (2016).
- Fukuyama, Francis. Nagd-der-Ferâyend'l-Berrisi. Farsça'ya çeviren: İlham Dadrâs. Tahran: İntişârât'l-Endîşe, 1368 Hicri Şemsi (1989).
- Gilson, Ethan. Nagd'l-Tefekkür'l-Felsefî'yi-Garb. Tahran: Tahran Üniversitesi yayınları, 1375 (1996).
- Handân, Ali Asgar. Mugâlitat. Kum: Büstân'l-Kitab, 1392 Hicri Şemsi (2013).
- Harrânî, İbn-i Şûbe. Tuhaful-Ukul. Tashih: Ali-Ekbar Gaffârî. Kum: 1370 Hicri Şemsi (1991).
- Hasanî, Hasan. Du-Filsûf'l-İslâmî: Hâce Nasîr'ud Din'î Tûsî ve Fahr-i Razi, Berrisi-ve-Dâveri-der-Mesâil'l-İhtilâfî-Miyan'î... Tahran: Tahran Üniversitesi yayınları, 1373 Hicri Şemsi (1994).
- Hasanî, Haşim-Ma'ruf. Şî'a-der-Beraber'l-Mü'tezile-ve-Eşâ'ire. Farsça'ya çeviren: Seyyid Muhammed Sâdik Ârif. Meşhed: Bünyâd'l-Pejûhişhâ'yi-İslâmî, 1379 Hicri Şemsi (2000).
- Hürremşâhî, Baha'uddin. Âyin'l-Nagd'l-Kitab makalesi (Kitâb'l-Nagd-ve-Nagd'l-Kitab). Tahran: Mü'essese'yi-Hâne'yi-Kitab, 1386 Hicri Şemsi (2007).
- İbn-i Manzur, Muhammed bin Mukrim. Lisan'ul-Arab. Beyrut: Dar'ul-Ma'ârif, 1407 Hicri Kamerî.
- İbn-i Sinâ. Şerh'ul-İşârât'l-ve't-Tenbihât. Kum: Neşr'ul-Belâga, 1375 Hicri Şemsi (1996).
- İbrâhîmî Dinânî, Gulam-Hüseyn. Mantık-ve-Ma'rifet-der-Nazar'l-Gazâlî. Tahran: İntişârât'l-EmirKebir, 1375 Hicri Şemsi (1996).
- İslâmî, Seyyid Hasan. Ahlâk'l-Nakd. Kum: Defter'l-Neşr'l-Ma'ârif, 1383 Hicri Şemsi (2004).
- Kutub, Seyyid Muhammed. Et'Tesvir'ul-Feta-fi'l-Kur'an. Beyrut: Dâr'uş-Şurûk, 1415 Hicri Kamerî.
- Markland, Mouri. Pezîruften'l-İntikad-ve-Behregîri-ez-An makalesi. Farsça'ya çeviren: Ali Muhammed Hakşinas. Tahran: Neşr'l-Dâniş, 3. yıl, 6. sayı, 1362 Hicri Şemsi (1983).
- Meclisî, Muhammed Bâkır. Bihar'ul-Envar. Beyrut: Dâr'u-lhyâ'it-Turath'il-Arabî, 1403 Hicri Kamerî.
- Mills, Andrew Browitt, Jeff. Derâmedi-ber-Nazariyye'yi-Ferhengî'yi-Mu'âsir. Farsça'ya çeviren: Cemal Muhammedî. Tahran: Neşr'l-Kuknûs, 1387 Hicri Şemsi (2008).

- Mu'in, Muhammed. Ferheng'l-Fârsî (Farsça Sözlüğü). Tahran: İntişârât'l-EmirKebir, 1382 Hicri Şemsi (2003).
- Muhammedî'yi Reyşehrî, Muhammed. Mizân'ul-Hikme. Kum: Mü'essese'yi-Ferhengî'yi-Dâr'ul-Hadis, 1377 Hicri Şemsi (1998).
- Mutahharî, Murtaza. İslam ve Muktaziyyât'l-Zaman. Kum: İntişârât'l-Sadrâ, 1373 Hicri Şemsi (1994).
- Nûri, Mirza Hüseyin. Mustadrak'ul-Vesa'il. Beyrut: Mü'essese't-u-Âl'ul-Beyt-li-İhyâ'it-Turath, 1408 Hicri Kameri.
- Sarton, George. Nagd'l-Kitâbhâ'yi-İlmî-ve-Tahkiki makalesi. Farsça'ya çeviren: Kâmran Fâni. Tahran: Neşr'l-Daniş, 8. yıl, 5. sayı, 1367 Hicri Şemsi (1988).
- Şehîdi, Seyyid Cafer. Nehc'ul-Belâga Farsça çevirisi. Tahran: İntişârât'l-İlmî-Ferhangî, 1378 Hicri Şemsi (1999).
- Tabâtabâyî, Seyyid Muhammed Hüseyin. El'Mizan-fi-Tefsîr'il-Kur'an. Kum: Defter'l-İntişârât'l-İslâmî, 1417 Hicri Kameri.
- Trumble, William R. Shorter Oxford English Dictionary. Hard Cover, 2007.
- Zaydan, Jurji. Tarih'l-Âdâb'ul-Lugat'ul-Arabiyya. Beyrut: Dâr'u-Mektebet'il-Hayat, 1978.

İSLAM HUKUKUNDA ELEŞTİRİ METODU

Ercan ESER*

ELEŞTİRİ KAVRAMI

Türkçe eleştiri sözcüğü Arapça da “*nakd*”, kelimesi ile ifade edilir. Bu kelime “*münazara*” ve “*cidâl*” kelimeleriyle de yakın anlam ifade etmektedir. Nakd kelimesi Arapça sözlükte bir şeyi incelemek, ona bakmak bir şeyi kabuğundan soymak ortaya çıkarmak¹ iyiyi ve doğruyu, çirkin/kötü ve yanlıştan, kaliteliyi kalitesizden ayırmak,² paranın sahteliğini ortaya çıkarmak³ anlamlarında da kullanılmaktadır. Terim anlamı ise diğerlerinin sözlerine ve fiillerine bakmak ve insanların farklı hayat alanlarında yer alan hususlarla ilgili güzel olanı bozuk ve kusurlu olandan, doğru olanı sahte olandan ayırmaktır.⁴ Buna göre eleştiri (*nakd*) araştırma ve incelemeden sonra belirli ilmi bir konuda doğru ve kusurlu alanları gözleme müşahede etme işlemidir. Araştırmacı bunu yaparken bazı düşünceleri doğrultmak ve düzeltmek maksadıyla ilişkili olduğu ilim alanında yerleşmiş ilmi sabiteler ve asıllara dayanır.⁵

Esasen bu tanımlara bakıldığında eleştirinin hata ve kusur oluşturan insanın ittihada dayalı görüşlerine yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Eleştiri genel olarak eleştirilen konunun araştırılma ve incelenmesi, her yönüyle açıklanıp vuzuha kavuşturulması, mevcut noksan ve kusurlarının ortaya çıkarılmasını hedefler. Ancak bütün bu sayılanların düzeltilmesi açık delil ve hüccetlerle mümkün olur. Yine şu hususun belirtilmesi önemlidir. Eleştirinin maksadı kusur ve ayıpları ortaya çıkarmak değil yanlış anlayışları düzeltme ve tashih etmektir.

Fikhî eleştiri bir mezhebin furû ile ilgili sahîh ve zayıf hükümlerini, asılları ve kuralları üzere birbirinden ayırmaktır.⁶ Diğer bir tanımında da fikhî eleştiri fikh mezheplerinden bir mezhebin fikhî hükümlerini inceleme ve düzeltme/tashih

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Öğretim Üyesi, ercaneser59 gmail.com

1 İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebû'l-Fadl Cemalüddin el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, (Beirut: Dâru Sadr, 1414), 3, 425-426; Firûzabâdi, *M'ucemu Mekâyisi'l-Luğa*, 5, 467

2 Firûzabâdi, Ahmed b. Fâris b. Zekeriya, *M'ucemu Mekâyisi'l-Luğa*, Dâru'l-Fikr, 1399-1979, 5, 467.

3 er-Râzî, Zeynuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebibekir b. Abdilkadir Şemsuddîn, *Muhtârû's-Sihâh fî'l-Luğa*, (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriye, 1420), 317.

4 Harîrî, İsmail İbrahim, “*en-nakdu mef'hûmuhi ve meşruiyetihi*”, *Mecelletü'l-Likâ*, 2009), 17, 1-2. Benzer tanım için bkz. el-Acil, Aîşe, “*en-Nakd ve Hikâyetu'z-Zât*, *Mecelletu'r-Râfid*”, Katar, 2013, sayı:195, 45

5 Ensârî, Ferid, *Ebcediyâtul-Bahs fî Ulûmi's-Şer'iyye*, (Mağrib: Daru'l-Furkân, 1417), 98.

6 El-Maslah, Muhammed, *el-İmâm el-Lahamî ve Cuhûduhu fî Tatvîri'l-itticâhi'n-Nakdî fî'l-Mezhebi'l-Mâlikî*, Dâru'l-Buhûs ve İhyâit-Turâs, el- İmârâti'l-Arabiyye el-Müttehida, 1428, 1, 9.

işlemi şeklinde ifade edilmiştir.⁷ Fikhî eleştiri sadece Fıkhın furû' alanıyla sınırlı değil, fıkhla ilgili te'lif edilen eserler/çalışmalar, fıkıh konularının takdim metodu gibi fıkhın faaliyet alanları ve sonuçlarını da kapsar.

Fikhî eleştiri, bazen bir fıkıh mezhebinin, örneğin rey ekolunun hadis ekoluna karşı yaptığı eleştiri ya da tersi olarak yapılan eleştiri veya bu ekollerin temel prensiplerinden yahut görüşlerinden birinin eleştirisi gibi genel sistemi veya belirli bir fikhî yönelimi hedefler.⁸

İlmi araştırma yapanlar ilimlerdeki eleştiriye iki kısma ayırmışlardır. Birincisi bilginin dayandığı dıştan kaynaklanan eleştiri ki tarihi vesikalar ile bunlarda yer alan ifadelerin onlara ait olup olmadığının sıhhatini araştırmak için yapılır. Bu eleştiri türü hadisçiler tarafından geliştirilmiş İslâm literatüründe isnad tenkidi diye de adlandırılmıştır. İkincisi ise bilginin içeriğine (batın) yönelik olandır. Bu da nasların tahlili birbirleri ile çelişmesi gibi hususları ihtiva eder. Buna da metin tenkidi denmiştir.

FUKAHÂNIN BİRBİRLERİNE OLAN SAYGISI

Fukahâna doğru hükme ulaşmak için başvurdukları kaynakları iyi bir incelemeye tâbi tutmuş kendilerince en doğru görüşe uymaya gayret etmişleridir. Ancak karşı görüşü benimseyen fakihlere de mütevazılığı, saygı ve hürmeti hep korumuşlardır. Bu anlamda Ebû Hanîfe'nin ilmi derecesine hürmet gösteren İmam Şâfiî İmam Ebû Hanîfe'nin kabrini ziyaret ettiğinde sabah namazını orada kılacağı zaman kunutu terk etmiş ve şöyle demiştir: İmam Azam bu görüşte olmadığı halde onun karşısında kunutu nasıl okuyabilirim? İmam Şâfiî bununla müctehid imamlara karşı saygı (edep) yolunu benimsemiştir. İmam Şâfiî'nin İmam Ebû Hanîfe'nin ictihadına muvafakat edip ona saygı göstermesi hiçbir zaman onun ilmi derecesinde bir eksiklik/noksanlık meydana getirmemiştir.⁹ İmam Şâfiî bizim sadece kunutu terk etmemizi bidat olarak kabul edenler isabetli görüş sahip değildir. Bu bizim edebimizden dolaydır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) edebi emretmiştir. Kişinin kardeşine karşı edepli olması Hz. Peygamber'in (s.a.v) karşısında edepli olmak ve onun şer'atına tabi olmak gibidir¹⁰ diyerek görüş farklılığı olmasına rağmen diğer fukahâyâ karşı saygı ve hürmetini izhar etmiştir.

Fukahânın birbirlerine olan saygı ve hürmetleri öyle fazla olmuştur ki diğer müctehidler kendinden üstün kabul etme tevazuunu gösterebilmişlerdir. Örneğin İmâm Mâlik, İmâm Azam Ebû Hanîfe'nin ilmi hakkında soranlara şöyle demiştir: Öyle bir kişi hakkında soruyorsunuz ki bu duvarın yarısının altın diğer yarısının da

⁷ Râbih, Sarmûm, *Menhecû'n-Nakd fi'l-Fıkhî'l-İslâmî el-Mezhebu'l-Mâlikî Enmüzeccen*, el-Cumhuriyetu'l-Cezâiriye ed-Dimokratiye eş-Şu'biye, 2014-2015, 100.

⁸ Râbih, Sarmûm, *Menhecû'n-Nakd*, 102.

⁹ Ş'arâni, Ebû'l-Mevâhib Abilvehhâb b. Ahmed b. Ali b. Ahmed, *el-Mizânu'l-Kubrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiye, 2013/1434), 1, 74.

¹⁰ Ş'arâni, *el-Mizânu'l-Kubrâ*, 1, 75.

gümüş olduğunu söylediğinde bunu ispat edebilir. İmam Şafîî de İmam Azamla ilgili olarak bütün insanlar fıkhıta İmamı Azam'ın ehliindedir ('iyâl) demiştir. Yine İmam el-Leys İmâm Mâlik'e bir mesele ile ilgili olarak Mısır'dan mektup yazdığıında İmâm Mâlik de cevaben Allah'a hamd ve Peygamberine salattan sonra şöyle der: *Ey kardeşim sen doğru yolu gösteren imamsın (imâmun hudâ) bu meseledeki Allah'ın hükmü senin bildiğin şeydir.*¹¹

FIKHÎ ELEŞTİRİNİN ÖNEMİ

İlimler arasında doğru bir hükme ulaşmak için eleştiri metoduna en fazla ihtiyaç duyan ilmin Fıkıh ilmi olduğu kabul edilir. Zira delil getirme akli gayret/çaba yoluyla olur. Bu da delilin sağlamlığına ve ince anlayış yeteneğine ihtiyaç duyar. Çünkü elde edilen bir hükmün doğruluğu ancak doğru bir eleştiri metodu ile gerçekleşir. Bu metod fıkıh araştırmacısına şer'î bir hükmü elde etmek için akli kıyas ile nakli delilleri incelemek amacıyla uyulacak ölçü ve kuralların bilgisini sağlar.¹² Örneğin imamların kaynaklardan nasıl hüküm elde ettiklerini ortaya çıkarır. Bu hususta hassas bakış açısını, araştırma ve inceleme metodunu belirtir. Müctehidlerin nasıl tartışma yaptıklarını, delilleri kabul ve red etmelerini, sağlam olanlarını zayıf olandan ayıklamalarını, müctehidin bir mesele ile ilgili hükme esas kabul ettiği delilin kaynağı ile bu delillere yaklaşım metoduna beyan eder. Diğer taraftan fukahânın ihtilaf nedenlerine, ihtilafın nasıl ortaya çıktığına vukufiyet kazandırır. Şöyle ki; araştırmacı fikhî zenginlik içerisinde hükümlerin dayandığı kaynaklara ulaşma imkânına kavuşur ve farklı mezheplerin görüşlerine saygı gösterir. Eleştiri metodu görüşler içerisinde doğru olanı ayırt edebilir, bu sayede müctehid anlayış ve bakış açısında doğru bir yöntem takip eder, istisnai meselelerden, nadir görüşlerden kaçınır, hüküm vermede hassasiyet kazanır, kendini kontrol eder ve acele davranmaz.

Fikhî eleştiri mezhebin görüşünü ihya eder, delillerini kuvvetlendirir, müctehidin ufkunu genişletir, tarafsızlık ve insaf ölçüsünde karşılıklı tartışma metodunu ve mezhebe katkısını sağlar, suçlama ve sapmadan uzak tutar, araştırmacıya fikhî arıtma, zayıf ve şaz görüşlerden ayıklama melesini kazandırır ve onu geliştirir, deliller arasında karşılaştırma ve tercih gücü verir, tartışma ve münazara deneyimini sağlar. Yine özgürlük gücü, özgün ilmi yöntemi, *ictihad* ve *istinbât* kabiliyetini geliştirir. Esasen fikhî eleştiri metodu düşünce ve hükümde bağımsızlık başkalarının görüş ve teorilerini araştırma/inceleme işleminden ibaret olup, özgür bilimsel fıkıh aklını geliştirir, ictihadi düşünce temelini oluşturur. Şâri'in maksadını gözetip, şeriatin gerçeklerini açığa çıkardığından dolayı müctehide ilmi şahsiyet kazandırır. Diğer taraftan, müctehidi fıkıh düşüncesinin kısırlaşmasına yol açan taklid ruhundan kurtarır.¹³ Fikhî eleştiri mezhep taassubuyla mücadele etme ve başkalarına karşı müsamaha ruhunu yayar.

¹¹ Ş'arâni, *el-Mizânu'l-Kubrâ*, 1, 75.

¹² Râbih, Sarmûm, *Menhecü'n-Nakd*, 103.

¹³ Râbih, Sarmûm, *Menhecü'n-Nakd*, 104-105

BATI DÜŞÜNCESİNDEKİ ELEŞTİRİYİ İSLAM FIKHINA UYARLAMAK

İslâm fıkhdında yenilenmek (reform) ve fikhın donukluk ve kısırlık olarak tanımladığı merhaleyi terk etmek, hayatta karşılaşılan sorunları çözmek için bir uyanış/reforma ve yeniden diriliş ve fikhî eleştirinin harekete geçirilmesine ihtiyaç olduğunu yüksek sesle dillendirilenlerin batı düşünce tarzından etkilendikleri, bilgiyi eleştirme hususunda batı düşünce tecrübesinden ilham aldıkları ve bu tecrübeyi İslam düşüncesine nakletme çabası içerisinde oldukları görülür.¹⁴ Bu bakımdan çağdaş ilim adamlarından Doktor Ebû Şuhbe bu hususa şöyle işaret etmektedir: “Çok üzücü bir durumdur ki İslâm’ın dışında bir kültürle öğrenim görmüş özellikle mesleğini Avrupa’da icra eden ve onların eğitimi ile yetişen bazı kimseler onları ilim ve bilginin zirvesinde görüyor ve bu konuda müsteşriklerin düşüncelerine tabi oluyor onların görüşlerini savunuyorlar.”¹⁵ Örneğin bu akımın taraftarlarından biri olan el-Câbirî şöyle demektedir: Kültürümüzdeki bu aklı eleştiri deneyimi/uygulaması asrımıza kazandırdığı metodolojik veriler bugünkü kültürümüzde yeni eleştiri ve makul rasyonellik ruhunu aşılama imkânını bize vermektedir. Bu da her reform/ihya için zaruri olan hususlardır.”¹⁶

Ancak bu tür tecrübenin mevcut İslam düşüncesine aktarılma teşebbüsü, batı düşüncesindeki eleştiri kavramının İslâm düşüncesine nüfuz etmesi ya da fikhî eleştiride batının metodolojik araçlarının kullanılması uygun olmayan yerde uygulama yapma çabalarıdır. Zira İslâm fikhının kendine has hususiyetleri ve özellikleri bulunmaktadır. İslâm’a yönelen her eleştiri ve yenilenme çabaları kendi içinden olmalıdır. Kendi üslup ve mekanizmaları kullanılmalıdır. Bu konuda çağdaş âlimlerden Karadavî de şöyle demektedir: Dinin tecdidi kendi yapısı içinde, ehli âlimler tarafından şerî yöntemler kullanılarak yapılabilir. Yoksa karşı tarafa saldırı, onların taraftarlarına ihanet etme veya İslâm’a yabancı unsurları zorla İslâm’a sokmak suretiyle yapılamaz.¹⁷

FIKHÎ ELEŞTİRİNİN ÖZELLİKLERİ

Fikhî eleştiri ister rivayetler ister sözlü ifadeler bakımından olsun ya da bunlardan tahrir yapma şeklinde olsun bir mezhebin furû meselelerini tashih etmek araştırmak mezhebin kuralları, kaideleri ve delillerinden ibaret olan bu rivayet ve görüşlerinden (*kavl*) sahîh ve kuvvetli olanı zayıf ve mercûh olanından ayırmaktır.

Fikhî eleştirinin bir özelliği de başka mezheplerden muhalif olanların görüşlerinin incelenmesi ve araştırılması, onların kabul veya reddedilmesi, tartışılmasıdır. Fikhî eleştiri işlemi aynı zamanda hüküm elde etme (*istinbât*) ve delil gösterme

¹⁴ Râbih, Sarmûm, *Menhecû'n-Nakd*, 131.

¹⁵ Ebû Şuhbe, Muhammed, *el-İsrâiliyat ve'l-Mevdûât fî Kutubi't-Tefsir*, (Mısır: Mektebetu Vehbe, 1407), 6.

¹⁶ El-Câbirî, Muhammed Abid, *Nakdu'l-Akli'l-Arabî*, (Lübnan: Merkezu Dirasatu'l-Vahdeti'l-Arabiye, 1991), 68, 9.

¹⁷ el-Karadâvî, <http://www.qaradawi.net/fatawaahkam/30/1328.html>.

(*istidlâl*) işleminden ibaret olan fikhî icthad sistemi kapsamında da değerlendirilmektedir. Bazı fakihler (*el-Mâzerî, el-Lahmî, İbn Rüşd ve Kâdî 'İyâz*) hükümün bina edildiği eleştiri metodunu kullanarak hüküm elde edilirken yeni bir metod izlemişlerdir. Bu fakihler fıkıhta tashih etme, gözden geçirme şeklinde adlandırdıkları metodda, farklı görüşleri (*kavl*) makbul olan ve olmayan, nakilde senedi zayıf olan, usûlde zayıf görüş olarak kabul edilen, usûl içinde terkedilmiş görüş ve hüküm diye tasnife tabi tutarlar.¹⁸

Fikhî eleştiri işleminin yukarıdaki izahlarından icthad ile yakın ilişkisinin olduğu görülmektedir. Usûl âlimleri icthad lafzını kullanırken bağlamına göre birtakım anlamlar yüklemişlerdir. Mutlak icthad kavramı ile şeriatın furû ile ilgili icthadı kast etmişlerdir. Yani şerî delillerden fer'î hükümler istinbât etmek anlamı vermişlerdir. Mezhepte icthad kavramıyla fur'ûda icthad anlamını kast etmişlerdir. Burada hüküm istinbât etmek değil imamın kullandığı ifadelere (*lafız*) göre farklılıkları ortaya çıkarmak (*tahrîc'ül-vucûh*) bir diğer anlamı ile fetvada icthad yani imamın görüşünü diğerlerine karşı tercih etmek işlemidir. İslâm âlimleri icthada, müctehidin imamının sözüne itimad ederek iki görüşten birini fetva olarak tercih etmesi şeklinde anlam da yüklemişlerdir. İşte bu işlem bir tür bakış açısı, eleştiri ve incelemeyi ibarettir. Bu işlemle fakihlerin çoğu müctehid mertebesine ulaşmış olur, öncekilerin görüşlerine müracaat ederek veya onların prensiplerine göre meseleleri ele alıp çözüme kavuşturma becerisi gösterirler.

Fakihler *usûl* ve *furû*'a hâkim olmak ile münakaşa ve eleştiri yeteneğine sahip olmayı icthad mertebesine ulaşmanın özelliklerinden saymışlardır. İşte bu meziyetlere sahip olan fakih gerçek fakih ve doğru imam sayılmıştır.¹⁹

Bu bakımdan fikhî eleştiri yapanlar mezheplerin sorgulayıcısı ve müctehidleri olarak kabul edilir. Bunlar her ne kadar meselelerde müctehid mertebesinde olmayıp tercih ve seçme konusunda alt derecede olsalar da Mâzerî, İbn Rüşd ve İbn Beşîr vb. hilaf âlimleri tarafından mezhepte müctehid olarak kabul edilmişler ve tercih konusunda zirveye ulaşmışlardır.²⁰

FIKHÎ ELEŞTİRİ YAPAN KİMSEDE ARANAN NİTELİKLER

Fikhî eleştiri yukarıda tanımlarından da anlaşıldığı gibi icthad işlemiyle benzerlik arz ettiğinden dolayı icthad yapacak müctehidde aranan şartlar fikhî eleştiri yapan müctehidde de aranmıştır. Zira hiçbir fikhî bilgisi olmadan cahil, cüretkâr ve dini hassasiyeti az olan avamdan kimselerin şerî konularda hüküm vermeye kalkışması caiz değildir. Fıkıh usûlü âlimleri müctehidde aranan şartları belirlemede farklı görüşler benimsemelerine karşın Arap dilinin üsluplarını anlama, şer'iatın maksat ve kaynaklarını bilme şeklindeki şartları ortak olarak kabul ettikleri görülmektedir. Yine içtihadında daha sağlam olanına yönelmek Allah'ın şer'iatına muva-

¹⁸ Râbah, *Menhecu'n-Nakdî*, 136-137

¹⁹ Râbah, *Menhecu'n-Nakdî*, 138-139

²⁰ el-Halîfî, Abdülazîz Sâlih, *el-İhtilâf fi'l-Mezhebi'l-Malîki*, (by.:Birinci baskı, 1414), 200

fık olmayı talep etmek ve onu kendi arzularından önceye almak için müçtehidin akli ve bedeni açıdan sağlamlığı gibi şartlar da aranmıştır.²¹ Nitekim imam Gazzalî de bu hususa şöyle işaret etmiştir: “Müçtehid’de iki şart aranır; birincisi dini anlayabilecek akli yeteneğe sahip olması, şüphe uyandıran hususlarda meseleye tekrar bakması, dinin öncelenmesini gerekli gördüğü hususları öncelemesi sonraya bırakmasını gerekli gördüğü hususları da tehir etmesidir. İkinci özellik ise adil olması ve adaletine zarar verebilecek günahlardan kaçınmasıdır. Bu şart müçtehidin fetvasına güvenmek içindir, zira adil olmayan kimsenin fetvası kabul edilmez. Bu fetva kişinin kendisi için olursa bir sorun oluşturmaz. Yani adalet fetvanın kabulü için şarttır, içtihadın sıhhati için şart değildir.”²²

Fıkıh usûlcüleri genel olarak müçtehidde aranan ilmi nitelikleri şöyle sırlamışlardır:

Kitabı bilmesi, müçtehid Kur’ânı Kerim’deki nüzul sebepleri, *nâsih, mensûh ah-kâm* ayetleri ve bunların delaletlerini bilmesi gerekir. Dinin ikinci kaynağı olan sünnet bilgisi de Kur’ân bilgisi gibi olmalıdır. Sahihini zayıftan ayıracak bilgiye sahip olmalıdır. Diğer bir şart ise Arap dilinin kurallarını, lafızların *umûm, husûs, mücmel, müşterek zâhir* gibi anlamlarını bilmelidir. Müçtehid usûlü fıkıh bilgisine sahip olmalıdır. Genel fıkıh kurallarını, icmâli delilleri, icma ve şartlarını, kıyas ve kıyasın sahîh olan ile fasid olanını, *illetleri, istihsân, istishâb, mesâlih-i mürsele* ve diğer ihtilaf edilen delilleri bilmelidir. Ayrıca şâri’in genel maksatları (*makâsıduş-şeri’a*) kapsamında olan can, mal, nesil, din ve aklın korunması gibi maslahatları gözetmelidir. Yine hangi alanlarda icma yapılacağı bilgisine sahip olmalı ve hakkında icma olmayan hususta fetva vermemelidir.²³ Bütün bu şartlar fikhî eleştiri yapan müçtehitlerin maksatlarına ulaşmaları için önemli niteliklerdir. Dolayısıyla yeterli fıkıh bilgisine sahip olmayan kimseler ictihad yapmaya, fikhî eleştiriye yeltenmemelidir.

Hilâf ilmi ile meşgul olan âlimler ile fikhî münazara yapan âlimlerde müçtehidde bulunması gereken şartlar aranınca fikhî eleştiri yapanlardan da bu şartların aranması öncelikli bir hal almıştır.

İbn Haldun da buna işaret etmiş ve şöyle demiştir: Hilâf ilmi konusunda görüş sahibi olanların hüküm istinbât etme kaidelerini bilmeleri gerekir. Müçtehid de aynı kaideleri bilmeye ihtiyaç duyar. Ancak müçtehid hüküm istinbât etmek için bunlara ihtiyaç duyarken hilâf ilmi sahipleri istinbât edilen bu hükümlerin muhalifler tarafından delillerle yok edilmesini önlerler.²⁴

²¹ Râbah, *Menhecu’n-Nakdi*, 140.

²² Gazzalî, Ebû Hamid, *el-Mustasfâ*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiye, 1993), 342.

²³ Râbah, *Menhecu’n-Nakdi*, 141; Hudari Bek, Muhammed, *Usûl’l-Fıkh*, (Beyrut:Dâru’l-Fıkr, 1988), 368-369; Şâbân, Zekiyuddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), (Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 564-569.

²⁴ İbn Haldûn, Velîyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, (thk. Abdullah Derviş) (Dimeşk: Mektebetü’l-Hidâye, 1425/2004), 2, 203.

Fikhî eleştiricisinin durumu dikkate alındığında mezhebin içinde veya dışında sağlam ve zayıf görüşleri ayırt etmek ve mezhepler hakkında bilgi sahibi olmak için yukarıda bahsedilen nitelikleri şahsında deruhte etmesi gerektiği görülmektedir. Fikhî eleştiri yapan kimsenin başvuracağı araçlar ictihad için ihtiyaç duyulan bütün ilimlerdir. Dolayısıyla bu ilimlere sahip olan kişi şer'î hükümleri (*ahkâm*) doğru anlamak için ictihad derecesine ulaşmış kabul edilir.

FIKHÎ ELEŞTİRİ ALANLARI

Fikhî eleştirinin alanına bakıldığında fıkıh materyalinin oluştuğu üç aşamayı görmek mümkündür. Bunlar da hükümlerin istinbât edildiği sonra delillendirildiği ve daha sonra da tedvin edildiği aşamalarıdır. Dolayısıyla fikhî eleştiri hükümlerin istinbât/istihrâc edilme, delillendirilme ve sonra yazılma işlemleridir. Fikhî eleştiri, hükümlerin, yani görüş (kavl) ve fetvaların eleştirisi, delil ve delil getirme yöntemlerinin (istidlâl) eleştirisi, bu konuda tasnif edilen eserlerin ve tedvin yöntemlerinin eleştirisi şeklinde cereyan etmiştir.

Görüşler (kavl), Rivayetler ve Fikhî İctihadlar

Bu fikhî eleştiri kapsamında hükümleri ve fetvaları görmek mümkündür. Bu işlemler ictihadları, istinbât edilen hükümleri ve müctehidlerin verdiği fetvaları oluşturmaktadır. Söz konusu ictihadlar mezhep imamlarının veya fakihlerin ve o mezhebe mensup imamların yahut ictihad mertebesinde olan bütün fukahanın ictihadlarını ve her asırda verilen fetvaları kapsar. Fikhî eleştiri kavramı zihinlerde bu hususları çağrıştırır. Bu tür fikhî eleştiri İslam Fıkıhının ilk teşekkülünden itibaren tebarüz etmiştir. Mezheplerin teşekkülü ve ihtilafların ortaya çıkması bunun sonucu olmuştur. Hatta aynı mezhep içerisinde rivayetlerin ve görüşlerin farklılığı bunun tezahürüdür. İşte bütün bunlar fikhî eleştirinin sonucu ortaya çıkmıştır.²⁵

Mâlikî fıkıhçılarından imam Mâzerî fikhî eleştiriye mezhep imamları arasındaki meydana gelen ihtilaf türü olarak da şu örnekle açıklamaya çalışmaktadır. Namazda unutarak konuşan kimsenin namazının batıl olup olmayacağı hususunu ele alır ve Mâlikî mezhebi fakihlerine göre namazın batıl olmayacağını ancak *İbn Müseyyeb*, *Katade* ve *Nahaî*'ye göre namazın batıl olacağını ifade eder. İmam Ebû Hanife'nin de bunların görüşüne muvafakat ettiğini ancak unutarak selam vermeyi bundan istisna ederek namazın batıl olmayacağını savunur. Diğer taraftan yukarıda zikredilen fukaha bunu istisna kılmamıştır. Mâzerî bu ihtilâfın nedenini hadislerin zahir anlamlarına bağlar. Zülyedeyn hadisi olarak meşhur olan/bilinen bu hadisin namazın batıl olmadığı ile ilgili olduğunu söyler. Çünkü namazın sahih olması (*ıslah*) ve namazda Hz. Peygamber'e (s.a.v) cevap vermenin şer'an vucubiyetinden dolayı Zülyedeyn'in konuşması mükreh hükmünde sayılmıştır. Ayrıca namazda iken konuşmadan dolayı namazın iade edileceğine dair bir rivayet gelmemiştir. Kusma ve burun kanaması hakkındaki rivayet edilen hadiste konuşmadığı müddetçe namazına bir zarar vermez hükmü yer almaktadır. Burada ko-

²⁵ Râbah, Menhucu'n-Nakdi, 164

nuşma (*kelâm*) türünde unutarak ve kasıtlı şekilde bir ayırım yapılmamıştır. Bazı hadislerde namazda konuşmanın namazı bozacağı ancak abdesti bozmayacağı ifade edilmektedir. Burada fakihler arasındaki ihtilafa sebep olan Zülyedeyn hadisinin “*namazda konuştuğunda namazı iade et abdesti iade etme*”²⁶ zahirinin genel (*umûm*) anlamı ile burun kanaması (*ruâf*) hadisinin “*konusmadığın müddetçe namazı iade etme*”²⁷ genel (*umûm*) anlamı arasındaki çelişki (*teâruz*) dir.

Burada ihtilaf nedeni Mâlikî fakihî Mâzerî’ye göre zannî bir meseledir. Bu ihtilâf muhtemel olan ve hadislerin zahirinde ifade edilen iki re’ye dayanmakta olup sonraki Mâlikîlerin Hanefilere olan itirazını belirtmektedir. Mâlikîler muhalifin namazda kasten konuşmanın namazı bozacağı şeklindeki ifadesini tevîl etmişlerdir. Daha sonra Mâlikî fakihler namazda konuşmanın namazı bozmayacağına dair Hanefilerin görüşünü delil olarak almışlardır. Hanefiler Zülyedeyn hadisini tevîl etmiş, namazda konuşma o zaman mübah sayılmakta idi demişlerdir. Ancak Mâlikî fakihler sonradan Hanefilerden ayrılmış bu hadisin ravisi Ebû Hureyre’nin (r.a) Medine’de Müslüman olduğunu, namazda konuşmanın hürmetinin ise Mekke’de meydana geldiğini²⁸ ileri sürmüşlerdir.

Mâzerî her iki mezhebin fakihlerinin delillerini ve illetlerini inceleyerek namazda sehven konuşmanın namazı iptal etmeyeceğini savunan bazı fakihlerin şu gerekçeyi ileri sürdüğünü belirtmiştir: “Şüphesiz şeriatın kaynakları emr olunan ve nehy olunan şeklinde iki kısma ayrılır. Emr olunanlar yapılmadığı zaman mükellefin üzerinde yerine getirilmesi gereken bir borç olarak kalır. Kendisine yasaklananlar işlendiğinde ise Allah’ın yasağı ihlal edilir, kutsal değerlere saygısızlık yapılmış ve yasaklara karşı cesaret gösterilmiş olur. Bu da ancak o fiili kasıtlı olarak işlemekle gerçekleşir. Namazda sehven konuşan kimse ise ne Allah’ın bir haramını ihlal etmiş ne de Şeriatın yasaklarına karşı cesaret göstermiştir. Dolayısıyla namazda sehven konuşmakla namazın batıl olması söz konusu değildir. Çünkü namazda kıraat yapan kişi kıraati esnasında Kur’ân’ın harflerinden birini değişikliği uğratar veya değiştirerek namazda konuşan birisi gibi olursa namazının batıl olduğu söylenemez.”²⁹ Mâzerî daha sonra Hanefilerin görüşünü illet açısından destekleyerek şöyle demiştir: Hanefî mezhebine muhalif olanlar namazı bozma konusunda hades halinin sehven veya kasden olmasını aynı derecede (*müsavi*) görmekteler, sehven veya kasden konuşmanın namazı bozmak konusunda da farksız olması gerektiğini söylemişlerdir.³⁰ Mâzerî yorumuna devamla şöyle demektedir: Namazda konuşmak bundan ayrıdır. Çünkü normal konuşma (*hades*) namazda konuşmanın aksine mubahtır, haram değildir. Namazda konuşma abdesti bozar, dolayısıyla nasıl mey-

²⁶ Ebû Şeybe, Ebübekir b. Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm b. Osman b. Havâsetî el-Abbâsî, *el-Musannaf fîl-Ehâdis ve'l-Âsâr*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2, 200.

²⁷ İbn Mâce, *Sünen*, Namaz, hadis no: 1211.

²⁸ Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temimî, *Şerhu't-Telkîn* (by.:Dâru'l-Ğarb'l-İslâmî, 2008), 1, 656- 657.

²⁹ Mâzerî, *Şerhu'Telkîn*, 1, 657.

³⁰ Mâzerî, *Şerhu'Telkîn*, 1, 657.

dana gelirse gelsin konuşma (*hades*) namazı bozar. Mâzerî, buradaki tartışmanın/ihtilafın iki hadisin zahirinin birbiriyle çelişkisinden (*teâruz*) kaynaklandığını ifade etmektedir. Yani iki delil *sübût* ve *delâlet* bakımından zan ifade etmektedir. Bu hadislerin birinin arzu edilen *te'vil* e örnek olduğunu veya iki illetten birinin sahih olduğunu söylemek mümkün değildir.³¹

İmam Mâ'zeri *tenâkuz*, *tezâd*, *ızdırâb* hususunda verdiği örneklerde fikhî eleştiri görüşlerin farklılığı ile açıklamaya çalışmıştır. Onun bu konudaki verdiği örneklerden bazıları şöyledir:

Cünüplük halinde cinsel organın yıkanması gerekir, organın yıkanması cünüplükten dolayıdır. Bu da necasetin izale edilmesi ve yıkanmasından sonradır. Mâlikî bazı fakihlere göre taharet esasında cinsel organına dokunmaktan emin olmak için cünüplükten temizlenmek niyetiyle organın yıkanması gerekir, ancak böylece küçük taharetin bozulmasından emin olunur. Organı yıkama niyeti yıkanmadan önce yapılırsa küçük taharetin (abdest) bozulmasından emin olunur. Şayet kişi cünüplük ve necaseti birlikte izale etme niyeti ile yıkanırsa bu yeterli olur. Şayet yıkanan kişi necasetten dolayı yıkanmanın farz olmadığına inanırsa iki görüşten birinin zahirine göre bundan kuşku duyulmuş, cünüplükten yıkanma hususunda bu iki görüş cem edilmiş, yani farz ile nafil birleştirilmiş ve ikisine birlikte niyet edilmiş olduğundan caiz değildir.³²

Bu tür eleştiri örneklerinden biri de şöyledir: Belirli bir ibadeti yapmak üzere abdest almaya niyet eden kişi abdestin şart koşulduğu bütün ibadetleri yapabilir. Yani bu niyeti yeterli olup abdestsizliğin yasak kılındığı bütün fiiller kendisine mübah kılınır. İmam Mâzerî diyor ki böyle demediğimiz takdirde bir çelişkiye yol açılmış olur. Çünkü farz namazların caiz olması için abdest alan kişinin *hades* hükmünün kalkmasından sonra ancak o namazları kılması caizdir. Şayet bu abdestle farz namazların dışında namaz kılınması caiz olmaz dersek onun *hades* halinin hala devam ettiğini ifade etmiş oluruz, hâlbuki *hades* halinin kalktığını daha önce söylemiştik. Dolayısıyla bu durum birbirini nakzeden iki halin bir arada toplanması şeklinde olur ki o da muhaldir.³³

Yine Mâzerî imam Ebû Hanîfe'nin küçüklerin malvarlığından zekât verilmesi hususundaki görüşünü akli delille eleştirerek şöyle demektedir: İmâm Ebû Hanîfe küçüğün toprak ürünlerinden zekât verilmesini caiz görmekte diğer mal varlığı için zekâtı caiz görmeyerek bu durumun tezad teşkil ettiğini savunur ve bu konuda şu ayeti delil olarak gösterir. "Onların mallarından sadak al; bununla onları (günahlar-

³¹ Aşşâk, Abdulhamid, *Menhecû'l-Hilaf ve'n-Nakdu'l-Fikhiye İnde İmâmu'l-Mâzerî*, (Dubâyi:Dâru'l-Buhûs Li'd-Dirâsâti'l-İslâmiye ve İhyâi't-Turas, 2005), I, 591.

³² Mâzerî, *Şerhu'Telkîn*, 1, 213.

³³ Mâzerî, *Şerhu'Telkîn*, 1, 130.

dan) temizlersin..."³⁴ Çocuk günahkâr değildir ki, temizlenmeye ihtiyaç duysun der.³⁵

Yine Mâzerî illetin bulunması halinde hükümün de mevcut olmasının gerektiğini iddia ederek buna aykırı görüş benimseyenleri eleştirir. Şöyle ki kesilen bir hayvanın tümünün yenilmesi hayvanın ve artığının da helal olmasını neden gerektirsin şeklinde sorduğu soruya cevap olarak şöyle demektedir. "Canlı olmak (hayat) ittifakla temiz olmanın illetidir. Buna göre koyun sığır gibi hayvanlar canlı olduklarından temizdirler. Öldükleri zaman necis olurlar. Bu da gösteriyor ki canlılık temizliğin (taharet) illetidir. İletinin bulunması temizlik hükmünün bulunmasını gerektirmektedir. O da hayvanın tümünün temiz olmasıdır, hayvan temiz olunca artığı da temiz olur."³⁶ Mâzerî, şayet canlılık temiz olmanın illeti ise hayvan boğazlandığında canlılığını kaybettiğinden necis olması gerekir. Zira illet yok olunca hüküm de yok olur ki akli illetler açısından bu doğrudur. Ancak şer'î illetlerde o illetin yerine başka bir illet kaim olur ve hüküm ona bağlanır.³⁷

Mâlîkî mezhebine göre imamın mushafın yüzüne bakarak kıraat etmesi farzlarda mekruh nafilelerde ise mekruh değildir. İmametinin başlangıcında mushafın yüzünden okumaya başlarsa hüküm böyledir. Şayet imam mushaftan bir harf talep eder (bir harfe bakarsa) ya da namaz esnasında bunu yaparsa farz ve nafîle namazlar için de olsa yasaklanmıştır. İmam Ebû Hanîfe (r.a) şayet kişi mushafın yüzünden okumaya yönelirse ameli kesir olacağından namazı fasid/batıl olur demiştir. İmam Ebû Hanîfe'nin (r.a) bazı ashabı Kur'ân'a bakmanın ibadet olduğunu namazı fasid kılmayacağını ancak ehl-i kitabın fiili olduğundan mekruh olacağını söylemişlerdir. Çünkü mushafa bakmak namazın fiillerinden olmayıp mekruhtur, ancak ameli kalîl hükmünde olduğundan namazı ifsad etmez.³⁸ Hz. Aişe'nin (r.a) kölesi Zükrân (r.a) Ramazan ayında ona imamlık yapmış ve namazda mushafın yüzünden okumuştur³⁹

Mâzerî, taabbudî meselelerde akli delillere (kıyas) başvurulmasını uygun görmeyerek, mutlak suyun dışında sıvı olan sularla örneğin mutlak su özelliğini kaybeden za'feran ve benzeri sıvılarla temizlik yapılmasını caiz gören imam Ebû Hanîfe'yi⁴⁰ eleştirmiş ve şöyle demiştir: çünkü bu hususlar şer'î ibadetlerle ilgilidir.

³⁴ Tevbe, 9/103

³⁵ Aşşâk, Abdulhamid, Menhecû'l-Hilaf ve'n-Nakdu'l-Fıkhiye, 1, 594.

³⁶ Mâzerî, *Şerhu'Telkîn*, 1, 230.

³⁷ Mâzerî, *Şerhu'Telkîn*, 1, 230; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 62; Zeylaî, Osman b. Ali b. Amhçen el-Bârî Fahreddin, Tebyînu'l-Hakâik *Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (Bulak:Matbaatu'l-Kubrâ El-Emiriye, 1313 h.1), 58.

³⁸ Mâzerî, *Şerhu'Telkîn*, 1, 682. Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1420-2000, 2, 421; Tahtavî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, *Hâşiyetu't-Tahtavî alâ Merâkî'l-Felâh Şerhi Nuri'l-İzâh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1418-1997, 69.

³⁹ Ebû Şeybe, *Musanna'f*, 2, 123.

⁴⁰ Kâsânî, Alâuddin Ebübekir b. Mesûd b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, (by.:Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1986), 1, 15.

Akıl yürütülecek hususlar değildir. (*gayru ma'kûli'l-ma'nâ*) bizim onlarla ilgili bir hüküm koymamız uygun olamaz. Ancak Şâri olan Allah hüküm koyar. Yine aynı şekilde yağ ve başka şeylerle her ne kadar sıvı olsalar da abdest almanın caiz olacağına dair hüküm koyamayız.⁴¹

Mâzerî köpeğin ağzını batırıldığı kabın hemen mi yıkanması yoksa kullanılacağı zaman mı yıkanması gerektiği hususunda eleştiri yaptığı görülmektedir. Katı davranıp aşırıya gidenlerin şeriâtın maksat ve kurallarına muhalefet ettiğini dolayısıyla köpeğin ağzını batırıldığı kabın yıkanmasını hemen vacip görenlere cevaben şöyle demektedir: Bize göre köpeğin ağzını batırıldığı kab hemen değil kullanılmak istendiğinde yıkanmalıdır. Cumhur-u ulemâ da bu kanaattedir. Ancak müteahhirinden bazı fakihler kullanma arzusu olmadan da hemen (*fevrî*) yıkanması gerektiğini ifade ederler. Onlara göre bu kabın tekraren yıkanması katı (*tagliz*) bir şekilde emredilmektedir. Bu hükmün illeti (*tard*) kabı kullanma arzusu olmadığı halde defalarca yıkamanın emredilmesidir ve doğru değildir. Şayet şeriâtın bu kabın yıkanmasını aşırı şekilde tekrar ettiğini doğru kabul edersek Müslümanların ittifak ettikleri bir meselede onlara karşı katı davranmamız bizim için uygun olmaz. Çünkü şer'î prensip delil bulununcaya kadar taharetin vacip olmaması üzerine bina edilmiştir. Bu taharetin hadesten veya necasetten yahut bir ibadetten dolayı olması ayındır.⁴²

Mâlikî İslam hukukçuları mefhumu muhalifin delaletiyle nassın delaletini kabul etmeyenleri eleştirmiştir. Çünkü Davud ez-Zahiri ve Mücahid gibi fakihler delili hitap sebebiyle yerleşik hayatta (*hazar*) rehin akdini caiz görmemektedirler. Zira “*Yolculukta olur da, yazacak kimse bulamazsanız (borca karşılık) alınmış bir rehin de yeterlidir ...*”⁴³ anlamındaki ayette rehin bırakmanın yolculukla takyid edilmesi rehinin sadece sefer halinde caiz olduğunu ifade etmektedir. Ancak onlara karşı görüş beyan eden âlimler ise yerleşik halinde de rehin bırakmanın caiz olduğunu savunmuşlar ve Hz. Ayşe'den (r.a) gelen şu rivayeti esas almışlardır:⁴⁴ *Hz. Peygamber (s.a.v) bir Yahudi'den bedelini bir müddet sonra ödemek üzere yiyecek satın almış bunun karşılığında demirden olan zırhını rehin olarak bırakmıştır.*⁴⁵

İslam hukukçuları kişinin bir buluntu malından (*lukata*) yararlanıp yararlanmayacağını tartışmışlardır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadisinde ifade edilen buluntu bir koyunun bir yıl ilan edildikten sonra sahibinin bulunmaması halinde bulanın o hayvanın etini yiyebileceğini ve sahibinin gelmesi halinde ise onu tazmin etmesinin gerektiği ifade etmiştir.⁴⁶ Mâzerî'ye göre Mâlikî fukahası onun etini yemeyi kerahetle birlikte caiz görmüş, İmam Ebû Hanife ise etini yemenin cevazını fakirlik

⁴¹ Mâzerî, *Şerhu'Telkîn*, 1, 682

⁴² Mâzerî, *Şerhu'Telkîn*, 1, 236

⁴³ Bakara 2/283

⁴⁴ Mâzerî, *Şerhu'Telkîn*, 2, 333.

⁴⁵ Buhâri, *Buyû'*, 14; Müslim, *Musâkât*, 124.

⁴⁶ Muslim, *Hudûd*, 11, Ebû Dâvud, *Lukata*, 4.

şartına bağlamıştır.⁴⁷ Yine fukaha bunun tazmini konusunda ihtilaf etmiş. Mâlikiler tazmin edileceğini ifade ederken Davud ez-Zahiri tazmin edilemeyeceğini savunmuştur. Keza İslam hukukçuları çölde kaybolan bir koyunu bulan kişinin keserek etini yemesi ve sonradan sahibinin gelmesi üzerine onu ödemesi gerekip gerekmediği hususunu da tartışmışlardır. Mâlikilere göre tazmin edilmeyeceği, Ebu Hanife ve Şafii'ye göre ise tazmin edileceği görüşü benimsenmiştir. Bütün bu ihtilafların kaynağı farklı yollarla rivayet edilen hadisler ile bunların metinlerinin tenkide tabi tutulmasıdır. Hanefiler buluntu malın etini yemek için hadis metninde yer almayan fakirlik şartını ileri sürmüşlerdir.⁴⁸ Mâlikiler ise Ubey'in hadisinde zengin olduğu halde bulanın buluntu maldan yararlanmasına mutlak olarak izin verilmiştir bu yararlanmayı kerih görmemişlerdir. Zira hadiste "o senindir" ifadesi açıkça mülk edinme imkânını verdiği ve o mala malik olduğu için tazmin etmeyeceği anlaşılmaktadır.⁴⁹

Yine İmam Azam Ebû Hanîfe (r.a) üzerinde içki kokusu olan ya da içki kusan kimseye had cezasının uygulanmayacağı görüşünü savunmuştur. Çünkü o kişi ikrahla içki içmiş olabilir, ihtimal ifade eden bir delille de had cezası uygulanmaz.⁵⁰ Mâzerî İmâm Azam'ın İbn Mesûd'un şu rivayetine rağmen onunla amel etmediğini ifade etmiştir. "İbn Mesûd (r.a) üzerinde içki kokusunu aldığı Yusuf Suresini okuyan şahsa had cezası uygulamıştır."⁵¹

Fikhî görüşlerin eleştirisi, genelde mezheplerin görüşlerini veya belirli bir mezhebin bir konudaki görüşünü kabul etmeme; örneğin Şafii'nin Mâlikî fakihlerini eleştirmesi şeklinde Nevevî'nin *el-Mecmû'*, İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*, İbn Abdilber'in *el-İstizkâr*, İbn Kudâme'nin *el-Muğni* gibi ihtilâf kitaplarında çokça yer almaktadır. Sözlü fikhî eleştiriler mezhebin kendi içerisindeki furû konularıyla ilgili olarak ortaya çıkar, yani mezhebin rivayet ve görüşlerinin tashihini veya yönelimlerini, *kadâ ve fetvâ* hususunda dayandıkları delillerinden sahih ve kuvvetli olanını, zayıf ve *mercûh* olandan ayırt etme şeklinde ortaya çıkar.

⁴⁷ Merginânî, Ali b. Ebubekir b. Abdil Celil el-Fergâni, *el-Hidâye fi Şerhi'l-Hidâye*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ty), 2, 420; Hubeyre, el-Vezîr Avnuddin Ebu'l-Muzaffer Yahyâ b. Muhammed, *el-İfsâh an Meânî's-Sihâh*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417-1996), 2, 56

⁴⁸ Merginânî, Ali b. Ebubekir b. Abdil Celil el-Fergâni, *el-Hidâye fi Şerhi'l-Hidâye*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ty), 2, 420; Hubeyre, el-Vezîr Avnuddin Ebu'l-Muzaffer Yahyâ b. Muhammed, *el-İfsâh an Meânî's-Sihâh*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417-1996), 2, 56

⁴⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim bi Fevâidi Muslim*, (by.:ed-Dâru't-Tunûsiye, 1988), 2, 40-7-408.

⁵⁰ Semerkandî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Ebubekir Alâuddîn, *Tuhfetu'Fukahâ*, (Beirut:Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1414), 3, 196; Mavsili,Abdullah b. Mahmud Meciduddîn Ebû'l-Fadl, *el-İhtiyar Li Ta'lili'l-Muhtar*, (Kahire: Matbaatu'l-Halebi, 1356), 4, 98; Aynî,Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hasan Bedruddîn, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, (Beirut:Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1420), 6, 350; Kâsânî, Alâuddîn Ebubekir b. Mesûd b. Ahmed b. Ahmed, *Bediu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, (by.:Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1406), 7, 51.

⁵¹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1, 460.

Bu eleştiri türü İslâm fıkhnın uygulama ve tashih döneminden sonra ortaya çıkmıştır. Fakihler mezhep içerisinde nakledilen görüşler ile rivayetler arasında te'lif etmiş, sahîh olanı diğeriyle mezcetmişlerdir. Ya da bu rivayetler arasında *tenâkuze* düşmüş ve ihtilâf etmişler, daha sonra da bu rivayetleri ve görüşleri ayıklamaya ve eleştiriye tabi tutmuşlar, önem sırasına göre tasnifte bulunmuşlardır.⁵² Mesela Maliki fakihlerinden İmâm el-Lahmî, (Ali b.Muhammed er-Râbî', *et-Tabsire* adlı eseri vardır), rivayet edilen fikhî görüşleri akli açıdan eleştirmiş, yani hükümlerin elde edilmesinde izlenen metodu (istinbât) eleştiriye konu edinmiştir. Dolayısıyla eleştirilen görüşler içinde doğru olanı "*ûlâ*" kavramıyla ifade etmiş, diğerk taraftan hükümleri kısımlara ayırırken şer'î maksatların gerçekleşme durumuna göre "*el-akreb*" bazen "*erfa*" ifadelerini kullanmıştır.

Fukaha daha sonra görüşlerin gözden geçirilmesi şeklinde tasarruflarda bulunmuşlar, farklı görüşlere ilişkin "*kabul edilir*", "*kabul edilmez*" şeklinde görüş belirterek eleştiriler yapmışlardır. Görüşlerin nakli konusunda *senedin zayıflığı*, usul konusunda *görüşün zayıflığı*, *bu görüşün kaybolduğu*, meselenin çözümü konusunda bu görüşün *kolaylık sağladığı* yahut insanlara bir *zorlama olduğu* şeklinde eleştiriler yapıldığı görülmektedir.⁵³ Mesela Mâlikî fikhî yeni bir oluşum meydana getirmiş, eleştiri konusuna *tashih*, seçme (*tahyir*) kavramlarını yerleştirmiştir. Daha sonra bu kavramlar diğerk mezheplerin fikhına sirayet etmiştir.⁵⁴

Fikhî eleştiri metodunda her mezhebin fakihleri kendi mezhebinin özel kavramlarını ve kurallarını oluşturmaya başlamışlardır. Örneğin, *et-tercih*, *tad'îf* gibi bir sözün doğruluğunu veya zayıflığını gösteren kavramlar geliştirmişler, *râcih*, *meşhûr*, *eşher*, *zahir*, *evceh*, *mu'temed* kavramlarını kullanmışlardır.⁵⁵

Malikî fakih el-Mâzerî fikhî rivayet eleştirisinin birçok biçiminin olduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki, fakih nakledilen görüşü tashih eder, rivayetleri meşhur, şaz şeklinde ayırma tabi tutar muzdarip olanlarla da hüküm verebilir. Daha sonra rivayetlerle ilgili hüküm vermek hususunda fikhî ölçüler belirlenmiş bu işlem eleştiri yöntemi olarak isimlendirilmiştir.⁵⁶

Mâlikî fakih Mâzerî bütün eleştirilerini kendi ifadesiyle değil önceki hocalarının metoduyla yapar. Örneğin bizim bazı hocalarımız (*şuyûhuna*) gusûl abdestinde sakalı ovmanın (*hilâlleme*) yararının saçın tümünü kaplamak için olduğunu, bu görüşün İbn Vehb'in Malik'ten gelen suyu derinin üzerine ulaştırmanın bir faydasının olmadığını, ancak cünüplükten dolayı sakalın hilallenmesinin vacip olduğunu

⁵² İlyâs Durdur, *Târihi Fikhî'l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm), 2, 781-782.

⁵³ Rabih, *Menhecu'n-Nakd*, 166.

⁵⁴ İbn Âşur, Muhammed Fâdil, *Muhâdarâtu'l-Mağribiyyât*, (Tunus:Dâru't-Tunusiyye), 74-75

⁵⁵ İlyâs Durdur, *Târihi Fikhî'l-İslâmî*, 2, 782.

⁵⁶ Aşşâk, Abdulhamid, *Menhecu'l-Hilâf ve'n-Nakdi'l-Fikhî İnde İmâmi'l-Mâzerî*, (Dubai: Dâru'l-Buhûsu'd-Dirâsâtil-İslâmiye ve İhyâi't-Turâs, 1426-2005), 2, 609.

ifade eden rivayete dayandığını ifade etmişlerdir. Dolayısıyla suyun saçın altındaki deriye ulaştırılmasının vacip olmadığını söyleyen fakihler olmuştur.⁵⁷

Mâzerî, İslam Hukukçularının eleştiri hususunda metodolojik araçlara başvurduğunu ifade etmiştir. Örneğin bir görüş (*kavl*) ve rivayetle ilgili konularda hükme ulaşmak için mezhebin usûl ve kurallarıyla uyumlu veya muhalif olan *tahrîc*, *ta'lîl*, *tevcih*, *tanzir*, *ilzâm* vb. araçlarını kullanmışlardır.⁵⁸

Fikhî eleştirinin bu kapsamına müctehid ve müftülerin görüşlerinden oluşan şaz fetvalar da dâhil olmuştur. Bu fetvalar iki türlü eleştiri konusu olmuştur. Birincisi *istinbât* olunan şaz fetvalardır. Zira bu fetvalar Kur'ân ve Sünnet'in açık naslarına ve icmaya ya da genel şer'î kurallara aykırı olur. İkincisi ise bu şer'î hükümün vakaya uygun olmamasıdır.

Mâlîkî fakih İbn Abdilber görüşlerin (*akvâl*) ve şaz fetvaların eleştirisine şu örneği vererek Zahirî fakihleri eleştirir. Zahiriler ve Ebû Davud ay halindeki kadının bu süre sona erdikten sonra namazını iade etmesinin vacip olduğunu söylerler. Zahirilerin selef, halef ve âlimler topluluğunun yolundan ayrıldıklarını, fukâhâ topluluğunun tümüne muhalif olduklarını onlardan ayrıldıklarını düşünüyorum. İlimde şaz görüşleri alan kimseler ilimde imâm olamazlar.⁵⁹

Hanbelî fakihlerden İbn Kudâme de hür Müslüman bir kadının diyetinin hür Müslüman diyetinin yarısı kadar olduğunu ifade etmiş, İbn Munzir ve İbn Abdilber'in de şöyle dediğini nakletmiştir: "İlim ehli kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı kadar olduğu konusunda icma etmiştir. Ancak İbn Aliye ve el-Asam'ın kadının diyeti erkeğin diyeti gibidir, çünkü Hz. Peygamber (s.a.v) mü'min bir kadının diyetinin yüz deve olduğunu bildirmiştir" şeklindeki görüşlerini de eleştirmiş⁶⁰ bu görüşün şaz bir görüş olduğunu, sahabenin icmasına ve Hz. Peygamber'in sünnetine muhalif bir görüş olduğunu söylemiştir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) Amr b. Hizam'a yazdığı mektubunda kadının diyetinin erkeğinin yarısı kadar olduğunu belirtmiştir. Bu onların söylediklerini tahsis etmektedir. O iki görüşte bir kitapta yer almaktadır. Bizim bahsettiğimiz onların bahsettiğini tahsis etmektedir. Kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı kadar olduğunu ilgili yerde bahsetmiştik.⁶¹

⁵⁷ Mâzerî, *Şerhu'-Telkîn*, 213.

⁵⁸ Muhammed el-Maslah, *İmâm Ebû'l-Hasan el-Lahamî, ve Cuhûduhu fî Tatviril-İtticâhi'n-Nakdi*, (Dubai: Dâru'l-Buhûsu'd-Dirâsâtil-İslâmiye ve İhyâi't-Turâs, 1428-2008), 1, 169.

⁵⁹ İbn Abdilber, Ebû Amr Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Muhammed Asım en-Nemerî, *el-İstizkâr*, (Beyrut:Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2000), 1, 82

⁶⁰ Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b.Mûsâ, *Sünenu'l-Kubrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1424-2003), 8, 174,

⁶¹ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvafakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdidsî, *el-Muğni*, (by.:Mektebetu'l-Kâhire, 1388-1968), 8, 402.

Bazı bidatlerin helâl veya haram şeklinde şer'î hüküm niteliği kazanması da fikhî eleştiri kapsamında değerlendirilmiştir. Bu bidatların tenkidi maksadıyla fıkıh kitapları telif edilmiştir. Örneğin Mâlikî fakihlerden Tartûşî'nin "*Kitâbu'l-Havâdis ve'l-Bida*" adlı eseri, yine Şatıbî'nin "*el-İ'tisâm*" adlı eseri, İbnu'l- Hac el-Abderî'nin "*Kitâbu'l-Medhal*" adlı eseri, Mâlikî fakih İbrâhim el-Makdisî Ebu Şâme'nin, *el-Bâis alâ İnkârî'l-Bid'a ve'l-Havâdis* eseri ve Suyûtî'nin *el-Emr bi'l-İttibâ' ve'n-Nehyu ani'l-İbtidâ'* (*Hakikatu's-Sünne ve'l-Bida'*) adlı eserleri bunlara örnek gösterilebilir.⁶²

Usûl ve Delillerin Eleştirisi (nakd)

Bu kapsamda fikhî hükümlerin bina edildiği deliller ve usullere yönelik fukahanın eleştirisi yer almaktadır. Bu tür eleştiriler ilk zamanlarda ilim meclislerinde, ders halkalarındaki tartışmalarda ya da karşılıklı konuşmalar ve yüz yüze görüşmelerde veya muhalif bakış açısının ifade edildiği kısa risaleler yoluyla dile getirilmeye başlanmıştır. Daha sonra bu üslub değişmiş fıkıh usûlü bağımsız bir ilim haline gelince telif eserler ortaya çıkmıştır. İlk olarak İmâm Şafî'nin *er-Risâle* adlı eseri ve bunu takiben birçok usûl eserleri telif olmuştur. Bunlar daha sonra mütekellimin ve fukaha metodu ve daha sonra da memzûc metodu şeklinde ayrıma tabi tutulmuştur.

Bunlar hicaz ve irak ekolu olarak da meşhur olmuşlardır. Hicâz ekolu irak ekolünü re'ye çok başvurdukları için eleştirmişlerdir. Iraklı fakihler şer'î hükümlerin akılla anlaşılabilir (*ma'kulul-m'anâ*) olduğunu, kullara yönelik maslahatlar içerdiğini ifade etmişlerdir. Hükümlerin muhkem usûl kaideleri üzerine bina edildiğini söylemişlerdir. Bu hükümlerin illetlerinin olduğunu, usûlcülerin bu illetler ile bunlara bağlı meşru kılınan hükümleri araştırıldığını/incelediklerini belirtirler. Hükümleri bu illetlere bağlar bunların varlığıyla hükmün varlığına hükmeder yokluğu ile de hükmün yokluğuna hükmederler. Bu illetlere muhalif olan hadisleri, özellikle hadisler arasında bir *teâruz* gördüklerinde kabul etmezler. Henüz vuku bulmayan (*farazi*) meselelerde reye, içtihadı yönelirler. Bundan dolayı usûlcüler farazi fıkıhın ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır.⁶³

Ancak hadis ekolu bu eğilime karşı çıkararak tenkit etmişlerdir. Onlara göre bu metod Kitab'ı ve onu açıklayan sünneti bize aktaran sahabenin metoduna aykırıdır. Aynı zamanda bu metod Müslümanları kitap ve sünnetten uzaklaştıran insanların reyleriyle meşgul eden şer bir kapıyı aralamış olur.⁶⁴

Daha sonra Her mezhebin kendi kurallarını tesis etme, metodunu belirleme konusunda mezhepler arasındaki yakınlaşmalar ve ilmi tartışmalar neticesinde fıkıh mezhepleri ve usulleri istikrara kavuşunca mezheplerin eleştirilerinin şekli değişmiştir. Bu eleştirilerden ilki İmâm Mâlik'in taraftar olduğu Medine ehlinin

⁶² Râbih, Menhecu'n-Nakd fi'l-Fıkh, 170.

⁶³ Râbih, Menhecu'n-Nakd fi'l-Fıkh, 172.

⁶⁴ el-Aşkar, Ömer Süleyman, *Târihu'l-Fıkhî'l-İslâmî*, (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1416-1991), 82.

ameline yönelik olmuştur. Bu eleştiri Mâlik'in kendi dönemi âlimlerinden Leys b. Sa'd tarafından olmuştur. Daha sonra öğrencileri Muhammed eş-Şeybânî *el-Huccetu alâ ehli'l-Medîne* adlı eseri ile, Muhammed İdris eş-Şafîî *İhtilâfu Malik ve's-Şafîî* eseri, zahiri alimlerden İbn Hazm'ın *el-İhkâm* adlı eseri ile İmâm Mâlike eleştiriye bulunmuşlardır.

İmâm Şafîî Medine ehlinin amelini icma mertebesinde gördüğü için İmâm Mâlik'i eleştirerek şöyle demiştir. Medine'deki insanların icma ettiklerini söylemek caiz değildir. Zira Medine'de ehli ilme muhalefet etmezler. Aralarında ihtilaf ettikleri konularda biz şu görüşü tercih ediyoruz deyin, ebedi icma olduğunu söylemeyin. Ancak hakkında ihtilaf olmayan bir hususla ilgili olarak icma olmuştur deyin diye uyarmıştır.⁶⁵

Muhammed eş-Şeybanî de İmâm Mâlik'in sözleri Medine ehlinin amelini muhalif olduğunu ifade ederek şöyle demiştir: İmâm Mâlik namaz kılanın önünden geçeninin bunun ne kadar ağır bir günah olduğunu bilseydi toprağın altına batırılmayı bundan daha hayırlı olduğunu anlardı⁶⁶ mealindeki hadisi naklederek Medine ehlinin buna aykırı davrandıklarını söylemiştir. "*Şeybanî Malik'in de aykırı davrananlardan olduğunu söyler. Mâlik bunlar nasıl ahabın eserdiler açıkca rivayet ettiklerini terk ediyorlar. Şayet onlara karşı delil getirmiş olsaydık bu ve buna benzer konularda çok sayıda hadis delil olarak getirebilirdik demiştir.*"⁶⁷

Bir diğer eleştiri konusu da Mâlikî ve Hanefilerin kullandığı istihsândır. Örneğin imam Şafîî istihsânın ibtali (*ibtâlu'l-İstihsân*) adıyla bir eser telif etmiş ve şöyle demiştir: Hâkim veya müftü olmaya ehil olan kimsenin ancak kesin bağlayıcı (*lâzım*) bir haberle hüküm vermesi gerekir. Bu bağlayıcı haber de kitap, sünnet ya da ilim ehlinin ihtilaf etmedikleri hususta söylediği sözdür veya bazılarının göre kıyasıdır. Dolayısıyla bu kimsenin hüküm vermesi caiz değildir. İstihsanla fetvâ vermemelidir. Çünkü istihsan vacip değildir.⁶⁸

Eleştiri dozu fazla olunca cumhurun belirlediği istidlâl metodundan sapma olmuştur. Örneğin zahiriler nassın anlaşılmasını sadece zahiri lafzın delaletiyle sınırlandırmışlardır. Dolayısıyla şeriâtın delil olarak kabul ettiği kıyası kabul etmemiş ve istishaba olduğundan fazla değer vermişlerdir. Bununla ilgili olarak Kâdî iyâz şöyle demektedir: Malik ve Leys olmasaydı sapardık ancak Ahmed ve Davud rivayetlere tabi olma yoluna izlediler ve akıl yolunu terk ettiler. Fakat Davud bu konuda aşırıya gitti kıyası tamamen terk etti. o ve ashabı ümmetin imamlarına muhalif olan sözün zahiri diye bir şey ihdas edip şer'î delilleri kaldırmakla ihanete

⁶⁵ Şafîî, Muhammed b. İdris b. Abbas b. Osman b., *el-Üm*, (Beyrut: Dâru'l-M'arife, 1410-1990), 7, 213.

⁶⁶ Mâlik b. Enes b. Mâlik b. el-Asbahî, *el-Muvatt'a*, (Abudâbi: Müessesetu Zâyed b. Sultan, 2004), 2, 216.

⁶⁷ Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan, *el-Huccetu alâ Ehli Medine*, (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1403), 1, 222

⁶⁸ Şafîî, *el-Üm*, 7, 313.

sarıldı. İctihad ve aklın kabul ettiği şeylerden yüz çevirdi. Hakkında açık (*zâhir*) nas bulamadığı bir hükmü affedilmiş olarak isimlendirdi. Bunların bir kısmına ibaha diye isim verirken bu konuda metodu dar tuttuğu için ashabının sözleri değersiz (*ızdırab*) oldu. Mezhebi tutarsız oldu, görüşü bozuldu. Zahirilerin tabilerinden gelen görüşlerin birçoğu semî delilleri kabul etmeyip terk etti.⁶⁹

İstinbât ve istidlâl metodunda meydana gelen sapmalar ve karışıklıklar İslam fakihlerinin tanımladığı taklid ve taassuba yol açmıştır. Fakihler *tahrîc* prensibinde müsamahalı davranmakla birlikte nasları uygulamaları (*efâl*) ve naslar karşısındaki suskunlukları (*sükût*) istinbât kaynağı olmuştur. Fakihler yeni meseleleri bunlara kıyas yaparak çözüm üretebilmiş dolayısıyla bu naslar asıl olmuştur. Öyle ki mezhep imamının bu konudaki bir ifadesi (*lafız*) *mukallid* için Şârî'nin lafızları mertebesinde görülmeye başlanmış ve fakihlerin sözleri hükümlerin kaynağı olmuştur.⁷⁰

Yine cüzi meseleler hususundaki delil gösterme (*istidlâl*) İster delilin kendisi olsun ister delil getirme şekilleri olsun eleştiri konusu olmuştur. Bu husus İslâm fikhında *hilâfiyât*, *münazara* ve *cedel* adıyla yazılmış kitaplarda geniş bir şekilde incelenmektedir. Bunların eleştiri konusu olmaları, Fikhın kaidelerine ve öncekilerin (*selef*) temel kabullerine muhalif olmaları veya nakledilen delillerin zayıflığı ya da bir konuda delilin varid olmaması şeklinde tezahür etmiştir. Usûlcüler delillerin eleştirilmesi veya delillere yapılan itirazları meşhur olarak bilinen *cedel* ve *münazara* kitaplarında incelerler. Bunlardan Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin *el-Meûne fî'l-Cedel* adlı eseri, İbn Ukey'in *el-Cedel alâ Tarikatu'l-Fukahâ* adlı eseri, Ebû'l-Velid el-Bâcî'nin *el-Minhâc fî tertibi'l-Hicâc* adlı eseri, Cuveynî'nin *el-Kâfi fî'l-Cedel* adlı eseri bunlardan bazılarıdır.

Usulcülerden Şirâzî hadisi delil olarak alanların üç şekilde eleştirildiğini; hadisin kabul edilmemesi (*red*), isnadının veya metnin eleştirisi şeklinde olduğunu ifade etmektedir.⁷¹ Yine el-Bâcî de icmaya yapılan eleştiriye şöyle açıklamaktadır: icmanın delil olarak alınmasına yapılan itiraz icmanın tashihini ve açığa çıkmasını talep etmek, muhalif görüşü nakletmek ve nakl olunan icmâ üzerinde konuşmak şeklinde üç tarzda ele alınmıştır.⁷²

Fukahâ bu türde birçok eleştiri vasıtalarına baş vurmuştur. Şöyleki *Usûlu'l-Fıkh*, *Kavâid*, *makasidu's-Seria*, *tefsir*, *kavâidu ilmi'l-hadîs*, *muktadayâtu'l-Luğa*, ve *kavâiduh* gibi bir çok disiplin kullanılmıştır.⁷³

⁶⁹ Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl b. Musa el-Yahsabî, *Tertibu'l-Medârik ve Terkribu'l-mesâlik*, (Mağrib: Matbaatu Fudâle el-Muhammediye, 1965), 1, 91-92.

⁷⁰ Râbih, Menhecu'n-Nakd fî'l-Fikhi'l-İslâmî, 174.

⁷¹ eş-Şirâzî, Ebû ishâk, İbrahim b. Ali b. Yûsuf, *el-Meûne fî'l-Cedel*, (Kuveyt: Cemiyetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1407), 48.

⁷² Bâcî, Ebû'l-Velid, *el-Minhâc fî Tertibi'l-Hicâc*, (Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 138.

⁷³ Aşâk, *Menhecu'l-Hilâf*, 2, 647.

Tasnif edilen eserler ve Tedvîn Metodlarına yapılan Eleştiri

İslam hukukçuları doğru hükme ulaşmak için bu hükümlerin yer aldığı telif eserleri eleştiriden çekinmemişlerdir. Bir başka ifadeyle eserlerin müelliflerine nispet edilmesi ya da eserlerin kendilerinin sahihliği hususunda eleştiri yapmışlardır. Eserlerin müelliflerinin durumları hakkında bilgi yoksa veya zayıf görüşler nakledilmişse onları belirtmişler, hüküm ve fetva verme konusunda bu eserlere itimad edilemeyeceğini şöyle ifade etmişlerdir: Müftünün muteber kitaplara müracaatla ihtihad etmesi gerekir. Her kitaba itibar etmemelidir. Özellikle müellifinin hali bilinmeyen ve değerli olmayan kimselerin kitaplarına müracaat edilmemelidir. Şayet müftü mutemed eserlerde bulamadığı bir meseleyi bir kitapta bulursa incelemesi gerekir. o meseleyi bulursa onunla fetva verir yoksa da o kitapla fetva vermesi cesaret etmemelidir. Aynı şekilde muteber kitap olsalar da hâşiye ve şerhlerden yardım alınmadan muhtasar kitaplarla da fetva vermeye cesaret edilmemelidir. Zira bu ihtisarlar karanlıklara götürebilir. Örneğin İbn Nuceym'in *en-Nehru'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, adlı eseri ile Ebu Muhammed Bedrettin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî'nin *el-Aynî ale'l-Kenz* (Kenzu'l-Hakâik fî Şerhi Kenzi'd-Dekâik olarak bilinir, İstanbul Müftülüğü kütüphanesindedir.) Haskefi'nin *Dürrü'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, adlı eserler bunlara örnek gösterilmiştir. Yine müelliflerinin durumları hakkında bilgi mevcut olmayan Mollâ Miskîn'el-Hüseynî'nin *Fethullah'il-Muîn alâ Şerhi'l-Kenz*, Şemsettin Muhammed b. Husameddîn el-Horasanî el-Kuhistânî'nin *Câmiu'r-Rumûz Şerhi'n-Nikâye* (İst. Kütüp. Yazma eser 2 CD) adlı eserleri ile zayıf görüşleri nakleden Mutezili Hanefî fakihî Zâhidî'nin *el-Kunyetü'l-Münye* adlı eseridir. Zâhidînin bazı görüşleri özellikle Hanefî mezhebinin kaynaklarında sert eleştiri konusu olmuş ayrıca Hanefî mezhebi içerisinde zayıf sayılan görüş ve rivayetlere yer verdiği ve mezhep kitaplarından bazı nakilleri yanlış anlaşılmaya sebep olacak şekilde kısaltarak aktardığı ve kaydettiği bazı görüşlerin Hanefî mezhebine aykırı olduğu için eleştiriye mazhar olmuştur.⁷⁴ Bütün bu eserlerle fetva verilmesi caiz değildir. Ancak kendisinden nakledilen ve kimden alındığı bilinmeyenlerle fetva verilebilir. Leknevî *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eseri de buna ilhak eder. Çünkü o görüşün alındığı eserin haşiyesine müracaat etmekle ancak anlaşılabilir kısıf ifadeler bulunmaktadır. Dolayısıyla müftü bu muhtasar eserlerle iktifa ederse yanılmaktan kurtulamaz. Müftünün bu kitaplar üzerine yazılan haşiye, şerh vb. kitaplara müracaat etmesi gerektiğini söyler.⁷⁵

İmam Nevevî de mezhep kitaplarında mezhep taraftarları arasında birçok ihtilafların olduğunu ifade eder. Hatta meşhur kitapları incelenmeden musannifin dediğinin mezhebin görüşü olduğuna dair güvenilir bilgi elde edilememektedir. Bu

⁷⁴ Özen, Şükrü, *İslâm Ansiklopedisi*, DİA, İstanbul, 44, 83

⁷⁵ Leknevî, Ebû'l-Hasan Abdulhay *en-Nâfiu'l-Kebîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, (Kerataşi: Diretu'l-Kurân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiye, 1412-1990), 26.

bakımdan hiçbir sözü, hiçbir nakli zayıf veya dayanağı olmasa da terk etmeden Allah'ın dilemesiyle zikrettim demektir.⁷⁶

Fukahânın çoğu ilmi materyalin güvenilirliği konusunda ilmi bir metodun takip edilmediğinden şikâyetle bulunur. Bu konuda te'lif edilen fıkıh eserleri ilmi delillerden yoksun olduğu özellikle hadis rivayetlerinde çoğu zaman zayıf hadisler delil olarak kullanıldığı ifade edilerek şöyle eleştirilir: "Fıkıh eserlerinin müellifleri kendi imamlarının metinlerine Kur'ân ve sünnet gibi iki asıl olarak güvenmeleri eserlerinde iki açıdan büyük eksiklik meydana getirmiştir. Birincisi Şafii metinlerinden (nas) aldıkları görüşleri sahîh olarak kabul etmeleri, Horasan ve Irak ekollerinin metodunu almak suretiyle birçok ihtilafa düşmüş olmalarıdır. İkinci türü ise Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler ile rivayet edilen haberlerdir. Onların delil olarak aldıkları birçok hadisler zayıf hadislerdir. Onlarla görüşlerini desteklerler hadislerin lafızlarını eksiltir bazen de ziyade yaparlar. Ebu Meâli el-Cuveynî ve Ebû Hamid el-Gazzalî'yi buna örnek olarak gösterilir."⁷⁷

Hadislerin sahîh olup olmasına bakılmaksızın delil olarak alınması görüş ve hükümlerin bina olunduğu fıkıh eserlerinde bu anlamda büyük bir boşluk doğurmuştur. Bu eserlerin güvenilirlikleri kaybolmaya başlamıştır. Muhaddisler Fıkıh eserlerindeki bu boşluğu doldurmuşlardır. Mezhepler tarafından meşhur olarak bilinen Fıkıh eserlerindeki hadislerin tahrirci yapılmıştır. Örneğin Hafız Zeylâî Hanefî mezhebinin meşhur fıkıh eseri olan *el-Hidâye*'nin hadislerini *Nasbu'r-Râye* adlı eserinde tahrir etmiştir. İbn Hacer el-Askalanî de Şafii mezhebinin meşhur fıkıh eseri *Kitabu'r-Râfi'l-Kebîr* adlı eserin hadislerini tahrir etmiştir. Öte yandan fukahâ da telif edilen eserlerin metodunun ve tedvin yolunun değişmesi gerektiğini dillendirmişlerdir. İşte fukahâ bu eleştirileri Fıkıhın bozulma ve donukluk dönemine girme sebebi olarak gördükleri muhtasarlara, haşiyelere ve şerhlere yönlendirmiştir.⁷⁸

Bu muhtasarlara yönelmenin hedefi başlangıçta az ifade kullanarak kitapların hıfz edilmesini kolaylaştırmaktı. İkinci maksat ise mezhep kitaplarındaki bütün furû' meseleleri bir araya toplamaktı. Esasen bu niyetler aşırı ihtisara gitmemek üzere güzel görülebilir. Ancak çok geniş anlamlar içeren ifadeler kısa öz lafızlarla açıklanmaya çalışılmış sonuçta fıkıhın derin anlamlarına zarar verilmiştir. Örneğin muhtasarlara göz atan kimse fukahâ arasında tartışmaya sebep olan muhtasarın gizli maksadını anlayamaz. Zira kullanılan gizemli ifadeleri açıklayan kapalılıklarını gideren kişilere ihtiyaç duyarlar. Şerhler aslında bu maksatla ortaya çıkmıştır. Bazen muhtasarlar öyle aşırıya gitmiştir ki şerhe başvurulmadan bir satırın bile anlaşılması zor olmuştur. Mesela İbn Hâcib'in eserinde durum böyle olmuştur. Rivayet edilir ki o bütün temel kitapları toplar sonra onları kapsayacak bir muhtasar bir

⁷⁶ Nevevî, Ebubekir Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ.b.Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, (by.:Dâru'l-Fikr, ty.), 1, 4.

⁷⁷ Ebû Şâme, Şihabuddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî, *Muhtasaru'l-müemmil fi'r-Reddi ilâ'l-Emri'l-Evvel*, (Kuveyt: Mektebetu Sahveti'l-İslâmiye, 1403), 46-47.

⁷⁸ Rabeh, *Menhecu'n-Nakd*, 180.

eser yazar burada bazı kavramlar kullanır ki dikkatli düşünmekle ancak anlaşılabilir.⁷⁹

İbn Haldûn da bu metodu eleştirmiş ve menfi sonuçlarını şöyle izah etmeye çalışmıştır. Müteahhirin alimlerinden bir çoğu ihtisar metodunu benimsemiş her ilim dalında delilleri ve meseleleri kapsayacak şekilde lafızlarda ihtisar yapmakla ansiklopedik eserler telif etmişlerdir. Bu metod eserlerin belâgat ve anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Aynı şekilde uzun açıklayıcı nitelikteki eserler de kolay ezberlensin diye kısaltılarak özetlenmiştir. Fıkıh usûlünde İbn Hâcib'in *Cemu'l-Cevâm'i* adlı eseri ve Arapça'da İbn Malik'in *Elfiye adlı* eseri bunlara örnek gösterilebilir. Bu yöntem ilimlerin elde edilmesine olumsuz yönde etki etmiştir. Zira ilim öğrenmeye yeni başlayan talebeyle ilmin sonuçları verilmeye başlanmış bu ise öğrencinin kabul etmesine engel olmuştur. Yani öğrenciye hazır olmadığı bir şeyi benimsetmek demektir. Diğer yünden bu metod öğrenciyi çok fazla meşgul edip yormaktadır. Öğrenci ise lafızlarla çok manaların aktarıldığı ifadeleri anlamakta zorlanır, o ilimlerin meseleleri hakkında çıkarımda bulunurken zahmet çeker ve fazla vakit harcar. Esasen bu muhtasar eserlerle ilmi meleke kazanılmış olsa dahi diğer geniş eserlere göre eksik ve yetersiz kalır. Bu eserlerdeki tekrarlar ve geniş açıklamalar ilmi melemenin kamil anlamda elde edilmesini sağlar. Muhtasar eserler telif edenler öğrencilerin kolayca ezberlemeleri için bunu yapmış olsalar da onların işini daha fazla zorlaştırmışlar ve faydalı melekeleri elde etme yolunu kesmişlerdir.⁸⁰

SONUÇ

İslâm hukukçuları doğru bir hükme ulaşmak için nasları en ince ayrıntılarına kadar incelemişler. Naslarda yer alan lafızların, umûm husus, mücmel müteşabih vb. anlamlarını akli gayretleri ile açıklamaya çalışmışlardır. Bunların rivayet ve mana bakımından sıhhat derecelerini araştırmışlar hükümlere esas teşkil eden metin ve senetleri tasnife tabi tutmuşlardır. İslam hukukçuları fıkıh metinleri oluştururken bir eleştiri metodu geliştirmişler bunu nakd, cedel, hilaf kavramlarıyla açıklamış bu anlamda eserler telif etmişlerdir. Bu geliştirilen eleştiri metodu tamamen İslami adap ve kurallar çerçevesinde işletilmiştir. Öncelikle âlimlerin katılmadıkları karşı görüşlere saygılı ve müsamahalı davranmaları İslâm ilim geleneğinde özgür düşünce ortamını sağlamıştır. Zayıf olan görüşleri ile sahih olanlar birbirinden itinalı bir şekilde ayrıştırılmış, zayıf görüşleri ihtiva eden eserler belirtilmiş, müctehidin bir hüküm ve fetva verirken bunlara müracaat etmemesini önermişlerdir. Fukaha nasları ve görüşleri hükümleri eleştiri konusu yaparken şahsi kliklerden uzak kalmış mezhep taassubundan kaçınmışlardır. Aynı zamanda fikhî eleştiri metodu ile doğruyu bulma hakka isabet etme anlayışı için yarışmışlardır. İslâm âlimlerinin ortaya koydukları eleştiri metodu batı kültüründeki gibi İslâm'ın temel değerleri ile çelişki arz eden şekilde olmamıştır. Aksine âlimlerin çoğunluğu tara-

⁷⁹ Hâcevî, Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî b. Muhammed es-Seâlibî el-C'âferî, *el-Fikru's-Sâmi fi Târîhi'l-Fikhi'l-İslâmî*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1416-1995), 2, 457-458

⁸⁰ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2, 346.

fından kabul edilen nasların maksatlarına uygun ilmi usûl ve esaslar dâhilinde İslâm toplumunun maslahatını dikkate alan bir metot benimsemiştir. İslâm alimleri birbirlerinin görüş ve kanaatlerine saygı duymakla birlikte her mezhebin fakihlerinin telif ettiği eserlerde farklı görüşlere yer verilmiş eleştiri kültürü ile özgür bir ilmi ortam hazırlanmıştır. Ayrıca eleştiri metodu zengin bir İslam fıkah düşüncesi ile bu düşüncelerin yer aldığı müdevvenât miras olarak günümüze kadar aktarılmıştır.

KAYNAKLAR

- Acil, Aişe "en-Nakd ve Hikâyetu'z-Zât, *Mecelletu'r-Râfid*", Katar, 2013, sayı 195.
- Aşkar, Ömer Süleyman, *Târihu'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dâru'n-Nefâis, Amman, 1416-1991.
- Aşşâk, Abdulhamid, *Menhecu'l-Hilaf ve'n-Nakdu'l-Fıkhîye İnde İmâmu'l-Mâzerî*, Dâru'l-Buhûs Li'd-Dirâsâti'l-İslâmiye ve İhyâi't-Turas, Dubâyi, 2005.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hasan Bedruddîn, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1420.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd, *el-Minhâc fi Tertibi'l-Hicâc*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Lübnan, 2001.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b.Mûsâ, *Sünenu'l-Kubrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1424-2003.
- Buhârî, Sahih, Buhûs ve İhyâi't-Turâs, el- İmârâti'l-Arabiyye el-Müttehida, 1428.
- Câbiri, Muhammed Abid, *Nakdu'l-Akli'l-Arabî*, Merkezku Dirasatu'l-Vahdeti'l-Arabiye, Lübnân, 1991.
- Ebû Şâme, Şihabuddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî, *Muhtasarul-Müemmil fi'r-Reddi ilâ'l-Emri'l-Evvel*, Mektebetu Sahveti'l-İslâmiye, Kuveyt, 1403.
- Ensârî, Ferîd, *Ebcediyâtu'l-Bahs fi Ulûmi's-Şer'iyye*, Daru'l-Furkân, Mağrib, 1417.
- Ebû Şuhbe, Muhammed, *el-İsrâiliyat ve'l-Mevdûât fi Kutubi't-Tefsîr*, Mektebetu Vehbe, Mısır, 1407.
- Ebû Şeybe, Ebûbekir b. Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm b. Osman b. Havâseti el-Abbâsî, *el-Musannaf fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409.
- Fîruzabâdî, Ahmed b. Fâris b. Zekeriya, *M'ucemu Mekâyisi'l-Luğa*, Dâru'l-Fikr, 1399-1979.
- İbn Manzûr, Muahmmmed b. Mükrim b. Ali Ebû'l-Fadl Cemalüddîn el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, 1414.
- İbn Haldûn, Veliyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed, Mukaddimetu *İbn Haldûn*, (thk. Abdullah Derviş) Mektebetü'l-Hidâye, Dimeşk, 1425/2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, Dâru'r- Risâleti'l- Arabiyye, 1430-2009, by.
- İlyâs Durdur, *Târihi Fıkhî'l-İslâmî*, Dâru İbn Hazm, Beyrut.
- İbn Âşur, Muhammed Fâdil, Muhâdarâtu'l-Mağribiyyât, Dâru't-Tunusiyye, Tunus.
- İbn Abdilber, Ebû Amr Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Muhammed Asım en-Nemerî, *el-İstizkâr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 2000.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvafakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kâhire, by., 1388-1968.
- Gazzalî, Ebû Hamid, *el-Mustasfâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1993.

- Hacevî, Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabi b. Muhammed es-Seâlibî el-C'âferî, *el-Fikru's-Sâmî fi Târihi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1416-199.
- Halîfî, Abdulaziz Sâlih, *el-İhtilâf fi'l-Mezhebi'l-Maliki*, Birinci baskı, 1414.
- Harîrî, İsmail, "en-nakdu mefhûmuhu ve meşruiyetihi", Mecelletü'l-Likâ, 2009.
- Hudari Bek, Muhammed, *Usûl'l-Fikh*, Dâru'l-Fikr, 1988, Beyrut.
- Hubeyre, el-Vezîr Avnuddîn Ebu'l-Muzaffer Yahyâ b. Muhammed, *el-İfsâh an Meâni's-Sihâh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1417-1996.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl b. Musa el-Yahsabî, *Tertîbu'l-Medârik ve Terkrîbu'l-mesâlik*, Matbaatu Fudâle el-Muhammediye, Mağrib, 1965.
- Karadâvî, <http://www.qaradawi.net/fatawaahkam/30/1328.html>
- Kâsânî, Alâuddîn Ebûbekir b. Mesûd b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, by., 1986.
- Leknevî, Ebû'l-Hasan Abdulhay, *en-Nâfiu'l-Kebîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, Diretu'l-Kurân ve'l-Ulûmî'l-İslâmîye, Kerataşî, 1412-1990.
- Maslah, Muhammed, *el-İmâm el-Lahamî ve Cuhûduhu fi Tatvîri'l-İtticâhi'n-Nakdî fi'l-Mezhebi'l-Mâlîki*, Dâru'l-Buhûsi li'd-Dirâsâti'l-İslâmîye ve'l-İhyâi't-Turâs, Dubaî, 2007.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî, *Şerhu't-Telkîn*, Dâru'l-Ğarbl-İslâmî, 2008.
- *el-Mu'lim bi Fevâidi Muslim*, ed-Dâru't-Tunûsiye, 1988.
- Mavsîlî, Abdullah b. Mahmud Meciduddîn Ebû'l-Fadl, *el-İhtiyar Li Ta'lîli'l-Muhtar*, Matbaatu'l-Halebî, Kahire, 1356.
- Mergînânî, Ali b. Ebubekir b. Abdil Celîl el-Ferğânî, *el-Hidâye fi Şerhi'l-Hidâye*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut, ty.,
- Muhammed el-Maslah, *İmâm Ebû'l-Hasan el-Lahamî, ve Cuhûduhu fi Tatvîri'l-İtticâhi'n-Nakdî*, Dâru'l-Buhûsu'd-Dirâsâti'l-İslâmîye ve İhyâi't-Turâs, Dubaî, 1428-2008.
- Nevevî, Ebubekir Zekerîya Muhyiddin Yahyâ.b.Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, ty., by.
- Özen, Şükrü, *İslâm Ansiklopedisi*, DİA, İstanbul, XXXIV.
- Râzî, Zeynuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebibekir b. Abdilkadir Şemsuddîn, *Muhtârû's-Sihâh fi'l-Luğa*, el-Mektebetu'l-Asriye, Beyrut, 1420, 317.
- Râbih, Sarmûm, *Menhecû'n-Nakd fi'l-Fikhi'l-İslâmî el-Mezhebu'l-Mâlîki Enmüzece*, el-Cumhuriyetu'l-Cezâiriye ed-Dimokratiye eş-Şu'biye, 2014-2015.
- Ş'arânî, Ebû'l-Mevâhib Abilvehhâb b. Ahmed b. Ali b.Ahmed, *el-Mizânû'l-Kubrâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiye, Beyrut, 2013/1434.
- Şâbân, Zekiyuddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2018.
- Semerkandî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Ebubekir Alâuddîn, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1414.
- Şafîî, Muhammed b. İdris b. Abbas b. Osman b., *el-Üm*, Dâru'l-M'arife, Beyrut, 1410-1990.
- Mâlik b. Enes b.Mâlik b. el-Asbahî, *el-Muvatt'a*, Müessestu Zâyed b.Sultan, Abudâbî, 2004.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan, el-Hüccetu alâ Ehli Medine, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1403.
- Şîrâzî, Ebû ishâk,İbrahim b. Ali b. Yûsuf, *el-Meûne fi'l-Cedel*, Cemiyetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Kuveyt, 1407.
- Tahtavî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, *Hâşiyetu't-Tahtavî alâ Merâki'l-Felâh Şerhi Nuri'l-İzâh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1418-1997.

ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ VE TAHAMMÜL AHLAKINA FİKHÎ YAKLAŞIM

Rifat YILDIZ*

GİRİŞ

İnsanın olduğu yerde ve insan ürünü olan her şeyde kusur olabilir. Çoğu kez kişi kendi kusur ve yanlışını göremediğinden hakkaniyetli eleştiri ve itiraz, şahsın birçok yanlışını görüp ondan dönmesini sağlar. Neticede, göz kendisini göremez, kişi hatayı ve kusuru kendine yakıştırmaz. Bu nedenle insan, doğruya ve hakikate ulaşmak ve ulaştırmak için isabetli eleştiriye ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla yanlışın düzeltilmesi ve eksiğin giderilmesi için eleştiri olur, olmalıdır.

Müslüman birey yanlış ve kusurlu bir şey gördüğünde imkânları ölçüsünde yanlışını düzeltmek için nasıl ki çaba sarf etmesi gerekiyorsa aynı zamanda kendisinin eksik ve yanlış yönleri de eleştirildiğinde bunu da uygunlukla tahammül edebilmelidir.

Bu çalışmada öncelikle İslam'a göre eleştiri kültürü ve tahammül ahlakının dayanakları nasslar çerçevesinde incelenecektir. Daha sonra bunların toplum ve birey hayatında ki yansımaları açıklanmaya çalışılacak ve sonrasında da eleştiri ve tahammülle ilgili fikhî ilkeler tespit edilmeye çalışılacaktır.

ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ

Arapça bir kelime olan tenkit, bir şeyin kusurunu göstermek, ayıbını ortaya koymak; bir sözün/ifadenin içindeki hataları ayıklayarak, sözdeki güzellikleri ortaya çıkarmak demektir. Tenkit eden kişiye münekkit denir.¹ Türkçede tenkit yerine kullanılan "eleştiri", bir insanı, bir eseri, bir konuyu doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla incelemek şeklinde tanımlanmaktadır.²

Tanımdan da anlaşılacağı üzere eleştiri; hatalı, eksik, uygun olmayan veya sarkıncalı olan bir şeye itiraz edip, o şeyin doğru ve mükemmel bir şekilde ortaya konması yönünde bir düzeltme çabasına girişmektir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Asist. Prof., University of Muş Alparslan Faculty of Islamic Theology, Department of Islam Law, Muş, Turkey xocemesur2202@gmail.com/ORCID orcid.org/0000-0002-3126-7854

¹ İbrahim Enis, v.dğr., "nkd" *el-Mu'cem'ul-vesit* (Mısır: Dâru'l-meârif, 1393/1973) 2:944.

² Türk Dil Kurumu, "Büyük Türkçe Sözlük" Erişim: 9 Mart 2019, <http://www.tdk.gov.tr>.

Bu amaçla İslam'ın aslı kaynakları olan Kur'an ve Sünnet incelendiğinde insanların hatalı, eksik ve hakka uygun olmayan düşünce, inanç ve davranışlarının dile getirilerek, eleştirildiği görülecektir. Yapılan bu eleştirilerde insanların gerekli istidlallerde bulunarak doğruyu bulmaları hedeflenmektedir. Nitekim mutlak ilim sahibi, eksiklik ve kusurdan münezze olan Allah (cc), Kur'an-ı Kerim'de insanların doğruyu, hak ve hakikati görüp ona tabi olabilmeleri için yanlış, kusurlu düşünce ve inançları eleştirmektedir. Örneğin Hz. Üzeyir ve Hz. İsa hakkındaki olumsuz, yanlış inanç ve düşünceler hakkında Allah (cc) Kur'an-ı Kerim'de: "Yahudiler 'Üzeyir Allah'ın oğludur' dediler, Hıristiyanlar da 'Mesih (İsâ) Allah'ın oğludur' dediler. Bunlar, daha önceki inkârcıların söylediklerine benzer biçimde ağızlarından çıkan sözlerdir. Allah onları kahretsin! (Gerçeklerden) nasıl da yüz çeviriyorlar!" (et-Tevbe,9/30) buyurarak Yahudi ve Hıristiyanların yanlış inançlarını eleştirmektedir. Ayrıca Allah (cc), ahlakî zaaf içerisinde bulunan, yanlış yola sapan, haksızlık, zulüm gibi işleri yapan kişileri de Kur'an'ın birçok yerinde eleştirerek, onlara kâmil bir insan olmanın yollarını göstermektedir.

Allah'ın (cc) kullarını uyarmasının başka bir şekli de beşer olmaları hasebiyle peygamberlerden sadır olan yanlışların (terki evla/zelle) derhal düzeltilmesi için hatalı davranışlarının eleştirilmesidir. Zaten hata, kusur insana özgüdür. Peygamberler, bir beşer olarak insanüstü veya doğaüstü bir güce sahip olmadıkları gibi bir melek de değildirler. Onlar, biyolojik ve fizyolojik yönden diğer insanlarla aynı özelliklere sahiptirler. Onlar, hakkında açık bir hükmün bulunmadığı bazı durumlarda kendi ictihatlarına göre hareket etmiş, ancak tercihleri Allah'ın muradıyla örtüşmediği zamanlarda da Allah (cc) tarafından uyarılara muhatap olmuşlardır. Örneğin Hz. Peygamber, Allah (cc) tarafından bir defasında şöyle uyarılmaktadır: "Kendisine o âmâ geldi diye Peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü. (Ey Muhammed!) Ne bilirsin, belki de o arınacak yahut öğüt alacak da bu öğüt kendisine fayda verecek. Kendini muhtaç hissetmeyene gelince; Sen, ona yöneliyorsun. (İstemiyorsa) onun arınmamasından sana ne! Allah'a karşı derin bir saygıyla korku içinde koşarak sana geleni ise bırakıp, ona aldırılmıyorsun. Hayır, böyle yapma! Çünkü bu (Kur'an) bir öğüttür." ﴿el-Abese, 80/1-11﴾.

Bu örneklerden yola çıkarak meydana gelenveya gelme ihtimali bulunan yanlışların ve haksızlıkların giderilmesi için çaba sarf edilmesi gerektiği fikrine varmak mümkündür. Bu nedenle yanlış yapanı uyararak, kusurlu olanı düzeltmek, eksik olanı eleştirmek ve ona doğru yolu göstermek İslam dinin en önemli özelliklerinden biridir diyebiliriz. Nitekim birey ve toplumu ifsat eden, insanların huzurunu kaçıran ve nesillerin helakine sebep olan fikir ve davranışların düzeltilmesi yolunda çaba sarf etmesi gereken İslam ümmetini, Allah (cc) şu vasıfla tanımlamaktadır: "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız..." (Âl-i İmrân, 3/110)

Allah'ın (cc) ifadesi ve birçok tecrübeyle sabittir ki ümmeti diri ve dinç tutan bu özelliğidir. Bu özelliklerde gevşeklik gösterildiğinde, toplum hayatiyetini kaybeder, çürümeye başlar ve bu nedenle birçok sıkıntıya duçar olur. Bundan dolayıdır ki

Hız Peygamber de şu tavsiyede bulunmuştur: “Sizden biri gayr-i meşru bir şey görürse, onu eliyle düzeltsin. Gücü yetmezse diliyle, gücü yetmezse kalbiyle (ikrah etsin). Bu da imanın en zayıfıdır.”³ Kendimizi düşündüğümüz, zararlı şeylerden korumaya çalıştığımız gibi diğer insanları da düşünmemiz onlara yardımcı olmamız gerekir. Onları hak ve hakikate davet edip, yanlışlarını düzeltmek, kusurlarını göstermek ve doğruya yöneltmek Müslüman olarak görevimizdir.⁴ Bunu yapmadığımızda Asr⁵ suresinde ifade edildiği gibi zarar edenlerden olmuş oluruz. Yanlış olanı ve kusurlu bulunan kişiyi uyardığımızda ona haksızlık ettiğimiz gibi yanlış ve batıla rıza göstererek de kendimize ve topluma haksızlık etmiş oluruz. Çünkü zulme rıza zulüm, küfre rıza da küfürdür.

İslam Toplumu ve Eleştiri Kültürü

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en belirgin vasıf, akıllı olmasıdır. İnsan, aklının yardımıyla sağlıklı bir tefekkürde bulunarak iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ve hakkı batıldan ayırabilir. Bu nedenle Allah insanların birbirlerini körü körüne taklit etmekten sakındırmış, kendilerine teklif edilen veyahut gelenek olarak kendilerine ulaşan inanç, düşünce ve ahlaki anlayışları akıl süzgecinden geçirmelerini istemiştir. İnsanları düşünmeye, araştırmaya, inanç ve fikirleri tahlile çağırılmış delilsiz, temelsiz ve beşer onurunu inciten körü körüne taklitten de sakındırmıştır.⁶ Nitekim atalarını bilinçsiz bir şekilde takip ve onları şursuzca taklit eden müşriklerin bu tür yanlışını Allah (cc) şöyle eleştirmiştir: “Onlara ‘Allah’ın indirdiğine ve peygambere gelin’ dediğinde, ‘Atalarımızı üzerinde bulduğumuz (yol) bize yeter’ derler. Ataları bir şey bilmeyen ve doğru yolda gitmeyen kimseler olsa da mı?” (el-Maide, 5/104).

Bireyin sağlıklı düşünme ve tefekkür ameliyesinin gelişmesi, bunun sonucu olarak toplumun huzur ve mutlu bir hayat sürebilmesi için Allah (cc) birtakım ilke ve prensipler vaz’ etmiştir. Bu ilke ve prensipler, doğruluk ve adalet üzere yardımlaşmayı gerektirdiği gibi insanların birbirlerinin fikir ve düşüncelerine değer vermesini de zorunlu kılmaktadır. Buna binaen doğru ve güzelin ortaya çıkmasına yardımcı olan pozitif eleştirinin de teşvik edilmesinin gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

İslam’ın temel kaynakları incelendiğinde Müslüman’ın ve İslam toplumunun en önemli görevlerinden birinin hak ve hakikati tavsiye, iyiliği emir, yanlış ve kötü olandan ise sakındırma olduğu görülecektir. Nitekim konuyla ilgili Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: “Andolsun zamana ki, insan gerçekten ziyan içindedir. Ancak, iman edip de sâlih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine

³ Müslim, “İmân”, 49, Tirmizi, “Fiten”, 11.

⁴ Halil Güneç, *İmam Nevevi 40 Hadis*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2010, 125.

⁵ “Asra yemin ederim ki, insan gerçekten ziyandadır. Ancak iman edip iyi dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler başkadır.” (el-Asr, 1-3)

⁶ Muhammed b. Muhammed el-İmâdi Ebüssuûd, *İrşâdü'l-‘akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâruihyâi't-türâsi'l-Arabi), 3:87.

sabrı tavsiye edenler başka (Onlar ziyanda değillerdir).” (el-Asr, 103/1-3). Bir diğer ayette de yanlışa, kötülüğe ve İslam’ın hoş görmediği, şiddetle eleştirdiği/münkere karşı durup, iyiliği teşvik edenlerle ilgili şunları söylemektedir: “Mümin erkeklerle mümin kadınlar da birbirlerinin velileridir. Onlar iyiliği emreder, kötülükten alı korlar, namazı dosdoğru kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve Resûlüne itaat ederler. İşte onlara Allah rahmet edecektir. Şüphesiz Allah azizdir, hikmet sahibidir.” (et-Tevbe, 9/71).

Konuyla ilgili Hz. Peygamber de şöyle buyurmaktadır: “Sizden biri gayr-i meşru bir şey görürse, onu eliyle düzeltsin. Gücü yetmezse diliyle, gücü yetmezse kalbiyle (ikrah etsin). Bu da imanın en zayıfıdır.”⁷

Yukarıda geçen ayetler ve hadisi tefekkür ettiğimiz de Müslümanların; toplumun ihtiyaç duyduğu hususlarda, onlara rehberlik edebilecek ihtisas sahibi, ehil, uzman ve tecrübe sahibi kişilerden oluşan bir organizasyon/yapı oluşturmaları gerektiğini anlarız. Buna göre insanları hakka, hakikate, doğruya, güzele, onlara fayda veren düşünce ve davranışlara yönlendirmek için Müslümanların organize olmaları ve planlı yaşamaları sosyal ve şeri’ bir zorunluluktur.⁸ Çünkü bu organizasyonun inşa edilmesi Allah (cc) tarafından istenmektedir. Bu meseleyle ilgili Allah (cc) Müslümanlara şu tavsiyelerde bulunmaktadır: “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.” (Âl-i İmrân, 3/104).

Bundan dolayıdır ki İslam tarihi boyunca Müslümanlar, bu sorumluluklarının bilincinde hareket ederek, gerek devlet mekanizmasını, gerek ilim hayatında gerekse de sosyal yaşantıda idarecileri, ilim adamlarını ve bireyleri, yanlışlarını düzeltmek ve onları denetleme amacıyla tenkit edebilmişlerdir. Konuyla ilgili İslâm tarihindeki ilginç bazı rivayetler, Müslümanların düşünce ve eleştiri kültürleri hususunda bize önemli bilgiler vermektedir. Örneğin Hz. Ömer (ö.23/644) ile bir kadın arasında cereyan eden şu olay, devlet idarecilerini eleştiri özgürlüğüyle ilgili ortaya çıkan durumu en iyi şekilde göstermektedir: Hz. Ömer bir defasında hutbe okurken, mehirlerin artırılması aleyhinde fikir beyan etmiş ve bunun sınırlandırılması/kayıtlanmasını talep etmiştir. Bu esnada caminin arka taraflarında bulunan bir kadın ona itiraz ederek, bu anlayışın Kur’an hükümlerine ters olduğunu ifade etmiş ve ona Kur’an’dan deliller getirmiştir; Bunun üzerine Hz. Ömer kendi kendine: “Kadınlar bile, senden iyi biliyor ya Ömer! Kadın isabetli konuştu, Ömer ise hata etti.” demiştir.⁹ Hz. Ömer’in (r.a) hayatında konuyla ilgili bir diğer örnekte “şayet

⁷ Müslim, “İmân”, 49; Tirmizi, “Fiten”, 11.

⁸ Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-ğayb mine'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Beyrut: Dâruhyâi't-türâsi'l-Arabi) 8/182; Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'Azim*, (Daru Tayyibe, 1420/1999), 2:91; Ebüssuûd, *İrşâd*, 2: 67.

⁹ İbnKesir, *Tefsîr*, 2:243; Bu örnek, İslam düşüncesinde kadınların birçok haklara sahip olduğunu göstermektedir. Son dönemlerde kadınlara haksızlık yapıldığı düşüncesi, daha çok batı menşeli olup birer iddiadan ibarettir. Bu bağlamda kadının birçok göreve gelebildiğini söylemek mümkündür. Bk. Bekir Karadağ, “İslam Hukukuna Göre Kadının Hâkimliği”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10/2 (Mayıs-2018), 690-702.

sende bir hata görürsek seni eğri kılıçlarımızla düzeltiriz” diyen bir Müslüman’ın eleştirel tutumudur.¹⁰

Yukarıda zikrettiğimiz ayetlerin, hadis ve sahabe örnekliğinin delaletine göre; insanları doğruya, güzele, adalete teşvik etmek toplumsal sorumluluklar kısmına girmektedir. Yani insanların yanlış, kusurlu, zararlı inanç, fikir ve davranışlarını eleştirmek ve bunların yerine doğru olanlarının ikamesi için çaba sarf etmek Müslüman bir toplum için kifa-î farz durumundadır.¹¹

Eleştirinin Faydaları

Allah’ın (cc) insana verdiği özelliklerin önemlilerinden biri de duygu ve düşüncelerini ifade edebilme, konuşma ve anlatma kabiliyetidir. Bir konuyu, meseleyi, olayı anlamak, anlatabilmenin ön koşuldur. Dolayısıyla idrak ve ifade edebilme özelliğinin, insanı diğer varlıklardan ayıran önemli bir nimet ve özellik olduğu söylenebilir. Nitekim konuyla ilgili Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: “Ona (insana) anlama ve anlatmayı öğretti.” (er-Rahman, 55/4). Bu ayet insanı diğer varlıklardan ayıran ve ona insan olma vasfını veren akıl nimetini ve muhakeme kabiliyetinin tezahürünü anlatmaktadır. Bu kabiliyet ve özelliğiyle insan, Rabbine karşı kulluğu anlayıp ifade edebileceği gibi sosyal hayatta diğer insanlarla ilişkilerinde de hak ve sorumluluklarının farkına varıp ona göre davranabilecektir. Dolayısıyla aklın insan için bir şey ifade edebilmesi, onun anlama ve ifade edebilme yetisine bağlıdır. İnsanların oluşturdukları kültür ve medeniyette bu kabiliyete dayalıdır. İnsanın ilmî ve kültürel alanda yapmış olduğu faaliyetler sırasındaki sözlü ve yazılı çalışmaları ve fikrî tartışmalar bu kabiliyetin önemli göstergeleridir.¹²

İnsanoğlu; bilgi birikimi, yaşı, tecrübesi, içinde bulunduğu durumun nefsi-ne/psikolojisine etkisi, sahip olmuş olduğu inanç ve ideolojinin tesiri ve meselenin kendisine görünen kısmına göre olaylar ve olgular hakkında birtakım fikir ve kanaatlere ulaşır. Ulaşmış olduğu fikir ve kanaatler, tecrübe edilmediğinde doğru ve yanlışlığı bazen tam olarak öngörülemez. Bu nedenle bu tür meseleler, inançlar ve fikirlerle ilgili ulaşılmış olunan kanaatlerin tutarlığı, ferde ve topluma faydası net olarak kestirilemez/bilinemez. Ulaşılan bu fikir ve kanaatlerin doğruluğu/geçerliliği, ya daha önce bunları tecrübe etmiş, denemeden geçirip sağlamlasını yapmış birileri tarafından değerlendirilip doğru ve yanlışlığı, faydalılık ve zararlılığı, mükemmellik ve eksikliği ortaya konabilir. Ya da bu şahıs veya şahıslar; elde edilen kanaat ve düşünceleri; denemek suretiyle (sonuçta oluşabilecek zarar ve faydaya rıza göstererek) bu düşünce ve kanaatlerin tutarlılıklarını öğrenebilir.

¹⁰ Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *Kitabu’t-târihi’l-kebir*, (Dâiretü’l-meârifî’l-Osmâniyye, 2009), 2/98.

¹¹ Ahmed İbnTeymiyye, Mecmû’ fetâvâ, Vizâratu’ş-şuûni’l-İslâmiyyeve’l-evkâf ve’l-daveve’l-irşâd, (Medine, 1420/2004), 28:126; Vüzâretü’l-evkâfve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, el-Mevsu’atü’l-fikhiyye, (Küveyt, 1404/1983), 15:126.

¹² Hayreddin Karaman, v.dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 5:19.

İnsan; meseleleri, olayları, düşünce ve inançları ne kadar iyi anlayıp ifade edebilir ve eksik ve yanlışları ortaya koyabilirse o derece akıl melekesinin hakkını verebilir. Düşünce ve idrak kabiliyeti körelmiş, inanç ve düşüncelerini ifade edemeyen ve başkalarının düşünce görüşlerini anlayamayan birey ve toplumlar kültür ve medeniyet oluşturamaz, hep başkalarını taklit eder bir halde fakr ve zaruret içinde yaşarlar. Dolayısıyla düşünme ve onun gereği olan eleştiri birey ve toplumların maddi ve manevi gelişimleri için gerekli bir haslettir. Bu nedenle Müslüman birey ve toplumlar; güçlü, kendilerine yeter bir duruma gelebilmek için düşünce, tutum, iş ve davranışlarının yanlış, eksik, kusurlu ve batıl olup olmadıklarının ortaya konabilmesi, doğrunun, güzelin ve hakkın ortaya çıkarılabilmesi için eleştiri kültürü ve tahammül anlayışına ihtiyaç duyarlar.

Ayrıca ulaşılmış olunan düşünce, adalet ve ahlak düzeyiyle yetinilmemesi, maddi ve manevi gelişim ve değişimlere ayak uydurarak, insanın sahip olduğu potansiyel kabiliyetlerin daha ileriye götürülebilmesi ve geliştirilmesi gerekir. Bu da ancak fikirlerin tartışılması, eskilerin ifadesiyle “tesadüm-ü efkârdan barika-ı hakikat çıkar” anlayışıyla olabilir.

Eleştirinin Sınırları

Eleştirinin birçok faydası bulunmasına rağmen gelişmiş güzel yapılan eleştirilerin yararlı olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle eleştirinin kabul edilebilir olabilmesi için eleştirinin faydalı ve olumlu olmasının yanı sıra eleştirenlerin de ehil kimseler olması gereklidir. Birey ve toplumu ıslah niyeti/amacı olmayan iyi ve kötüyü birbirinden ayıramayan kişiler fayda verdikleri zannıyla birçok ifsada yol açabilirler. Dolayısıyla eleştirilerin iyi niyetle ve konunun uzmanı ehil kişilerce yapılması gerekir.¹³

Ayrıca İslam’ın inkârı şeklinde olup, sağlıklı düşünme, öğrenme ve anlamaya hizmet etmeyen, dinin ictihatlar dışında kalan, zorunlu olarak bilinen sabitelerinin inkârı, tahkiri, yanlış ve eksik yorumu, kabul edilmeyen reddedilmesi gereken eleştirilerdir. İttifak edilen inanç esasları, tevatürle aktarılan ibadetlerde bu tür sabitelerdir.¹⁴

İslam’ın kabul ve tasvip etmediği dinin özüne aykırı, kişiyi inkâra ve küfre düşürecek, küfür ve şirk ifade eden düşünce ve anlayışlar ve bunları savunan kişiler öncelikli olarak eleştiriye tabi tutulmalıdır. Çünkü bu tür dine aykırı düşünce ve anlayışlar dinin bünyesini sarsıp yıkmaya yönelik adımlardır. Bu nedenle İslam toplumunun sağlam temeller üzere yaşamını sürdürebilmesi için temel inanç meselelerinin en güzel şekilde, sağlıklı yöntemlerle savunulması gerekir.

¹³ İbnTeymiyye, *Fetâva*, 28:128

¹⁴ Mevsû’atü’l-fikhiyye, 15:126-128.

İşin ehli tarafından yukarıda bahsettiğimiz inanç konularına yönelik savunma amacıyla yapılan eleştirilerle iki fayda birden elde edilebilir. Bunlardan biri bu eleştiriyile Müslüman olmayan muhalif kişi, inanç ve düşüncesinin yanlışlığının farkına varıp, hakikati görür ve neticesinde hakka tabi olabilir. Bir diğer faydası ise taklidi iman sahibi avam tabakasındaki Müslümanların sahih inanç ve düşünceleri bu yolla korunmuş olur. Bunların yanı sıra onların taklidî imanları bu yolla tahkiki imana dönüşmüş olur.

Bu nedenle İslam'a aykırı yanlış, batıl inanç ve fikirlerin eleştirilip hakikatin ortaya konması ehil olan Müslümanlara farzdır. Bunlara muhalefet etmek, karşı çıkıp eleştirmek iman gereğidir. Çünkü küfür ve şirk olanı kabul etmek, itiraz etmeyi rıza göstermek küfürdür. Bu nedenle ehil kişilerce küfür ve şirk ifade eden düşünce ve görüşler eleştirilmeli kusur ve yanlışlıkları ortaya konmalıdır.¹⁵

Dinin, temel sabiteleri dışında kalan, kişiyi küfür ve şirke düşürmeyen düşünce ve anlayışlara da itiraz edip, eleştirmek gerekir. Kişiyi küfre götürecektir İslam dışı inanç ve düşüncelerin dışında kalan düşünce ve tutumların hükmü ise İslam'a göre yapılması haram olanları yapmak, haram; mekruh olanları yapmak mekruh; caiz olanı yapmak da caiz olan uygulamalardır. Dolayısıyla bunlara karşı takınılacak tavır duruma göre farz, sünnet ve mubah olur. İslam'ın kabul etmeyip karşı çıktığı bir diğer uygulamada, Sünnet olan düşünce ve davranışları kaldırıp yerine bunlara aykırı şeylerin yerleştirilmesidir ki buna bir yönüyle de bidat diyoruz. Dolayısıyla aslı dinde olmayan ve İslam'a uygun düşmeyen düşünce, tutum ve davranışlara karşı koymak ve yanlışlıklarını ortaya koyarak eleştirmek duruma göre farz, sünnet ya da müstehap olacaktır.¹⁶

Uyarılıp eleştirilmesi gereken kişilerin başında İslamî ilimlerde yeterli bir bilgi birikimine sahip olmadan, ehil olmadıkları, uzmanlık gerektiren dini meselelerde bir delile dayanmaksızın heva ve heveslerine göre fikir beyan eden ve ictihat iddiasında bulunanlardır. Bunları eleştirmek dinin sahih yapısının korunması için zorunludur. Çünkü ehil olmayan şahısların düşünce ve inançları zamanla dinin asıllarındanmış gibi algılanıp sahih dinden sapmalara yol açabilir.¹⁷

Dinde ehil olmayan kimselere karşı gelip, muhalefet etmek; Allah'ın (cc), işleri ehline verme emrinin de gereğidir. Konuyla ilgili Allah (cc) şöyle buyuruyor: "Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir." (en-Nisa, 4/58). Bu tür konularda sadece eleştirip muhalefet etmek yeterli değildir. Dini konularda, meseleleri ihtisas sahibi ehil olana havale etmek, onların görüşlerine kulak vermek ve ehil olacak kimselerin yetişmeleri için de çaba sarf etmek gerekir.

¹⁵ Mevsû'atü'l-fıkhiyye, 15:126-128.

¹⁶ İbnTeymiyye, *Fetâva*, 28:143-146.

¹⁷ İbnTeymiyye, *Fetâva*, 28:128

Eleştiri; hatalı, eksik, uygun olmayan veya sakıncalı olan bir şeye itiraz edip, o şeyin doğru ve mükemmel bir şekilde ortaya konması yönünde bir düzeltme çabası olduğundan olumlu ve iyi niyetle yapılan eleştiri bireyin ve toplumun entelektüel ve kültürel olarak gelişimine katkı sağlar. Bütün eleştirilerin bu amaçla yapıldığını söylemek mümkün değildir. Bunların yanı sıra gizli ajandaya sahip kişilerin yaptığı, haktan gözükp aslında batıla hizmet amacı taşıyan, ehil olmayan kişilerin gereksiz yer ve zamanda yaptıkları ve eleştiri adabına uygun olmayan eleştiriler faydadan ziyade zarar verir.¹⁸ Bilindiği gibi eleştirinin, farklı etki yapan şekil, çeşit ve dozları vardır. Kişilik haklarına saldırıda bulunan, toplum önünde şahsı rencide eden, kişinin donup kalmasına neden olan, çalışma ve üretme heves ve heyecanının tükenmesine yol açan olumsuz eleştiri, kişinin hak ve hürriyetine art niyetli bir saldırıdır. Olumsuz bir özelliğe sahip, art niyetli eleştiriler zaman israfına yol açacağı gibi, sosyal hayata zarar veren, dedikodu, yalan ve iftira gibi manevi hastalıkların ortaya çıkmasına da yol açabilir. Yalan, iftira ve dedikoduya dönüşen eleştiri sonucunda, toplumda güvensizlik, kutuplaşma ve huzursuzluk meydana gelebilir. Bu nedenle eleştiren ve eleştirilene faydası olmayan, dedikodu ve iftira düzeyinde kalan eleştirilerden uzak durmak gereklidir. Çünkü yalan söz söylemek, iftira atmak ve dedikodu yapmak İslam'a göre yasak olan davranışlardır ve haramdır. Nitekim konuyla ilgili Allah (cc) şöyle buyuruyor: "Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının; çünkü bazı zanlar günahıdır. Gizlilikleri araştırmayın, birbirinizin gıybetini yapmayın; herhangi biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanırmı? Bak bundan tiksindiniz! Allah'a itaatsizlikten de sakının. Allah tövbeleri çokça kabul etmektedir, rahmeti sonsuzdur." (el-Hucurât, 49/12).

Konuştuğlarımızın ve yazdıklarımızın doğru olduklarına dikkat etmemiz gerektiği gibi toplumda huzursuzluk çıkaracak, kısır çekişmelere yol açacak tutum ve davranışlardan da uzak durmalıyız. Faydasız söz ve davranıştan kaçınmak kişinin İslam'ının güzelliğine delalet eder. Ayrıca faydasız söz ve davranışlarla ilgi Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: "Boş sözü işittikleri vakit ondan yüz çevirirler ve 'Bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz de size. Selam olsun size (bizden size zarar gelmez). Biz cahilleri istemeyiz' derler." (el-Kasas, 28/55).

İlmî-fikrî konularda eleştirinin, özellikle dil ve üsluba dikkat etmeden, hikmete aykırı bir şekilde yapılması durumunda itiraz edilen/karşı çıkılan/eleştirilen görüşün veya düşüncenin toplumsal taban bulmasına ve yayılmasına da yol açabilir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi dinin ictihatlar dışında kalan, zorunlu olarak bilinen sabitelerinin inkârı, tahkiri, yanlış ve eksik yorumu kabul edilmeyen reddilmesi ve yapılmaması gereken eleştirilerdendir. Dolayısıyla olumsuz eleştiri; çoğu kez tahrip eder, toplumu ayrıştırır, insanları soğutup hedeften uzaklaştırır. Bu nedenle istenen amaca hizmet etmez.

¹⁸ İbnTeymiyye, *Fetâva*, 28:148-149

Ayrıca insanlar, genelde eleştirilmekten hoşlanmadıklarından yanlış eleştiri, insanları rahatsız edip öz güven eksikliğine yol açabilir. Olumsuz eleştirinin bir diğer zararlı yönü de sivil toplum ve devlet yönetimi noktasında Müslüman'a ve Müslümanların oluşturduğu/yönettiği kurumlara güvensizlik riski barındırıyor olmasıdır. Bu da sosyal huzursuzluğa toplumsal karamsarlığa neden olabilir.

Dolayısıyla eleştiri yapacak kişi Allah indinde sorumlu duruma düşmemek için konuyla ilgili fikhî hükümleri bilmeli ve ona göre hareket etmelidir.

Eleştiride Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Yapılan eleştirilerin faydalı olabilmesi için bazı hususlara dikkat edilmesi ve bazı kurallara uyulması gerekir. Çünkü eleştiriden amaç eleştirilen kişi, inanç, düşünce ve anlayışların yanlışlığı ve eksikliği ortaya konup, insanları hak ve hakikate yönlendirmektir. Gerekli kural ve ilkelere uyulmadığında eleştiri faydadandan daha çok zarar verebilir.

Bu nedenle her şeyden önce eleştirinin doğru, olumlu, tarafsız, Allah'ın (cc) rızasını gözeten bir amacı olmalıdır. İslam'a uygun eleştiri, eleştirilenin şahsında insanlara yol gösteren, destek sağlayan, moral ve ilham veren, yapıcı ve olumlu ifadeler içerecek şekilde olmalıdır. Eleştirilen kişiye fayda verebilmesi için eleştirinin sağlıklı ve faydalı olmasının yanı sıra samimi, art niyetten uzak, yol gösterici olması ve eleştirilen açısından sabırla, anlayışla dinleme ve bu eleştiriler doğrultusunda kendini değiştirebilme, geliştirebilme sonucunu verebilmelidir. Bu nedenle eleştiride önemli olan; düşünce, anlayış, davranış ve tutumların eleştirilmesidir, kişilerin şahsı ve şahsiyeti değil.

Doğru ve sağlıklı eleştiride bulunması gereken nitelikleri şu şekilde özetleyebiliriz: Eleştiren, eleştirilerinde hoşgörölü, sabırlı, anlayışlı, empatik, saygılı ve nazik olmalıdır. Yaptığı eleştirileri, düşünce ve anlayışlar üzerine bina etmeli, tenkitlerini de onlara yöneltilmelidir. Eleştirilerin dedikodu, suçlama, şikâyet, saldırı, duygusal taciz ve benzeri şekillerde anlaşılması ve bunlara evirilmemesi için tenkidin şahıs ve şahsiyet özelliklerine yönelik olmamasına dikkat etmelidir. Nitekim bu konuda Hz. Peygamber'in Müminlere karşı olumlu tavrını Allah (cc) şöyle ifade etmektedir: "Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever." (Âl-i İmran, 3/159).

Eleştirilerin dozu, doğru ayarlanmalı ifrat ve tefritten uzak durulmalıdır. Eleştiren ile eleştirilen arasında saygı, sevgi anlayışını tahrir etmemeli, yapıcı üslup ve doz kullanılmalıdır. İnsaf çizgisi korunmalı elden geldiğince çiğnenmemelidir (bk. el-Maide, 5/8) Eleştirinin dozu hastaya verilen ilacın dozu gibi fayda verebilecek şekilde yan etkisi dikkate alınarak yapılmalıdır. Yapılan eleştiride abartı ve mübalağadan geri durulmalı gerçekçi, sade olunmalıdır.

Eleştirinin amacı hakikatin ortaya konması olmalı, eleştirilen şahsı mağlup etmek ve bunun sonucunda toplum nazarında öne çıkmak, önde görünmek olmalıdır. Çünkü bu durum eleştiren kişide şöhret gibi kalbi hastalıklara yol açabilir. Bu durum da ahlaki yönden hoş karşılanmayan bir durumdur.

Bu nedenle kişi ve kurumlar, eleştirilirken haklı yere eleştirmeli, bir hakkın ortaya çıkması için çaba sarf edilmeli, eleştiri haksızlık ve kişisel çıkarlar üzerine bina edilmemelidir. Yapılan fikrî tartışmaların batıl, yanlış davalar ve anarşiye zemin oluşturacak şekilde değil hak ve hakikatin ortaya çıkarılması maksadıyla hakka hizmet edecek bir üslup ve iyi niyetle yapılması gerekir. Nitekim yüce Allah (cc) konuyla ilgili şöyle buyurmaktadır: “ (Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir.” (en-Nahl, 16/125).

2. TAHAMMÜL AHLAKI

Tahammülün kelime anlamı ise bir şeyin, güçlü, zorlayıcı dış etkenlere karşı koyabilmesi, dayanması, insanın kötü, güç durumlara karşı koyabilme gücü, kaldırma, katlanma kabiliyeti, bir şeyi yüklenmesi, bir yükü üstüne alması ve bir şeyle sabretmesi anlamlarına gelir.¹⁹

Müslüman birey yanlış ve kusurlu bir şey gördüğünde imkânları ölçüsünde yanlış düzeltmek için nasıl ki çaba sarf etmesi gerekiyorsa aynı şekilde kendisinin eksik ve yanlış yönleri de eleştirildiğinde bunu olgunlukla tahammül edebilmelidir. Göstereceği tahammülle sosyal barışa katkı sağlayacağı gibi kültürel ve entelektüel hayata da katkı sunabilir.

Kişi, insanların kendisinin inanç ve düşüncelerine karşı eleştirileri esnasında soğukkanlı davranmalıdır. Yapılan eleştirileri anlamaya çalışmalı, düşünce ve inançlarına farklı bir açıdan bakmaya çalışmalıdır. Bu bakış açısı sayesinde muhtemeldir ki kendisinin eksik, yanlış anlayış, düşünce ve inançları ortaya çıkarda bu yolla kendi kusurlarını tespit etme imkânını yakalar. Kişi, eleştirilen düşünce ve inancında bir kusur ve eksiklik olmadığı durumlarda da sakin olmalı eleştirilere olgunca tahammül gösterebilmelidir. Eleştirilen şahıs ancak bu yolla muhataplarını ürkütmeden yumuşatabilir, muhatapların eleştiri olarak ileri sürdükleri düşünce ve inançların kusurlu olduğunu daha kolay bir şekilde ortaya koyup, kendisine yöneltilen eleştirilerin yanlışlığını onlara kavratılabilir. Ayrıca kaba ve hoş olmayan bir şekilde eleştirilere tahammül gösteremeyip olumsuz karşılık vermek sosyal huzursuzluğa, inatlaşmaya ve kutuplaşmaya da yol açabilir ki bu da istenmeyen durumlara neden olabilir.²⁰

¹⁹ İbrahim Enis, v.dğr., *Mu'cem*, 1:199; Türk Dil Kurumu, “Büyük Türkçe Sözlük” Erişim: 9 Mart 2019, <http://www.tdk.gov.tr>.

²⁰ Mevsû 'atü'l-fıkhiyye, 15:127.

Nitekim Allah Teâlâ konuyla ilgili şöyle buyurmaktadır: “Sözü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah’ın hidayete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar akıl sahiplerinin ta kendileridir.” (ez-Zümer, 39/18).

Ayetin ifadesiyle kendi dışında veya içinde düşünme, tefekkürle ve yetkin kişilerin telkinleriyle sahte ilahlar oluşturup onlara tapmaktan kurtularak Allah’a yönelen insanlar, içten veya dıştan gelebilecek her türlü saptırıcı telkinlerden, baskılardan ruhlarını kurtardıkları için duydukları, öğrendikleri sözlerden, akıl ve sağduyularıyla en iyi ve en doğru bulduklarına değer verir, ona uyarlar.²¹ Duyulan bir söz doğru da yanlış da olabilir ve bunu ayıracak olan da aklı kanıttır. Dolayısıyla yukarıdaki ayette insanın her konuda akli kanıtı, eleştirel düşünmeye (nazar) ve mantıksal çıkarıma (istidlâl) değer vermesi gerektiği yönünde işaretler bulunmaktadır.²²

İnsan afak ve enfüsten kendisine yönelen telkinleri, eleştirileri olgunlukla karşılamalı Allah’ın (cc) kendisine vermiş olduğu akıl nimetini kullanarak sözün en güzeline ve faydalısına uymalıdır. İnsana yöneltilen eleştirilerin bir kısmı fayda verecek, nefsinin olgunlaştırarak ve onu ahseni takvime ulaştıracak söz ve davranışlar olabilir. Kendisine yol gösterici olmaları hasebiyle bu eleştirileri dikkate almalı, onlara bigâne kalmamalıdır. Bir insanın bilgi ve becerisi sadece kendi birikimiyle sınırlı kalmamalı, hakikati bulabilmek adına başkalarının tecrübelerinden de istifade edip kendini geliştirmelidir. Bu nedenle heva ve hevesin esaretinden kurtulmak, akıl dışı, kendisine ve topluma faydası olmayan düşünce ve inançlardan kurtulabilmek için kişi başkalarının eleştiri ve görüşlerine değer vermelidir. Neticede de bu görüşleri akıl süzgecinden geçirip delil yönünden en sağlıklı olanına tabi olmalıdır.

Konuyla ilgili İslam tarihinde birçok örnek görmek/bulmak mümkündür. Nitekim yukarıda da bahsettiğimiz gibi Hz. Peygamber, Allah (cc) tarafından uyarılmış O, da hiçbir itirazda bulunmadan ve zaman geçirmeden eksik ve hatalı anlayış ve davranışını düzeltmiştir. Hz. Peygamber gibi sahabe de yanlış ve kusurları kendilerine söylenip eksiklikleri gösterildiğinde hak ve hakikate tabi olmada hiçbir gevşeklik göstermemişlerdir.²³ İslam tarihine damga vurmuş büyük şahsiyetler ve ilim adamları aynı tavrı sürdürmüş muhatapların eleştirilerini kendi kusurlarını ve düşüncelerinin yanlışlığını tespitinde dikkate almışlardır. Hatta bu eleştirilere tahammül göstermeyi doğruları bulmada/görmede mihenk taşı olarak kullanmışlardır. Konuyla ilgili İmam Şâfiî (ö. 204/820), ictihad ehli bir kimsenin özelliklerini ifade ederken şunları söylemektedir: “Müçtehidin, konu hakkında tam bir bilgi sahibi olmadan aceleyle bir yargıya varması doğru olmaz. Kendi görüşüne muhalif olan kişinin görüşlerine kulak vermekten de çekinmemelidir. Çünkü bazen bu uya-

²¹ Râzi, *Tefsir*, 26:261.

²² Râzi, *Tefsir*, 26:261; Karaman, *Kur’an Yolu Tefsiri*, 4:608.

²³ İhsan Arslan, *İslâm’da Eleştiri Kültürü*, 2. Baskı (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 133-136.

rılar sayesinde farkına varmadığı yanlışları görebilir ve bu uyarılar kendisine doğru olanı tespitite yardımcı olabilir.”²⁴

Tahammülün bir başka yönü de toplumda yaşayan insanların farklı inanç ve kültürlerine katlanabilmektir. Başka din, inanç ve düşüncelere tahammülle ilgili Allah (cc) “Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O halde kim tâgütü tanımayıp Allah’a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla iştir, hakkıyla bilendir.” (el-Bakara, 2/256) demektedir. Bu ayet bize Müslüman bireyin İslam dışı inanç ve düşüncelere zorbalık ve tahakküm etmeden tahammül göstermesini tavsiye etmektedir. Bu nedenle bizim gibi inanıp düşünmeyen gayr-i Müslimlerin İslam dinine zorla inanmaları ve İslamî kurallara göre bir hayat sürmeleri istenemez ve buna zorlanamazlar. Çünkü bu yolla, samimi ve gerçek bir iman meydana gelmeyeceği gibi, insanlar baskı sonucu ikiyüzlü davranmaya yönelirler. Ayrıca iman hususunda baskı ve zorlama zaten imtihan anlayışına da ters bir durumdur.

Nitekim tevhid önderi İbrahim (a.s) örneğinde olduğu gibi bütün peygamberler yumuşak bir üslup, ikna edici deliller ve güzel nasihatlerle insanları doğru yola çağırılmışlardır. Bunun aksi inat ve taassuba yol açacağından muhatapla iletişim zeminin kaybedilmesine, farklı inanç ve düşünce sahibi insanların aralarına duvar örülmesine ve düşmanlığa yol açabilir.²⁵

Gayr-ı Müslimlere; İslam’ı anlayıp ona tabi olabilmeleri için baskı ve zorlamaya değil, onların gönlünü hoş tutacak, önyargılarını kırarak hikmetle ve güzel sözle muamele etmek gerekir. Medenilere galebe ikna iledir ilkesiyle onları ikna için kesin delil, kanıt ve güzel üsluptan faydalanmalıyız. Kaba ve zorbalık, aksini netice vereceğinden saldırganlık durumuna düşmedikleri sürece onlarla en güzel şekilde tartışılmalı ve onlara karşı sabırlı olunmalıdır. Yukarıdaki ayetten de anlaşılacağı gibi inançlarını değiştirme konusunda onlara baskı yapmak doğru bir uygulama olmadığından Allah (cc) tarafından da yasaklanmıştır.

Allah (cc) insanı akıllı bir varlık olarak yaratmış ve her bir insanı da farklı özelliklerle donatmıştır. Dolayısıyla aklın bir ürünü olan düşünceler saygı değer hakikatlerin yansımaları olarak görülmeli hiçbir düşünce toptan reddedilmemelidir. Bir insan tek başına varlıklar hakkındaki bütün bilgilere ulaşamayacağı gibi bütün düşüncelerinin de tamamen doğru olduğu söylenemez. Dolayısıyla kendi dışındaki insanların inanç ve fikirlerine kulak vermeli, onları aklın süzgecinden geçirip doğrusunu bulmaya çalışmalıdır. Bundandır ki farklı inanç ve düşüncelere tahammül gösterilmediği durumlarda akli melekelerin gelişimi, yanlış ve nakis inançların düzeltilmesi mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla Müslüman birey başkalarının düşünce ve inançlarına tahammül gösterip anlamaya çalışmalıdır. Ancak bu yolla nakis, yanlış, batıl ve zararlı düşünce ve inançların düzeltilmesi mümkün olabilir.

²⁴ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Dâru’l-kütubi’l-ilmîyye), 510.

²⁵ *Mevsû’atü’l-fıkhiyye*, 15:127.

2.1. Tahammül Ahlakının Sınırları

Tahammül edilmesi istenen hususları ikiye ayırmak mümkündür. İlki İslam'ın sabiteleri olan, sübütü ve delaleti kat'i delillerle elde edilen hükümlerdir. Bunlara yönelik eleştiri, alay, hafife alma gibi tahkir edici durum ve davranışlar kabul edilemez. Çünkü bu konuyla ilgili nass bulunmaktadır. Nitekim meseleyle ilgili Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: "O size kitapta şunu indirmiştir: Allah'ın âyetlerinin inkâr edildiğini yahut onların alaya alındığını işittiğiniz zaman, onlar başka bir söze geçmedikçe kendileriyle beraber oturmayın; aksi takdirde şüphesiz siz de onlar gibi olursunuz. Allah elbette münafıkların ve kâfirlerin tamamını cehennemde bir araya getirecektir." (en-Nisa, 140) bir diğer ayette de bu durumu şöyle beyan etmektedir: "Onlara soracak olsan mutlaka, 'Biz lafa dalıyor eğleniyorduk, hepsi bu!' derler. De ki: 'Siz Allah ile, O'nun âyetleriyle ve peygamberiyle mi eğleniyordunuz?'" (et-Tevbe, 65).

Tabii ki bu konuda da eleştiri meselesinde olduğu gibi ifrat ve tefritten uzak durulmalıdır. Çünkü inanç, düşünce ve davranışları, sağlıklı bir eleştirinin ötesinde alaya alınıp, kişinin kendisi tahkir ediliyorsa bu durumda Müslüman'ın birtakım tepkiler vermesi gerekmektedir. Tepkisiz kalması kişiliğine zarar verebileceği gibi inanç ve düşüncelerinin rencide edilmesine de yol açabilir. İçine düşülen bu durum ise İslam dininin onaylamadığı, yasakladığı ve Müslüman'ın izzetine yakışmayan olumsuz bir haldir/durumdur. Takınacağı olumsuz tavırlar da yukarıda geçen ayetin buyruğu gereği kendisini ahlâkî ve hukukî açıdan da Allah (cc) katında sorumlu duruma düşürebilir.

Diniyle alay edilen ve inancı tahkir olunan kişi ayetin ifadesiyle ya konuyu değiştirmeye çalışmalı ya da farklı bir konuya geçilinceye kadar bulunduğu ortamı terk etmelidir. Aksi durumda yukarıdaki ayetin gereğini yerine getirmemiş olur ki bu da haramdır.

İkinci husus ise kendi beşeri kabiliyetimiz ve çalışmamız sonucu elde ettiğimiz fikir, düşünce ve anlayışların eleştirisidir. Bunlar insan ürünü olmaları hasebiyle belirli ölçüler dairesinde eleştirilebilir. Düşünce ve anlayışların güzelini ve doğrusunu elde edebilmek için insan eleştirilmeli ayrıca eleştirilen kişide bunlara tahammül gösterebilmelidir. Nitekim başkalarının olumlu ve faydalı eleştirilerine kulak vermeye ilgili Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: "Sözü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar akıl sahiplerinin ta kendileridir." (ez-Zümer, 39/18). Çünkü Müslüman sadece kendi bilgi ve birikimiyle hareket etmez, ayrıca diğer insanların tecrübesinden de faydalanır. Doğrularını rehber edinir yanlışlarından da ders çıkarır.

Bu ahlak onu, kibir ve kendini beğenmişlik gibi hastalıklardan koruyacağı gibi başkalarının binlerce yıllık çaba sonucu elde ettiği tecrübe ve birikimlerinden faydalanarak yanlışla düşmekten de korumuş olur. Dolayısıyla bu tür eleştirilerden korkmamak ve rahatsız olmamak gerekir. Öz güven sahibi kişiler eleştiriden rahatsızlık değil, memnuniyet duyarlar. Çünkü bunun birçok faydası olabilir; çoğu za-

man, birçok yanlış düşünce ve anlayış, eleştiri sayesinde ortaya çıkar. Bu da yanlış düşünce ve anlayışın düzeltilmesine sebep olabilir. Eleştirilen kişi, eleştiri ne olursa olsun eğer doğruluk arayışında ise öncelikle eleştiriye tahammül gösterip konuya odaklanmalıdır. Eleştirene göre tavır takınıp konuya odaklanmadığında, meseleyi ıskalar ve doğruları bulma hususunda kendini engellemiş olur. Bu durumda akıllı insanların kaçınması gereken bir tutumdur.

SONUÇ

İnsanoğlu yapısı gereği hak ve hakikate ulaşabilmek için yönlendirilmeye ihtiyaç duyar. Bu nedenle Allah (cc) hidayet rehberi olarak kitap ve peygamberler göndermiştir. Bunlar vasıtasıyla insanın yanlış, eksik, kusurlu ve hakka uymayan inanç ve düşünceleri düzeltilmiş, Allah'ın rızasına uygun prensipler vaz' edilmiştir. Ehil ve iyi niyetli insanlar tarafından yapılan eleştirileri, bu manada ve bu misyonun devamı olarak değerlendirmek mümkündür.

Düşünme ve onun gereği olan eleştiri, birey ve toplumların maddi ve manevi gelişimleri için gerekli bir haslettir. Bu nedenle Müslüman birey ve toplumların güçlü, kendilerine yeterli bir duruma gelebilmeleri, yanlış, eksik, kusurlu ve batıl düşünce ve anlayışların tartışılıp doğrunun, güzelin ve hakkın ortaya çıkması için eleştiri kültürü ve tahammül anlayışı gereklidir.

Buna binaen batıl, yanlış ve kusurlu inanç, düşünce ve anlayışların eleştirisini; iyiliği emretme kötülüğü yasaklama bağlamında ele alıp değerlendirmemiz de mümkündür. Bu bağlamda müspet manada eleştiri işinin Müslümanların zorunlu olarak yapmaları gereken bir görev olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Bu nedenle yanlış ve kötüyü eleştirmek duruma göre farz, sünnet, müstehap ve mubah olur. İslam'ın yasakladığı düşünce ve fiilleri icra edenleri eleştirip, yanlıştan dönmeleri için çalışmak ve İslam'ın emrettiklerini yerine getirmeyenleri uyarıp istenenleri yerine getirmeleri için çaba sarf etmek bu bağlamda toplumsal bir farzdır, diğer bir ifadeyle farz-ı kifâyedir.

Tahammül ahlakı kişiyi kibir ve kendini beğenmişlik gibi hastalıklardan koruyacağı gibi başkalarının binlerce yıl emek vererek elde ettiği tecrübe ve birikimden faydalanmayı da sağlayabilir. Dolayısıyla eleştirilerden korkmamak ve rahatsız olmamak gerekir. Öz güven sahibi kişiler eleştiriden rahatsızlık değil, memnuniyet duyarlar. Ayrıca farklı inanç ve düşüncelere tahammül sosyal barışa katkı sunar. Bu nedenle müspet eleştiri ve eleştirilere tahammül birey ve topluma birçok fayda sağlar.

Konuya gerekli özen gösterilmeyip iyi niyetin dışında, menfi manada yapılacak eleştirinin ve bunlara gösterilecek tahammülünde olumsuz yansımaları olacaktır. Bu nedenle eleştiri ve tahammül konusunda ifrat ve tefritten uzak durmak gerekir. Fayda vermeyen ve kişisel egoyu tatmin amacıyla yapılan eleştiriden ve kişiyi tahkir eden tahammülden uzak durulmalıdır. İnanç ve düşünceleri sağlıklı bir eleştirinin ötesinde alaya alınıp, tahkir edilen Müslüman bu duruma Allah'ın (cc) tavsiyede

bulduğu tepkileri vermelidir. Bu nedenle inancı alaya alınan ve tahkir edilen kişi yerine göre konuyu değiştirmek veya meclisi terk etmek zorundadır. Bunları yapmadığında Allah'ın emrine uymamış olur ki bu da kişiyi günahkâr yapar. Dolayısıyla takınacağı olumsuz tavırlar kendisini hukukî ve ahlakî açıdan Allah (cc) katında sorumlu duruma düşürür.

Sonuç olarak Müslüman bir birey hayatının her alanında olduğu gibi eleştiri ve eleştiriye tahammül hususunda da İslam'ın kendisine belirlemiş olduğu sınırlar içerisinde hareket etmelidir. Aksi durumda bu mesellerde Allah'a (cc) karşı sorumluluklarını yerine getirmemiş olacaktır. Bunun sonucu olarak da dünya ve ahiret hayatında bu konuda takındığı tavrın akıbetiyle yüzleşmek zorunda kalacaktır.

KAYNAKLAR

- Arslan, İhsan. *İslâm'da Eleştiri Kültürü*. 2. Baskı. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi. *Kitabu't-târîhi'l-kebir*. Dâiretü'l-meârifil-Osmâniyye, 2009.
- Enis, İbrahim - Muntasir, Abdulhalim - el-Savâlihi, Utbe - Ahmed, Muhammed Halefullah, *el-Mu'cem'ul-vesît.*, Mısır: Dâru'l-meârif, 1393/1973.
- Ebüsuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdi. *İrşâdü'l-'akli's-selim ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim*, Beyrut: Dâruihyâ'it-türâs'il-Arâbi.
- Günenç, Halil. *İmam Nevevî 40 Hadis*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Şihâbiddin Ömer el-Kureşî. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azim*. Daru Tayyibe, 1420/1999.
- İbn Teymiyye, Ahmed. *Mecmû' fetâvâ*. Medine: Vüzâratu's-şuûni'l-İslâmiyye'l-evkâfve'd-daveve'l-irşâd, 1420/2004.
- Karadağ, Bekir. "İslam Hukukuna Göre Kadının Hâkimliği". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 10/2 (Mayıs-2018): 690-707.
- Karaman, Hayreddin - Çağrırcı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Müslim, Ebü Hüseyin Müslim İbn Haccâc el-Küşeyrî en-Nisâbüri. *Sahihu Müslim*. Beyrut: Dâruihyâ'it-türâs'il-Arâbi, 1412/1991.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğaybmine'l-Kur'ani'l-Kerim*. Beyrut: Dâruihyâ'it-türâs'il-Arâbi.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Dâru'l-kütüb'il-ilmîyye, thk. Ahmed Muhammed Şâkir.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-sâhih*. Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Türk Dil Kurumu, "Büyük Türkçe Sözlük" Erişim: 9 Mart 2019, <http://www.tdk.gov.tr>.
- Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye. *el-Mevsüetü'l-fikhiyye*. Küveyt: 1404/1983.

İSLAM HUKUK DÜŞÜNÇESİNDE TAHAMMÜL VE HOŞGÖRÜ BAĞLAMINDA ZİMMİLERİN DİNÎ YAŞAM HAKLARI

*Sadrettin BUĞDA**

GİRİŞ

İslam, kul ile Allah arasındaki bağı en mükemmel şekilde tesis etmek ve insanlara saadeti dâireyi sağlamak amacıyla gönderilmiş bir dindir. Bundan dolayı İslam, belirli bir toplumun ve bir milletin menfaatlerini dikkate alarak değil, belki bütün bir insanlığın Allah rızasına nail olması amacıyla hukuk sistemini tesis etmiştir. Dolayısıyla ilâhî iradeyi esas alan İslam hukuku, evrensel olma hasebiyle bütün milletleri ve toplumları göz önünde bulundurarak oluşabilecek toplumsal ve bireysel sapmaları, bireyler arasında meydana gelebilecek haksızlıkları bertaraf etme amacı doğrultusunda hukuk sistemini vaz' etmiştir.

İslam, Mekke döneminde şirke dayalı inancın izalesi için ilk etapta tevhîd inancının yerleşmesi gayreti içinde olmuştur. Bu nedenle İslam, ilk (Mekke) dönemde hukuk sistemini oluşturma ve icra etmekten ziyade müşrik toplumun inancının ıslahıyla ilgilenmiştir. ayrıca o dönem için henüz hukukun icra edileceği bir toplumsal yapının ve devletin olmayışı da söz konusuydu. Ancak Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye hicret etmesi ve farklı inançlara mensup insanların bir araya gelmesiyle hukukun icra edilebileceği şehir statüsünde bir devlet meydana gelmiştir. Dolayısıyla hukuk sisteminin icra edileceği ilk devlet, sadece Müslümanlardan müteşekkil olmamasından dolayı ilk zamanlardan itibaren hem Müslümanları hem de gayrimüslimleri ihtiva edecek nitelikte hukuk sistemi Allah ve Resulü (s.a.v) tarafından vaz' edilmiştir. Medine Vesikası, Hayber ve Fedek Yahudileriyle yapılan antlaşmalar söz konusu İslam hukuk sisteminin birer örnekleridir.

İslam hukukunda devletin bünyesinde yaşayan birey ve toplumlar kategorize edilirken ırk ve rengine göre değil, inançlarına göre sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Bu bağlamda İslam hukukuna göre toplumu oluşturan bireyler, başta Müslüman ve gayrimüslim şeklinde iki sınıfa ayrılmaktadır. Ayrıca gayrimüslim kesim ise Ehl-i kitap ve Ehl-i kitap olmayanlar -ki bununla putperest, müşrik, dehrî/materyalist ve mürted gibi diğer birey ve toplumlar kastedilmektedir- şeklinde kategorize edilmektedir. Sabîi ve Mecûsiler'in hangi kategoride değerlendirilece-

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Fıkıh Anabilim Dalı
Assistant Professor, University of Muş Alparslan Faculty of Theology, Department of Fıkh, Muş,
Turkey s.bugda@alparslan.edu.tr/ORCID orcid.org 0000-0002-6135-8570

ği hususu ise âlimler arasında tartışma konusu olmuştur.¹ Dolayısıyla kimlerin ve hangi gurubun zimmî kategorisinde değerlendirileceği hususu onların bağlı oldukları inançla ilişkilidir.

Yukarıda ifade edildiği gibi bu çalışmada zimmîlerin dinî yaşam haklarını klasik İslam hukuk kaynakları çerçevesinde ele alınmıştır. Günümüzde yazılan kitap ve makalelere de müracaat edilmiştir. Söz konusu meseleyi ele alırken Hanefî, Malikî, Şâfiî, Hanbelî âlimlerin yanı sıra Zâhirî ve diğer bazı fakihlerin görüşleri de aktarılmaya çalışılmıştır.

Klasik İslam hukuk kaynaklarında zimmîlerin genel hak ve sorumlulukları geniş bir şekilde ele alınmıştır. Günümüzde de benzer çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmanın farkı ise İslam'ın inanç hususunda ve kendi hukuklarının icrasında zimmîlere tanıdığı dinî hakları derli toplu bir şekilde ve etraflıca irdelemede yatmaktadır.

ZİMMÎ ve ZİMMÎLİK ANTLAŞMASINDA TARAF OLABİLECEK KİMSELER

Sözlükte “koruma, koruma akdi, mesuliyet, dokunulmazlık”² gibi manalara gelen zimmet kökünden türetilen zimmî kavramı teknik anlamda “cizye karşılığında can, mal, ırz gibi hususlarda kendisine güvence verilen ve koruma altına alınan Müslüman olmayan kişi”³ anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle İslam'ın egemenliğini kabul eden ve cizye karşılığında devletin himayesi altında ve Müslümanlarla beraber yaşayan kişiye zimmî denilir. Dolayısıyla zimmî İslam devletinin tebası ve vatandaş olarak kabul edilmektedir.

Yukarıda isimleri zikredilen -Ehl-i kitap ve putperest, müşrik, dehrî/materyalist, mürted gibi Ehl-i kitap olmayan- gayrimüslim milletlerden hangisi veya hangilerinin İslam devletiyle zimmet akdini gerçekleştirebileceği ve vatandaşlık haklarını elde edebileceği meselesi ise fakihler arasında tartışma konusu olmuştur. Fakihler, قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ “Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslâm'ı din edinmeyen kimselerle, boyun eğerek kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.” (et-Tevbe 9/29.) ayetini delil göstererek İslam devletinin, Ehl-i kitap ve tartışmalı da olsa Ehl-i kitap olarak ka-

¹ Bk. Abdulkarim Zeydân, *Ahkâmü'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'minîn fî Dâri'l-İslâm*, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1402/1982), 13, 15. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1. Baskı, 17 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi ve Muessestu't-Târihi'l-'Arabi, 1996), 5, 60.

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1. Baskı, 17 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi ve Muessestu't-Târihi'l-'Arabi, 1996), 5, 60.

³ Muhammed Amîm İhsân, *et-Ta'rifatu'l-Fıkhıyye*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003), 100.

bul edilen Sabiiler ve Mecûsiler⁴ ile zimmet akdini gerçekleştirebileceği konusunda ittifak etmişlerdir. Ayrıca fakihler, *سُنُّوا بِهَيْمُ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ* “Onlara (Mecûsilere) Ehl-i kitap muamelesi yapın”⁵ hadisini de Mecûsiler’in İslam devleti ile söz konusu zimmet akdini gerçekleştirme hakkına sahip oldukları hususu için delil olarak getirmişlerdir.

Fakihler, mürtedlerin zimmet akdinde taraf olamayacaklarını ve onlardan cizye alınamayacağını belirtmişlerdir. Abdulkerîm Zeydân, mürtedlerle zimmet akdinin gerçekleştirilemeyeceği hususunda icmân olduğunu belirtmektedir.⁶

Fıkıh uleması, Ehl-i kitap, Mecûsiler ve mürtetler dışındaki gayrimüslimlerin İslam devletiyle zimmet akdini gerçekleştirme meselesinde ise ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanife (ö. 150/767), “Müşrik olan düşmanlarıyla karşılaştığında onları üç hasletten birine davet et... şayet bunları reddederlerse onlardan cizyeyi talep et...”⁷ hadisine dayanarak Arap müşrikler dışında diğer gayrimüslimlerle zimmet akdi yapılabileceğini ifade etmektedir. Ahmed b. Hanbel de (ö. 241/855) kendisinden nakledilen bir rivayette bu görüşü benimsemiştir.⁸

Ezvâî (ö. 157/774) ve İmâm Mâlik (ö. 179/795), Peygamber’in (s.a.v.) Mecûsilerden aldığı cizyeyi gerekçe göstererek Arap müşrikler dâhil olmak üzere cizye karşılığında bütün gayrimüslimlerle zimmet akdi yapılabileceğini söylemişlerdir.⁹

⁴ Ebû Yûsuf Ya‘kub b. İbrâhîm b. Habib el-Kûfi, *Kitâbu'l- Harâc*, 3. Baskı, (el-Matbaatu's-Selefiyye, 1382), 130; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu Ehlî'z-Zimme*, thk. Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî ve Şâkir b. Tefkîk el-‘Ârûrî, 1. Baskı (Dammâm: Rmâdi li'n-Nşr, 1418/1997), 1, 82-83, 131-136.

⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafâ el-A‘zâmî, 1. Baskı (Abudabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2004), II, 395 ez-Zekât: h. no. 968; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Beyhakî el-Horasânî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir ‘Atâ, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994), IX, 319.

⁶ Zeydân, *Ahkâmu'z-Zimmiyyîn*, 25.

⁷ Müslim b. el-Haccâc Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *es-Sahih* (Şerhu'n-Nevevî ile birlikte), thk. Muhammed Fuad Abdulbâki, 1. Baskı (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1995), el-Cihâd ve's-Siyer: 32.

⁸ İbnü'l-Hümâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsî, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, thr. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985), 6, 45-46; Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Halevî, 2. Baskı, (Kahire: Hecl li't-Tibâ'e ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İ'lân, 1412/1992), 13, 208; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu Ehlî'z-Zimme*, 1, 87.

⁹ Zeydân, *Ahkâmu'z-Zimmiyyîn*, 25.

Gayrimüslimlerin Müslüman bir devlette dinî hükümlerini özgürce ifa edebileceklerinin en önemli delillerinden biri de Necran'lı Hıristiyanların Peygamber'in emriyle Mescid-i Nebevî'de ayinlerini yerine getirmeleridir.¹⁴

İslam hukukunda zimmîlerin inanç özgürlüğünden söz edilirken aynı zamanda bunların belirli şartlar dâhilinde ibadetlerini yerine getirilebilecekleri kaydı da düşürülmüştür. Bu şartlar İslam beldelerinin statülerine bağlı olarak değişmektedir. Bu bağlamda fukahâ İslam beldesini üç kategoriye ayırmıştır. a. Küfe ve Basra gibi Müslümanların inşa ettiği şehirler. b. Savaş vasıtasıyla İslam topraklarına ilhak edilen şehirler. c. Sulh yoluyla İslam devletinin sınırlarına ilhak edilen gayrimüslimlere ait şehirlerdir.¹⁵ Sulh yoluyla İslam devletine ilhak edilen şehirler ise ikiye ayrılmaktadır. 1. Gayrimüslimlerin kendilerine ait olan şehirlerini İslam devletine bırakıp ancak cizye karşılığında Müslümanlarla birlikte yaşadıkları şehirlerdir. 2. İslam egemenliğini tanımayı ve İslam devletine harâc ve cizye vermeyi kabul eden ancak toprağın kendilerine bırakıldığı gayrimüslimlere ait şehirleridir.¹⁶

Müslümanların inşa ettiği ile savaş yoluyla İslam devletine ilhak edildiği şehirlerde yaşayan Zimmîler açık bir şekilde haç taşıyamazlar ve açıktan kitaplarını okuyamazlar, çan çalamazlar ve ayinlerini aleni ifa edemezler. Yanı sıra zimmîler kendi inançlarına göre helâl olan içki ve domuz etini de açık bir şekilde tüketemezler. Kendilerine ait toprakları İslam devletine bırakıp cizye karşılığında İslam devletinde yaşayan zimmîler ise antlaşma esnasında konulan şartlara bağlı şekilde inançlarını yaşayabilirler. Bunlara mukabil İslam egemenliğini tanımayı, İslam devletine cizye vermeyi kabul eden ve şehirleri kendilerine bırakılan zimmîler ise tüm ibadetlerini açık bir şekilde ifa edebilirler ve kendi inançlarına göre helâl olan şeyleri tüketebilirler.¹⁷

Zimmîlerin ibadetlerini aleni bir şekilde yerine getirip getirmemeleri şehirlerin elde edilmiş biçimine bağlı olduğu gibi mabetlerinin inşası da şehirlerin elde edilmiş biçimine bağlıdır. İlim erbabı, "İslam diyarında herhangi bir kilise ve havra inşa edilemez." hadisini delil göstererek Müslümanlar tarafından inşa edilen şehir ve yerleşim alanlarında kilise ve havra gibi gayrimüslimlere ait mabetlerin inşa edilemeyeceği hususunda icmâ etmişlerdir.¹⁸ Benzer şekilde Müslümanların savaş yoluyla elde ettiği şehirlerde de gayrimüslimlere ait mabetlerin inşa edilemeyeceği konusunda fıkıhçılar ittifak etmişlerdir.¹⁹ Ancak bu şehirlerde var olan mabetlerin

¹⁴ İbn Hişâm, Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Himyârî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sekâ vd., 1. Baskı, 4 Cilt, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1415/1995), 2, 187.

¹⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 14, 321.

¹⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 14, 322.

¹⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 14, 321-322; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 6, 54; Ali b. Nâif eş-Şahûd, *el-Hulâsa fî Ahkâmi Ehli'z-Zimme*, 3 Cilt, (el-Mektebetu's-Şâmile), 2, 215.

¹⁸ İbn Kayyim, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, 3, 1178; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 6, 54; Ali b. Nâif, *el-Hulâsa*, 2, 204.

¹⁹ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 6, 54; Ali b. Nâif, *el-Hulâsa*, 2, 206.

yıkılması meselesinde farklı görüşler bulunmaktadır. Mâlikî ve Hanbelî mezhebinin bir görüşüne göre savaş yoluyla elde edilen şehirlerdeki mevcut mabetlerin yıkılması vacip değildir. Buna sahabe ve Ömer b. Abdulazîz'in uygulamalarını delil olarak göstermişlerdir.²⁰ Şafiîlerden Mâverdî de bu görüşü benimsemekte ve bunun daha isabetli olduğunu ifade etmektedir. Mâverdî, kendi bu görüşünü İmam Şâfiî'ye nispet etmekte ve Şâfiî'nin Müslümanların inşa ettikleri veya savaş vasıtasıyla fethettikleri şehirlerdeki mevcut kiliselere dokunulamayacağını söylediğini ifade etmektedir.²¹ Bu görüş Şafiî mezhebinde mercûh olarak kabul edilmektedir.²² Hanefî mezhebine göre var olan mabetler yıkılamaz. Ancak bunlar mabet olarak değil mesken olarak kullanılır.²³ Şafiîlerin asah ve râcih görüşlerine göre savaş yoluyla fethedilen şehirlerdeki mabetlerin yıkılması vaciptir.²⁴ Hanbelîler de bir görüşe göre mabetlerin yıkılmasının gerekliliğini benimsemişlerdir.²⁵

Sulh yoluyla İslam diyarına ilhak olunan şehirlerdeki mabetlerin durumu ise yine yapılan sözleşmenin içeriğine bağlıdır. Hanefî, Maliki ve Hanbelî mezheplerine göre İslam devletinin egemenliğini kabul eden, harâc ve cizye mukabilinde topraklarının kendilerine bırakılan şehirlerdeki mabetlere dokunulamaz ve ihtiyaçları dâhilinde bu şehirlerde yeni mabetler de inşa edilebilir.²⁶ Şafiî mezhebinin râcih görüşü de bu yöndedir.²⁷ Şafiî mezhebinin diğer görüşüne göre ise bu gibi şehirlerde yeni mabetler inşa edilemez.²⁸

Antlaşmanın içeriğine bağlı olarak toprakları sulh yoluyla İslam devletine ilhak edilen, cizye verme mukabilinde Müslümanlarla birlikte yaşayan gayrimüslimlerin mabetlerine dokunulamaz.²⁹ İhtiyaç dâhilinde eski mabetler restore edilebilir ve yıkılıp bulunduğu yerde yeniden inşa edilebilir.³⁰ Ancak yeni mabetlerin inşa hususu ise yapılan antlaşmaya bağlıdır. Şayet yapılan antlaşma esnasında yeni mabetleri inşa etme şartı konulmuşsa şarta bağlı kalınarak inşa edilmek istenen yeni mabetlere karşı çıkılmaz. Ancak antlaşma maddeleri arasına böyle bir şart

²⁰ Ali b. Nâif, *el-Hulâsa*, 2, 213.

²¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 14, 320-321.

²² er-Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm *el-'Azîz Şerhi'l-Vecîz* (eş-Şerhu'l-Kebîr), thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 1. Baskı, 13 Cilt, (Beirut: Dâru Kutubi'l-İlmîyye, 1417/1997), 11, 538.

²³ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 6, 54.

²⁴ er-Râfiî, *el-'Azîz Şerhi'l-Vecîz*, 11, 538; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 6, 54; Ali b. Nâif, *el-Hulâsa*, 2, 206.

²⁵ Ali b. Nâif, *el-Hulâsa*, 2, 213.

²⁶ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 6, 54.

²⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 14, 322; er-Râfiî, *el-'Azîz Şerhi'l-Vecîz*, 11, 538-539.

²⁸ er-Râfiî, *el-'Azîz Şerhi'l-Vecîz*, 11, 538-539.

²⁹ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 6, 54; Zeydân, *Ahkâmü'z-Zimmîyyin*, 96.

³⁰ Ali b. Nâif, *el-Hulâsa*, 2, 207.

konulmamış ise yeni mabetler inşa edilemez.³¹ Malikî mezhebine göre sadece zimmîlerin yaşadığı şehir ve köylerde sulh esnasında şart koşulmamışsa dahi yeni mabetler inşa edilebilir.³²

Din Adamlarını Yetiştirme ve Dinlerini Öğrenme Hakları

İslam, *لهم ما لنا وعليهم ما علينا* “Bizim (Müslümanların) lehimize olan onların da (zimmîlerin de) lehine bizim aleyhimize olan onların da aleyhinedir.” ilkesinden hareketle nasıl ki her Müslüman, dinini öğrenme ve yaşama hakkına sahip ise diğer din mensupları da dinlerini öğrenme, yaşama ve buna bağlı olarak eğitim merkezlerini inşa etme özgürlüğüne sahiptir.³³ Dolayısıyla İslam, Müslüman olmayanların inanç, fikir ve düşüncelerine saygı duyulmasını prensip haline getirdiği gibi aynı şekilde onların fikir ve düşüncelerini besleyen bilgiyi edinme haklarına da saygı duymuştur. Bu bağlamda İslam devleti, ilk dönemden itibaren zimmîlerin din eğitimini kendi güvencesi altına almıştır.³⁴

İslam'ın, zimmîlere eğitim özgürlüğünü verdiği dair en önemli göstergelerden biri Peygamber (s.a.v.) döneminde Yahudilerin Bet ha Midraş (Tevrat okuma yeri) denen mekânda kendi dindaşlarına Tevrat eğitimini vermeleridir.³⁵ Ayrıca Peygamber'in (s.a.v.), Hayber'in Fethi'nde kendisine gelen ganimet arasında bulunduğu Tevratları Yahudilere iade etmesi hem eğitim hem de inanç özgürlüğü açısından önemli bir hadisedir.³⁶

İlk dönemlerde Müslüman toplumun eğitim ve öğretim merkezleri mescitler olduğu gibi zimmîlerin de eğitim ve öğretim merkezleri mabetleri olmuştur. Zimmîler, kendi inançları doğrultusunda tebaasına eğitim vermişlerdir. Zimmîler aynı şekilde din adamlarını yetiştirme amacıyla mabetlerinde onları eğitmeye çalışmışlardır. Bunun yanı sıra Hristiyan zimmîler, şehirlerden uzak eğitim amaçlı manastırlar inşa etmişler ve buralarda din adamları yetiştirmeye çalışmışlardır.³⁷ Yahudiler de ilk dönemde din adamlarını yetiştirme ve kendi tebaasına din eğitimi vermek için mabetlerini aynı zamanda bir eğitim merkezi gibi kullanmışlardır. Ayrıca Yahudiler dinî tedrisatı Bet ha Midraş'ta verirken, ilköğretim olarak görülen okuma

³¹ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, 6, 54; Zeydân, *Ahkâmu'z-Zimmiyyin*, 96.

³² Zeydân, *Ahkâmu'z-Zimmiyyin*, 97; Ali b. Nâif, *el-Hulâsa*, 1, 214.

³³ Zeydân, *Ahkâmu'z-Zimmiyyin*, 101.

³⁴ Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2014), 278.

³⁵ Yiğit, “Fıkhi Ölçüler Işığında Gayri Müslimlerin Hukuki Statüsü”, 161.

³⁶ Ebü'l-Abbâs Takıyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed el-Makrizî, *İmtâ'u'l-Esmâ' bimâ li'n-Nebiyî mine'l-Ahval ve'l-Hafede ve'l-Metâ'*, thk. Muhammed Abdulhamid, 1. Baskı, 15 Cilt (Beirut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999), 1, 318.

³⁷ Ali b. Nâif, *el-Hulâsa*, 2: 203; Mehmet Mahfuz Söylemez, “İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2010): 134.

ve yazmayı Bet ha Sifr'de vermekteydiler.³⁸ Mecusiler ise kendi cemaatlerine kut-
sal metinlerini okutmaları ve din eğitimi vermelerinin yanı sıra din adamlarını
yetiştirmek için kendilerine özgü ve Ateşgede olarak isimlendirilen mabetlerini
kullanmışlardır.³⁹

Zimmîlerin Kendi Hukuklarını İcra Etme Hakları

Modern çağda dahi birçok inanç ve etnik yapıyı bünyesinde barındıran ülke-
lerde tüm alanlarda hukuk birliği vardır. Başka bir ifadeyle genel itibariyle gün-
ümüz modern dünyada var olan ülkelerde insanların inançları dikkate alınmaksızın
bütün bireyler aynı hukuk ilkelerine tabidirler.

İslam, diğer hukuk sistemlerinden farklı olarak bazı alanlarda çoklu hukuk sis-
temini kabul etmektedir. Buna bağlı olarak İslam devleti, kendi içinde barındırdığı
farklı din mensuplarını dikkate alarak bazı konularda tekli hukuk sistemi yerine
çoklu hukuk sistemini benimsemekte ve diğer din mensuplarına birçok hukukî
meselelerde kendilerine böyle bir özgürlük alanı açmaktadır.

İslam'ın gayrimüslimlere kendi hukuklarını icra etme hakkı vermesinin esas
nedenlerinden biri onların hem kendi hukuklarını icra eden kişilerin/din adamların
haklarını koruma altına almayı hem de bu kesimlerin/gayrimüslimlerin hukukî
kurumlarını muhafaza edilmesini gaye edinmektedir. Diğer bir husus ise "Kim bir
nefsi/insanı öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir insanı kurtar-
ırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur. " (Mâide 5/32) ayetinden de
anlaşıldığı gibi İslam ister Müslüman ister gayrimüslim olsun bütün bireylerin
insan olma hasebiyle eşit bir şekilde yaşamasını ve tek bir kişinin hayatının muha-
fazası bütün insanların muhafazası ve bir kişinin ölümü ise bütün insanların ölü-
müne eş değer olarak görmektedir. Dolayısıyla İslam, kendi hukuk sisteminde her
şeyden önce insanı merkeze almaktadır. Bu bağlamda şunu ifade edebiliriz ki İsl-
am'ın çoklu hukuk sistemini benimsemesinin önemli nedenlerinden biri de; insan-
lara insan olma hasebiyle değer vermesi ve buna bağlı olarak da insanların kendi
inançları gereği hukuklarına başvurma özgürlüğünü tanınmasıdır.

İslam'da çoklu hukuk sisteminin uygulanması İslam'ın birçok kültürü ve top-
lumu içinde barındırması pratiği ile örtüşmektedir. Ancak İslam, mutlak anlamda
çoklu hukuk sistemini benimsememekte belki medenî/aile, miras, ticaret, borçlar,
icra ve iflas gibi özel hukuk çerçevesinde değerlendirilen konularda çoklu hukuk
sistemini kabul etmektedir. Dolayısıyla İslam devletiyle zimmet sözleşmesini ya-
pan diğer din mensupları özel hukuk kapsamına dâhil olan konularda kendi hukuk-
larını icra edebilirler. Ancak İslam, özel hukuk normların uygulamasında zimmîlere
tanındığı hak ve özgürlüğün aynısını ceza hukukunda tanımamıştır. Ceza hukukunu
ilgilendiren konularda Müslümanlar İslam hukukuna tabi oldukları gibi -her iki
tarafın zimmî olması veya taraflardan birinin Müslüman olması arasında da bir

³⁸ Söylemez, "İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü", 114.

³⁹ Söylemez, "İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü", 114.

fark olmaksızın- zimmîler de ceza hukuku kapsamına giren konularda İslam hukukuna tabidirler.⁴⁰ Ancak İslam'da ceza hukuku bünyesinde değerlendirilen içki içmenin cezası, ceza hukuku kapsamının dışında tutulmuştur. Daha açık bir ifadeyle zimmî bireylerin içki içmesi durumunda kendilerine İslam hukuk cezası uygulanamaz. Zira içkinin içilmesinin veya satılmasının hükmü tamamıyla zimmînin tabi olduğu inanca bağlıdır.⁴¹ Zahirîler cumhurun aksine farklı görüş beyan etmektedirler. Zahirîlere göre İslam hukukunda içki içmenin hükmü Müslümanlar için neyi ifade ediyorsa zimmîler için de aynı şeyi ifade etmektedir.⁴² Yani söz konusu meselede zimmîler de İslam hukukuna tabidirler. Ancak aşırı derecede içki tüketimi nedeniyle sarhoş olup kamu düzenine zarar veren bir zimmî, kamu düzenini bozmaya sebep olduğundan dolayı cezalandırılır.⁴³ Zina hususunda da benzer tartışma söz konusudur. Şafiîler, Hanbelîler ve Hanefîlerden Ebû Yusuf'a göre zina yapan bir zimmî İslam ceza hukukuna göre cezalandırılırken⁴⁴ Ebû Hanîfe ve İmam Malîke göre Müslüman olmayan kişilere recm cezası uygulanamaz.⁴⁵

Özel hukuka konu olan olaylarda taraflardan biri Müslüman diğeri zimmî olması halinde ise zimmî de İslam hukuk normuna tabi olup, davanın çözümünde sadece İslam mahkemeleri bakmakla yükümlüdür.⁴⁶ Hz. Ali ile zimmî bir adamın arasındaki anlaşmazlıkta Kâdî Şüreyh'e başvurmaları bunun bir örneğidir.⁴⁷

Diğer Hakları

Yukarıda zikredilen hakların verilmesi ve yerine getirilmesi için her şeyden önce insanların yaşam haklarına sahip olması gerekir. Zira yaşam hakkı, diğer hakların temelini oluşturmaktadır. Yaşam hakkının söz konusu olmadığı bir yerde diğer haklardan söz etmek abes ile iştigaldir. İslam hukukuna göre din farkı gözeltilemeksizin her insan daha ana karnında cenin iken yaşama hakkına sahiptir.

⁴⁰ Zeydân, *Ahkâmu'z-Zimmiyyîn*, 217-218.

⁴¹ Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsut*, 30 Cilt, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 24, 33; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şerif en-Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Mu'avved, 8 Cilt, (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, y.y.), 7, 376; Şihâbuddîn b. İdris el-Karâfî, *ez-Zahire*, thk. Muhammed Hacı, 1, Baskı, 14 Cilt, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994) 12, 201; Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Ahmed Azvu 'Înâye, 1. Baskı, 9 Cilt, (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1455/2002), 5, 122; Zeydân, *Ahkâmu'z-Zimmiyyîn*, 218.

⁴² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endülüsî, *el-Muhallâ*, 12 Cilt, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.) 12, 376.

⁴³ Lauddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Senâi' Fi Tertibi's-Şerâi'*, 1, Baskı, 7 Cilt, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 5, 113; Ali b. Nâif, *el-Hulâsa*, 2: 22.

⁴⁴ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 13: 251; Ali b. Nâif, *el-Hulâsa*, 1: 226.

⁴⁵ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 5, 226-227; Ali b. Nâif, *el-Hulâsa*, 1: 226.

⁴⁶ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9: 308.

⁴⁷ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebi Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, thk. İhsân Abbâs, 7 Cilt (Beyrut: Dâru Sadır, 1414/1994), 2: 462.

Bu çalışmanın konusu olan zimmiler ise “Kendileriyle sözleşme yapılan bir kişiyi öldüren, cennetin kokusunu dahi alamaz”⁴⁸ hadisinden de anlaşıldığı gibi onların yaşam hakları İslam tarafından garanti altına alınmakta ve İslam devleti, zimmilere karşı yapılacak tüm haksızlıklara karşı durma sorumluluğunu taşımaktadır. İslam hukukuna göre İslam devleti, Müslüman kişileri düşman karşısında koruma hususunda ne tür sorumluluğa sahip ise zimmî vatandaşlar hususunda da aynı sorumluluğa sahiptir. Bu bağlamda fakihler, zimmînin öldürülmesini suç saydıkları gibi bir zimmîyi düşmana teslim etmeyi veya zimmîyi düşmana esir olarak bırakmayı da caiz görmemişlerdir. İslam hukukuna göre İslam devleti ihtiyaç gördüğünde zimmilere yapılacak iç ve dış saldırıları önlemek için savaşıacaktır.⁴⁹ Hz. Ömer’in (r.a.) vefatından önce “Onlar (zimmiler) uğruna savaşın, onları güçlerinden fazla sorumlu tutmayın”⁵⁰ şeklindeki vasiyeti, İslam devletinin zimmilerin haklarına ne kadar değer verdiğinin bir delilidir. Daha önce ifade edildiği gibi zimmilerden cizye alınmasının nedenlerinden biri de onların can ve mal güvenliğini garanti altına alınmasına karşılıktır. Şu olay bunun en iyi göstergesidir: Ebû Ubeyde b. Cerrâh (r.a.) (ö. 18/639) daha önce Şam bölgesinde yaşayan Hristiyanların tüm haklarını güvence altına alma şartıyla onlarla zimmet akdini gerçekleştirir. Daha sonra Bizanslıların ciddi bir savaş hazırlığı içinde oldukları haberini alınca zimmilerin haklarını korumaya muktedir olamayacakları endişesiyle zimmilerden alınan cizye ve haracın onlara geri verilmesi için talimat verir. Ayrıca Ebû Ubeyde (r.a.) valilerinden, zimmilerden aldıkları malları onların canlarını, mallarını ve memleketlerini koruma karşılığında aldıklarını ve şu an onları Bizanslılara karşı korumaya güçleri yetmediğini ve bundan dolayı aldıkları malları geri vereceklerini, zimmilere bildirilmesini talep etti.⁵¹

Haremeyn dışında zimmî vatandaşlar İslam devletinin bütün beldelerinde dolaşma hakkına sahiptirler. Hicaz bölgesi dışında istedikleri yerlerde ev alabilirler ve yurt edinebilirler.⁵² Ancak seyahat ve ticaret için Hicaz bölgesine girebilirler. Ebû Hanife’ye göre zimmî vatandaşlar Hicaz bölgesinde de ev alabilirler ve buraları yurt edinebilirler.⁵³

Az önce ifade edildiği gibi İslam, zimmilerin mallarını güvence altına almakta ve ayrıca zimmilere kendi dinlerinde mubah olan her türlü ticaret yapma hakkını da vermektedir. Örneğin İslam’da satışı haram olan içki ve domuz ürünleri gibi şeylerin kendi aralarında ticaretini yapma haklarına sahiptirler; ancak bunları Müslümanlara satamazlar ve Müslümanların bulunduğu beldelerde açık satış yerlerini

⁴⁸ el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *Câmi’u’s-Sahih* (Fethü’l-Bâri ile beraber). 1. Baskı, 13 Cilt, (Riyad: Dâru’s-Selâm, - Dimaşk: Dâru’l-Feyhâ, 1418/1997), Diyât: 30.

⁴⁹ Şihâbuddîn b. İdris el-Karâfi, *el-Furûk (Envârü’l-Burûk fi Envâi’l-Furûk)*. 4 Cilt, (Lübnan: ‘Alemlü’l-Kutub, ts.), 3, 14.

⁵⁰ Buhârî, *Sahih*, Cihad ve Siyer: 174.

⁵¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Harâc*, 139.

⁵² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13, 242; Zeydân, *Ahkâmu’z-Zimmîyyîn*, 91-92.

⁵³ Mâverdî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, 14, 336; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13, 244.

açamazlar.⁵⁴ Ancak başta İslâm'da olduğu gibi diğer dinlerde de yasaklığına dair deliller bulunan faiz ve tefeciliğe dayalı her türlü alışveriş zimmiler için de yasaktır.⁵⁵

İslâm, halifelik, kadılık, ordu komutanlığı gibi bazı önemli görevler dışında zimmilere devlet dairelerinde, sosyal alanlarda ve siyasi kurumlarda çalışma hakkı da vermiştir. Mâverdî gibi bazı âlimler, zimmi bir kişinin bazı bakanlık görevlerinde de çalışabileceğini ifade etmişlerdir.⁵⁶

SONUÇ

İslâm, Müslümanlardan “Dinde zorlama yoktur.” ayetini esas alarak insanların zorla dinlerinden döndürülmeye karşı çıkmasını talep etmiştir. Buna bağlı olarak başta Ehli kitap olmak üzere bütün gayrimüslimlere her türlü baskıdan uzak bir şekilde dinlerini yaşama ve bu doğrultuda ibadet etme hakkı vermektedir. Bunun da ötesinde İslâm, onların kendi dinlerini yaşamalarını teminat altına almış ve bunu temel bir hak olarak telâki etmiştir. Ayrıca İslâm, Müslümanlara özgü olan namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetlerden de zimmileri mükellef tutmamaktadır. Ayrıca zimmilere ait olan mabetler de İslâm tarafından güvence altına alınmakta; yıkılan, zarar gören mabetlerin restorasyonu veya yeniden inşa edilmesi hususunda da kolaylıklar sağlamaktadır. İslâm, zimmilere kendilerine ait olan beldelerde yeni mabetlerin inşa edilmesi hakkını da vermektedir. Ancak İslâm, Müslümanların inşa ettikleri veya fethettikleri beldelerde yeni mabetlerin inşasına müsaade etmemektedir.

İslâm, zimmilere kendi din adamlarını yetiştirme ve dinlerinin öğretilerini çocuklarına öğretme, hukuklarını icra etme, dinlerinde mubah olan şeyleri alıp satma, istedikleri yerlere seyahat etme, mülk edinme gibi bir dizi hak ve hürriyetler tanımaktadır. Kısacası İslâm gayrimüslimlere insanî olan her türlü hakkı vermektedir. İslâm tarihinde bunların örneklerini çokça görmek mümkündür.

KAYNAKLAR

- Ali b. Nâif eş-Şahûd. *el-Hulâsa fi Ahkâmi Ehli'z-Zimme*. 3 Cilt, el-Mektebetu's-Şâmile
Yunus Apaydın, “Birlikte Yaşam Tecrübesinin Fıkhi Çerçevesi: Gayr-i Müslimlerin Şer'i Hükümler Karşısındaki Konumu”, *Dinler Tarihi Araştırmaları IV* (Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları), 2004
Beyhâki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Horasânî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. 1. Baskı, 11 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.
Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *Câmi' u's-Sahîh* (Fethü'l-Bâri ile beraber). 1. Baskı, 13 Cilt, Riyad: Dâru's-Selâm, - Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 1418/1997.
Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen (Sünenü Ebî Dâvûd)*. Thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî. 1. Baskı, 3 Cilt, Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1996.
Ebû Yûsuf Ya' kub b. İbrâhîm b. Habib el-Kûfi. *Kitâbu'l- Harâc*. 3. Baskı, el-Matbaatu's-Selefiyye, 1382.

⁵⁴ Yiğit, “Fıkhi Ölçüler Işığında Gayri Müslimlerin Hukuki Statüsü”, 156.

⁵⁵ Ali b. Nâif, *el-Hulâsa*, 1, 217.

⁵⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, el-Ahkâmü's-Sultâniyye, thk. Amed Câd, (Kahire, Dâru'l-Hadis, 1427/2006), 58; Zeydân, Ahkâmü'z-Zimmîyyîn, 80.

- Eşit, Yusuf, *İslam Kamu Hukukunda Devlet birey ilişkisi (Şâfiî mezhebi Örneği)*. (Yayınlanmamış Doktora tezi), Dicle Üniversitesi, 2015.
- Fayda, Mustafa. *Hulefa-yı Râşidîn Devri*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2014.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-A'yân*. Thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt, Beyrut: Dâru Sadır, 1414/1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsî. *el-Muhallâ*. 12 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, y.y.
- İbn Hişâm, Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafâ es-Sekâ vd. 1. Baskı, 4 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, 1415/1995.
- İbn Kayyim el-Cevziyye., *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*. Thk. Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî ve Şâkir b. Tevfik el-'Ârûri. 1. Baskı, 3 Cilt, Demmâm: Rmâdi li'n-Nşr, 1418/1997
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğni*. Thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Halevî. 2. Baskı, 15 Cilt, Kahire: Hecl li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İ'lân, 1412/1992.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Dâru 1. Baskı, 17 Cilt, Beyrut: İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi ve Muessesetu't-Târîhi'l-'Arabi, 1996.
- İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Thk. Ahmed Azvu 'İnâye. 1. Baskı, 9 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, 1455/2002.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaluddin Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsî. *Şerhu Fethi'l-Kadîr*. Thr. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî. 1. Baskı, 10 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1405/1985.
- Karâfi, Şihâbuddin b. İdrîs. *ez-Zahire*. Thk. Muhammed Hacî. 1, Baskı, 14 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- _____ *el-Furûk (Envârü'l-Burûk fi Envâi'l-Furûk)*. 4 Cilt, Lübnan: 'Alemü'l-Kutub, ts.
- Kâsânî, Alauddin Ebû Bekr b. Mes'ud, *Bedâi' u'-s-Senâi' Fi Tertibi's-Şerâi'*. 1, Baskı, 7 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1406/1986.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbâs Takıyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed. *İmtâ' u'l-Esmâ' bimâ li'n-Nebiyyi mine'l-Ahvâl ve'l-Hafede ve'l-Metâ'*. Thk. Muhammed Abdulhamîd. 1. Baskı, 15 Cilt, Beyrut: Dâru Kutubi'l-'İlmiyye, 1420/1999.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. Thk. Muhammed Mustafâ el-A'zâmî. 1. Baskı, 8 Cilt, Abudabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2004.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvi'l-Kebîr*. Thk. Ali Muhammed Mü'avved - Adil Ahmed Abdulmevcûd. 1. Baskı, 18 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1414/1994.
- _____ *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Thk. Amed Câd, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Muhammed Amîm el-İhsan. *et-Ta'rifatü'l-Fikhiyye*. 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. *el-Câ'miu's-Sahîh (Sahîhu Müslim)*. (Şerhu'n-Nevevî ile birlikte), Thk. Muhammed Fuad Abdalbâki. 1. Baskı, 18 Cilt, Beyrut: Dâru Kutubi'l-'İlmiyye, 1415/1995.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şerif. *Ravdatu't-Tâlibîn*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avved. 8 Cilt, Beyrut: Dâru Kutubi'l-'İlmiyye, y.y.
- Râfiî, Ebû'l-Kâsım Abdulkarîm b. Muhammed b. Abdulkarîm. *el-'Aziz Şerhi'l-Veciz (e-Şerhu'l-Kebîr)*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 1. Baskı, 13 Cilt, Beyrut: Dâru Kutubi'l-'İlmiyye, 1417/1997.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsut*. 30 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "İlk Dönem İslam Toplumunda Gayrimüslimlerin Yeri: Haklar ve Hoşgörü" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22, (2010) 99124.
- Yiğit, Metin. "Fıkhi Ölçüler Işığında Gayri Müslimlerin Hukukî Statüsü" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11/2, (2009) 151-168.
- Zeydân, Abdulkarîm. *Ahkâmü'z-Zimmîyyîn ve'l-Müste'minîn fi Dâri'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1402/1982.

FIKHÎ HÜKÜMLERİN KAT'Î-ZANNÎ AYRIMININ İSLAM MEDENİYETİNDEKİ HOŞGÖRÜ KÜLTÜRÜNE KATKISI

Yusuf EŞİT*

HÜKÜMLER'İN EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ

Hükümün farklı usul ekollerine göre farklı tanımları yapılmıştır. Müttekellim usulüne göre şer'î hitâbın kendisi hüküm¹ iken fukahâ usulüne göre şer'î hitâbın sonucu hükümdür.² Söz konusu farklılık kavram farklılığı düzeyinde kalmakta mükellefin hitaba ilişkin sorumluluğunda bir farklılığa sebep olmamaktadır.

Hükümler temelde subût ve delâlet şelinde ikiye ayrılmaktadır. Bunlar da kendi içinde kat'î ve zannî olarak ikiye ayrılmaktadır. Böylelikle epistemolojik değer açısından Subûtu kat'î, subûtu zannî, delâleti kat'î, delâleti zannî olmak üzere dört tür hüküm bulunmaktadır. Subûtu kat'î olan hükümün bilgi değeri kesinliktir. Kur'ânın ve mutevâtir haberlerin Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı üzere günümüze ulaştığına dair bilgi bu kapsamda olup subûtu tartışmaya kapalıdır. Aynı şekilde icmâ da bu kapsamda değerlendirilmektedir. Bu hükümlerin tartışmaya kapalı oluşları ifade ettikleri kesinlikten kaynaklanmaktadır. Yine Şâfiilerde nass lafız³, Hanefilerde muhkem⁴ olan lafzın manaya delaletleri kat'î olup ictihâda kapalıdır.⁵ “*Mevâridî nassta ictihâda mesağ yoktur*” şeklindeki Mecelle kaidesi (madde 14) bunun bir ifadesidir. Subûtu ve delâleti kat'î hükümler tartışmaya kapalı oluşları itibarıyla herkesi bağlamaktadır. İnananların bu hükümlere inanıp onların gereğini yerine getirmesi dışında başkaca bir seçenekleri bulunmamaktadır. Söz konusu kat'î deliller şu şekilde özetlenebilir: Muhkem kur'an ayeti, sarih ve

* Dr. Öğretim Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Assistant Professor, University of Batman Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, BATMAN, Turkey. yusufesit11@hotmail.com/orcid.org/0000-0002-9694-0878

1 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam eş-Şâfi (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 45.

2 Sadrüşşeria es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrişşeria el-Evvel Ubeydillah b. Mahmûd el-Mahbûbi el-Buhârî, *et-Tavdîh li halli ğavâmizi't-Tenkîh*, Teftâzânî'nin Şerhü't-Telvihiyle beraber (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1: 22-23.

3 Gazzâlî nassı “tevil ihtimali taşımayan lafız olarak tanımlanmaktadır”. *El-Mustasfâ*, 196.

4 Serahsî Muhkemi, tevil ve nesh ihtimali olmaksızın manaya delaleti açık olan lafız olarak tanımlar. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1: 163.

5 Nass ve muhkem kavramların tahlihi için bk. Sadrettin Buğda, *Beyân ile Fıkıh Usûlü İlişkisi* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2018), 114-115

mütevâtir sünnet, icmâ. Bunların yanı sıra kat'î olmamakla beraber celî kıyas da muhalefeti caiz olmama açısından dördüncü sırada zikredilmektedir.⁶

Zannî hükümler ise kesinlik derecesinde bilgi ifade etmemektedir. Kesinlik taşımaması onu tartışılabilir zeminine çekmektedir. Nitekim Cüveynî'nin (ö. 478/1085) birbirinden uzak bölgelerde ümmet için iki imamın/devlet başkanı seçiminin imkânını zannî mesele olmasından ötürü tartışılabilir bulması bunun bir örneği olarak zikredilebilir. Bu bakış açısı farklı görüşlerin oluşmasına zemin hazırlamakta ve muhalif görüşün doğru olabileceğine dair inancı doğurmaktadır. Aksi halde ümmet için tek devlet başkanının olması gerektiği görüşü her halükarda (icmâdan ötürü) kat'î olsaydı aksini iddia edenin görüşünden vazgeçirilmesi hatta kınanması gerekecekti. Mâverîdî (ö. 450/1058) ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* adlı eserlerinin şu ifadelerinde "Herhangi bir konuda ihtilâf zayıf olur (yani neredeyse ittifak oluşmuşsa) ve görüşlerden biriyle amel edilmesi üzerinde ittifak edilmiş bir mahzura kapı açarsa bundan sakındırmak muhtesibin yetkisindedir."⁷ ihtilâfın zayıf olduğu durumlarda muhalif görüşle amel eden kimsenin kınanabileceği ve sakındırılabilirliği anlaşılmaktadır.⁸ Söz konusu bu sakındırma ihtilâfın zayıf olması ve muhalif görüşle amelini üzerinde icmâ edilen bir hükme aykırılığa kapı aralamasındandır. Dolayısıyla kat'î hükümlerde aykırı davranışa hoş görünün olmadığı dahası kınama ve -konusuna göre- cezalandırma bulunmaktadır.

Mütevâtir olmayan haberlerin (ahâd) kabulünün müctehitten müctehide farklılık göstermesi ahâd haberlerdeki zannilikten ötürüdür. Zannî hükümlerin tartışılabilir olması beraberinde farklı görüşlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Fikhî mezheplerin oluşmasının altında yatan ana sebep ictihâda açık olan zanniliktir. Fıkhın büyük çoğunluğu da söz konusu bu farklılıklardan oluşmaktadır. Nitekim Cüveynî, fıkhın ilim/marife olarak tanımlamasına karşı çıkan muarızının şer'î meselelerin çoğunluğunun zann ifade etmesinin ilim ile çeliştiğine yönelik iddiasına verdiği cevapta şer'î meselelerinin çoğunluğunun zannî olduğu önermesine karşı çıkmaması, bunun yerine fıkhın ilim olduğunu onun yöntemini esasa alarak temellendirmeye çalışması bunu göstermektedir.⁹ Cüveynî bu bağlamda şu ifadeleri sarf etmektedir: "Hüküm ve fetvaların onda dokuzu, nass ve zâhîrin ilişmediği, salt rey ve istinbâta dayanır."¹⁰

⁶ Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim*, İkinci Baskı (Beirut: Dârü İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1392), 2: 24.

⁷ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî, *Ahkâmü's-sultâniyye* (Kahire: Dârü'l-Hadis, ts.), 367; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *Ahkâmü's-sultâniyye* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 297.

⁸ Ebû'l-Feth el-Beyânî, *Mezhep Meselesi ve Fikhî İhtilaflar*, trc. Eubekir Sifil, 2. Baskı (İstanbul: Ravza Yayıncılık, 2013), 113.

⁹ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî Cüveynî, *el-Burhân*, Salah b. Muhammed b. 'Uvayde (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1: 8.

¹⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 15.

Fikhî meselelerin çoğunluğunun reye ilişkin olması ulaşılan sonuçların zannî olduğu sonucunu gerektirir. Bu ise doğrunun hangi tarafta olduğu problemini ortaya çıkarmaktadır. Bu husus klasik usûl doktrininde ictihâta hata-isâbet bağlamında tartışılmıştır. İctihatta hata ve isabet meselesinde hakikat bir mi, yoksa ictihâdlar adedince mi hakikatlerin olduğu tartışılmıştır. Buna bağlı olarak her müctehid mi isâbet etmiş; yoksa bunlardan biri isâbet emiş diğerleri hata mı etmiştir şeklinde tartışmalar yaşanmıştır.¹¹ Ancak her müctehid, ictihâd faaliyetinde bulunduğu sarf ettiği çabadan ötürü ecrini alacağı kabul edilmektedir. Bu kabul ictihâta muhtemel hataya dikkat edilmemesi gerektiğini ihtiva etmekte ve müctehidler cesaretlendirmektedir. Ayrıca Allah katında hakikatın bir olduğunu kabul edenler bile bunun tayininin problemlili olduğunu ifade etmektedirler. Yani hangi ictihâdın hakikâti yansıttığı bilinmediğinden tüm ictihâdlar kabul edilme yönüyle aynı seviyededirler. Bu diğer ictihâdlara karşı olumlu bir tavır sergilemeye sebep olmaktadır. Nitekim Hanefî fakih İbn Nüceym (ö. 970/1563) mezheplere bakış hakkında şu ifadeleri sarf etmektedir: “Bizim mezhebimiz hata ihtimali taşımakla beraber doğrudur. Muhalifimizinki ise doğru ihtimali taşımakla beraber hatalıdır.”¹² İbn Âbidin bu ifadelerle yönelik getirdiği açıklamasında kendi mezheplerinin kat’î surette doğru; muhaliflerinin ise kat’î surette hatalı olduklarını kesin bir dille söyleyemeyeceklerini ifade etmektedir.¹³

FIKHÎ İHTİLÂFLARDA FUKÂHANIN TAVRI

Fikhî ihtilâflarda Fukâhanın birbirinin tamamlayıcısı olan iki tavır sergilediğini görmektediriz. Bunlardan birincisi hoşgörü, ikincisi ise hilâfa riâyettir.

Hoşgörü

Fikhî meselelerin kat’î ve zannî ayrımı aynı zamanda meselenin ihtilâflı olup olmamasına da etkisi bulunmaktadır. Kat’î hükümler tartışmaya kapalı olması hasebiyle üzerinde ihtilâfın oluşmadığı hükümlerdir. Buna mukabil ihtilâf zannî hükümlerde cereyan etmektedir. İhtilâflı meselelerde ise fukâhanın genel tavrı hoşgördür. Bunun en iyi örneği İslam tarihinde -mezhepler arası olarak nitelendirilecek-bir savaşın ve çatışmanın fıkıh mezhepleri arasında cereyan etmemiş olmasıdır. Lokal düzeydeki çatışmalar¹⁴ sistemin kendisinden kaynaklanmamakta

¹¹ Bu tartışma için bk. Davut Eşit, “Mâverî’nin İctihâd Anlayışı”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 21/54 (Aralık 2018): 14-16; Necmiye sevgilice, *İctihatta Hata ve İsbet Problemi* (Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, 2006).

¹² Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-İlmiyye, 1419/1999), 330; Alâüddin Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkı, *Dürrü’l-muhtâr*, İbn Âbidin’inin Reddü’l-muhtâr’ıyla beraber, Tahk. Abdülmecid Ta’me Halebî (Beyrut: Dârü’l-Marife, 1412/1992), 1: 119.

¹³ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkı, *Reddü’l-muhtâr ala ed-Dürrü’l-muhtâr*, Tahk. Abdülmecid Ta’me Halebî (Beyrut: Dârü’l-Marife, 1412/1992), 1: 118-119.

¹⁴ Lokal düzeydeki çatıma örnekleri için bk. Davut Eşit, “Gazzâlî’nin Ebû Hanîfe Eleştirisi”, *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - IV* (6-8 Mayıs 2013, Bursa) (İstanbul: y.y. 2013), 987-997.

bireylerin güç ve iktidar hırslarından öteye gitmemektedir. Tarihi süreç içerisinde bazı fakihlerin farklı mezhep müntesiplerince tacize uğramaları yaptıkları faklı içtihadlardan kaynaklanmamaktadır. Örneğin İmam Şâfiî'nin Mısır'da Malikîlerce tacize uğramasının¹⁵ sebebi ne İmam Mâlik ne Mâlikî mezhebi ne de İmam Şâfiî'nin içtihadlarının doğruluk veya yanlışlığıdır. Olan şey bağnazlık düzeyindeki sempatinin farklı bir görüşün kendi bölgelerindeki nüve bulmasına imkân vermesinden ibarettir. Konunun daha iyi anlaşılması için fukahânın genel tavrını yansıtacak birkaç örneğin zikredilmesi yerinde olacaktır.

Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) şöyle dediği nakledilmektedir: “*Fukahânın ihtilâf ettiği konularda kardeşlerimi, o görüşlerden herhangi birisini almaktan sakındırmam.*”¹⁶

Ebü Nu'aym el-İsfahânî (ö. 430/1038), senediyle İmam Süfyan es-Sevrî'nin (ö. 161/778) şöyle dediğini aktarmaktadır: “*Bir kimsenin hükmü hakkında ihtilaf edilmiş bir fiil işlediğini görürsen, onaylamasan da onu kınayıp sakındırmaya kalkma.*”¹⁷

Gazzâlî (ö. 505/1111) muhtesibin engelleyeceği münker hakkında şu ifadeleri sarf etmektedir: “*Tecessüs edip araştırmaksızın muhtesibin açıkça gördüğü, münker olduğu içtihad söz konusu olmaksızın bilinenlerdir...Dolayısıyla içtihâda mahal teşkil eden hiçbir konuda hisbe yapılmaz. Bu itibarla bir Hanefinin, keler ve sırtlan eti yediği veya hayvan keserken besmele'yi kasden terk ettiği için bir Şâfiî'yi, bir Şâfiî'nin de sarhoş etmeyecek nebizi içtiği ve zevi'l-erham'ın mirasını yediği veya komşuluktan kaynaklanan şufa hakkı ile aldığı evde oturduğu ve diğer içtihadın geçerli olduğu alanlardaki tavrı için Hanefiyi kınamamalıdır/sakındırmamalıdır.*”¹⁸

Nevevî (ö. 676/1277), “*Sizden kim bir münker görürse onu eliyle düzeltsin*”¹⁹ hadisine kimin münkeri sakındıracağı meselesine hem sakındıranın ilmi seviyesi hem de münkerin konusuna göre iki yaklaşım tarzı belirlemektedir. Herkesin bildiği namaz, oruç ve zina gibi konularda herkesin sakındırmaya ehil olduğunu; ancak içtihad gerektiren daha detay konularda ise âlimlerin yetkili olduklarını belirtir. Ona göre âlimler de sınırsız yetkiye sahip olmayıp, imamların üzerinde icmâ ettikleri hususlarda yetkili olduklarını ifade eder. Nevevî, ihtilafın vaki olduğu meselelerde ise sakındırmanın olmayacağını söyler. Onun konuyla alakalı ifadesi şöyledir: “*(İhtilaflı meselede) iki görüşten birine göre her müctehid doğruya isabet etmiştir. Bu görüş muhakkik âlimlerinin çoğunluğunca tercih edilen görüştür. Diğerlerinin görüşüne göre ise isabet eden birdir ancak kimin hata ettiği ve isabet ettiği bizim tarafımızdan bilinmemekte ve hata edenden günah kaldırılmıştır. Ancak ihtilaflı meselede de kişi mu-*

¹⁵ Bilal Aybakan, “Şâfiî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), XXXVIII, 224.

¹⁶ Beyânüni, *Mezhep Meselesi*, 112.

¹⁷ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabkâtü'l-esfiyâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), VI, 368; el-Beyânüni; *Mezhep Meselesi*, 112.

¹⁸ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmî'd-Dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2: 324-325.

¹⁹ Müslim, İmân 78.

hatabını ihtilaftan kurtarmaya teşvik ederse...bu hoş, sevilen ve teşvik edilen bir fiil olur."²⁰

Seffârîni (ö. 1188/1774), İbn Teymiye'nin (ö. 728/1328) konuyla alakalı görüşlerinden yola çıkarak şu sonuca varmaktadır: "*Sakındırma, Kitâp'tan sarîh ve sünetten sarîh ve sarîh bir nassa veya daha önceki bir icmâ'a muhalefetin söz konusu olmadığı ihtilaflı meselelerde olmaz.*"²¹

Fukahânın yaklaşımında muhalif mezhep ve görüşe kınama olmadığı gibi muhalif görüşe yaşam imkanı da tanınmaktadır. Fukahânın konuyla alakalı ifadeleri incelendiğinde fakih veya devletin insanları kendi görüşüne/ictihâdına göre amel etmeye zorlayamayacağı veya kendi görüşünü hakikatın ta kendisi şeklinde dayatamacağını göstermektedir.

El-Merrûzî'nin (ö. 275/888) rivayet ettiğine göre Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) şöyle demiştir: "*Fakihin insanları kendi mezhebi ile amel etmeye zorlaması ve bu konuda şiddet göstermesi uygun değildir.*"²²

İbn Kudâme (ö. 620/1223) şöyle demektedir: "*Hiç kimsenin bir başkasını, kendi mezhebiyle amel etmeye zorlaması doğru değildir. Zira ictihâdi konularda kınama ve sakındırma olmaz.*"²³

Mâverdî, muhtesibin halkı kendi görüşüne/ictihâdına göre amel etmeye sevk edip edemeyeceği; başka birisinin mezhebi üzere amel edilen hususların icrâsında bir farklılığa gidip gidemeyeceği konularında ulemânın görüşlerinin farklılaştığını belirtir.²⁴ Nevevî de Mâverdî'den bu bilgiyi aktardıktan sonra şöyle der: "*En sarîh görüş muhtesibin bu konuda bir değişikliğe gidemeyeceğidir. Fer'i meselelerde ihtilâf sahabe, tabi'ün ve onlardan sonra gelenler döneminden devam edip gelmiştir. Ne muhtesib ne de bir başkası, muhalif görüşle amel eden diğer bir başkasını bundan sakındıramaz. Aynı şekilde ulemâ şöyle demiştir: Müftünün ve kadının, kendisine muhalefet eden kimseye nassa, icmâ'a ve celi kıyasa aykırı olmadığı müddetçe itiraz etme hakkı yoktur.*"²⁵

Cüveynî devletin görüşler ve mezhep üzerindeki korumacı ve caydırıcı yetkisinin itikadî konulara ilişkin olduğunu belirtir. Şeriatın fûrû ise içtihadı açık zannî alandır. O, Devletin bu mezhepler ve görüşler karşısında selefi salihinin izlediği

²⁰ Nevevî, el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim, 2: 23.

²¹ Ebül-Avn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârîni, *Ğizâü'l-elbâb fi şerhi Manzûmeti'l-Âdâb* (Mısır: Müessesetü'l-Kurtubâ, 1993), 1: 224.

²² Rivayet için bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmîni, *el-Adâbü's-şer'iyye ve'l-minehü'l-mer'iyye*, thk. Şuayb Arnavut ve Ömer el-Keyyâm (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), I,189; Seffârîni, *Ğizâü'l-elbâb*, 1: 224.

²³ İbn Müflih, *el-Adâbü's-şer'iyye*, 1: 189.

²⁴ Mâverdî, *Ahkâmu's-sultâniyye*, 351.

²⁵ Nevevî, el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim, 2: 24.

yolu izlemesi gerektiğini belirtmektedir.²⁶ Cüveynî, fukahânın fûrû alanındaki ihtilaflarını, şer'î deliller üzerindeki tartışmalardan kaynaklandığını ifade etmekte; ihtilafı ümmet için bir nimet olarak görmektedir. Cüveynî'ye göre devlet başkanı (imam) tafsilî hükümler hakkındaki ihtilafları tartışmalarından ötürü fakihlere ilişmemelidir. Bilakis onları ve onlara tabi olanları kendi mezhepleri (görüşleri) üzerinde kendi hallerine bırakmalı ve onların yol ve yöntemlerine karışmamalıdır.²⁷ Benzer yaklaşımı Şîrvânî'nin şu ifadesi yansıtmaktadır: “Devlet başkanı kendi mezhebine göre amel etmeye bireyleri zorlayamaz.”²⁸ Devlet başkanının bir görüşe sahip olması veya bir mezhebi taklit etmesi doğal olup söz konusu görüş ve mezhep lehine pozitif anlamda politikalar da uygulayabilir. Nitekim tarihi süreç içerisinde belli bir mezhepten kadı ataması veya baş kadıların belli bir mezhepten atanması bu yönde atılmış adımlardır.²⁹ Devletin yetkili görülmediği husus fıkıh mezheplerine yönelik negatip politikalar. Ülke sınırları içerisinde fıkıh mezheplerini yasaklayıcı bir politika izlemek bu kapsamda değerlendirilebilir.

Usûl kaynaklarında müctehidin ictihâdının bağlayıcı olarak sadece kendisini bağladığı; muayyen bir müctehidin ictihâdıyla amel etme zorunluluğunun olmadığı ilkesel olarak kabul edilmektedir. Bu durumda mukallitlerin ilmine güvendikleri müctehidin ictihâdıyla amel etme serbestiyetleri bulunmaktadır. İctihâdlar doğal olarak farklılaştığından uygulamada farklılıklar ortaya çıkmıştır. Farklı ictihâdların Müslüman toplumunda kargaşaya ve çatışmaya sebebiyet vermesinin önüne geçmek, birinin diğerleri üzerine tahakküm kurmasına engel olmak adına yukarıda alıntılan görüşler sarf edilmiştir.

Bunun yanında farklılığın toplumda kaosa sebebiyet vermemesi adına yargısal kararların bağlayıcılığı devreye girmiş farklı ictihâdlara bağlı olarak yaşamlarını sürdüren Müslüman toplumunda herkesi bağlayıcı kararın yargıda olduğu ifade edilmiştir. Söz konusu yargı kararı kişinin kendi mezhebi görüşüne aykırı olsa bile kişi o karara uygun davranmalıdır. Örneğin Hanefî biri Şâfi'î bir kimsenin satmak istediği gayrı menkûl üzerinde komşuluktan kaynaklanan şuf'a talebi üzere kâdının olumlu yöndeki kararı Şâfi'î mezhebine aykırı olmasına rağmen³⁰ onu bağlamakta-

²⁶ Cüveynî, *Ğiyâsü'l-ümem fî't-tiyâsi'z-zülem*, thk. Abdül-Azîm Mahmud ed-Dîb (Beyrut: Darü'l-Minhâc, 2011), 332.

²⁷ Cüveynî, *el-Ğiyâsi*, 332-333.

²⁸ Abdülhamîd Şîrvânî, *Hâşiyetü's-Şîrvânî*, Heytemî'nin Tuhfetü'l-Muhtâcıyla beraber (Mısır: el-Mektebetü't-Ticaretü'l-Kübrâ, 1983), 3: 72.

²⁹ Devlet politikası bağlamında kadı atamaları ve bu atamaların mezhepler üzerindeki etkisi için bk. Bekir Karadağ, “Endülüste Hanefî Mezhebinin Varlığı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/53, 864; “Harran'ın Hanbelî Mezhebinin Gelişimine Katkısı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19/1 (Mart 2019), 184-186; “Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefîlik”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/35 (Haziran 2019), 92-93.

³⁰ Şâfi'î mezhebinde komşuluktan kaynaklanan şuf'a hakkı yoktur. Bk. Şemsuddin Muhammed b. el-Hatib eş-Şîrbîni, *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti me'ani'l-elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1997), 2: 384.

dır.³¹ Burada Şâfiî kişi benim mezhebime göre komşuluktan doğan şuf'a hakkının olmadığını ileri sürerek yargı kararına karşı gelemmez. Bu durumun tersi de söz konusu olabilmektedir. Hanefî kadı Şâfiî kimse lehine komşuluk hakkından doğan şuf'a'ya karar verebilir. Şâfiî fakihî el-Ensârî (ö. 926/1520), Şâfiî kimsenin bu durumda malı almasının helal olduğunu belirtir. Ensârî, bu görüşünü kadılık makamını icthâd edebilen ve bireylerin uyması gereken makam olması ile izah eder.³²

Yargısal kararın bağlayıcılığı ile devlet başkanının kendi mezhebi kabulünü halkına dayatmaması arasında bir tutarsızlık bulunmamaktadır. İkisi de fikhın zannî yönüyle ilişkilidir. Kadının verdiği kararın, bu karara aykırı mezhebi görüşte olan kimseyi bağlaması söz konusu bu zanniliğin sonucudur. Burada kadı kendi icthâdını kendisine iletilen bir anlaşmazlığı çözmeye devreye sokmaktadır. Normal günlük rutinini yaşayan halka bir dayatmada bulunmamaktadır. Yargıya intikal etmeyen muamelelerinde kişi kendi mezhebi görüşüne göre hayatını devam ettirebilmektedir. Devletin fikhî mezhepleri yasaklayamamasının sebeplerinden biri yine zannilik meselesidir. Her icthâd zannî olması itibarıyla doğrulanma ve yanlışlanma ihtimaline açıktır. Diğer bir anlatımla zannî görüşlerden biri diğerlerinden derece olarak üstte değildir. Her bir bireyin fikhî mezheplerden birine tabi olma hakkı vardır. Bu hususu İmâm Mâlik'in *el-Muvatta'*nın kanun kitabı olarak yazılmasına karşı çıkma gerekçesinde açıkça görmekteyiz. Dönemin Halifesi Mansûr (ö. 158/775) ilmin aslı olarak Medine'deki rivayet ve amelleri olarak görmekte bunun ülkenin her yerinde geçerli kabul edilip yaşatılmasını arzulamaktadır. İmâm Mâlik'ten bu ilmi ihtiva edecek bir eser yazmasını talep ederken şu sözleri sarf eder: "İnsanları ona uymaya zorlayacağım." İmâm Mâlik ise sahabenin bölgelere dağıldığını, oralarda kendi görüşlerine göre fetva verdiklerini ve her bölgede bu görüşlere göre kendine has fıkıh ikliminin oluştuğunu ifade eder ve insanları görüşleriyle kendi hallerine bırakıp onlara ilişmemesi tavsiyesinde bulunur.³³

Fukahâ'nın hoş görmediği ve sakındırılmasını istediği fikhî hükümler ise ya kat'i hükümlerdir. Ya da üzerinde ihtilâfın cılız kaldığı hükümlerdir. Bunların dışında kalan hükümlerde mükelleflerin tabi oldukları görüşlerden ötürü kınanmaları doğru bulunmamaktadır.

³¹ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazim Mahmud e'd-Dib, (b.y.: Dâru'l-Menâhic, 2007), 18: 655; Nevevî, *Ravdatü't-talibîn*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcut-Ali Muhammed (Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003) 8: 315.

³² Zekerîya b. Muhammed b. Zekerîya el-Ensârî, *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravdati't-talib* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, ts.), 4: 305.

³³ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, tahk. İbnü't-Tavit et-Tancı v.dğr. (Fas: Vizâratu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1983), 2: 71-73.

Hilâfa riayet veya ihtilâftan çıkma

Hilâfa riayet veya ihtilâftan kurutulma fukahâ'nın ilk dönemden itibaren göz önünde bulundurduğu bir husustur. Öyleki "hilâfa riayet" Maliki usulünde müctehidin ictihâdında göz önünde bulundurması gereken bir delil veya kaidedir.³⁴ Muhalif görüşün ictihâdında isabet etmiş olması bir kısım fukahâyı muhalif görüşü de dikkate almaya sevk etmiştir. Böylelikle ibadet ve muamelelerinde kalbin mütmain olması sağlanmaktadır. Zirâ Nevevî, ulemanın bir sünneti ihlale veya başka bir ayrılmaya sebep olmayacaksa ihtilâftan kurtulmaya teşvik ettiklerini belirtir.³⁵ Nevevî'nin bu ifadesinde belli şartlarda da olsa hilâfa riayetin göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir. Riayet edilecek muhalif görüşün sarîh sünnete aykırı olmama şartı esasında kendilerince kat'î bir delile uygunluktan kaynaklanmaktadır. Böyle bir delilin olmaması durumunda hilâfa riayet edilmesi delil veya hükmün zanniliğinden ötürüdür.

Fahrü'l-Mısri'den (ö.970/1562-1563) aktarılan "ilmi anladığımdan beri tumaninesiz namaz kılmadım, başın tümünü mestehetmeden abdest almadım"³⁶ şeklindeki ifadesi fukahânın muhalif mezhep görüşlerine dair yaklaşımı konusundaki hassasiyetini göstermektedir. Konunun daha somut hale getirilmesi için birkaç örnek aktarılacaktır.

Cenaze namazı tekbirleri arasında Fatiha'yı okumak

Cenaze namazı tekbirleri arasında Fatiha'yı okumanın hükmü ile alakalı Hane-fi fakihler, Şâfiî'nin Fatiha'yı okumanın farziyetine³⁷ dair görüşünü göz önünde bulundurup ihtilâftan çıkmak adına Fatiha'yı okumanın mendup olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak söz konusu görüş cenaze namazında Fatiha okumanın kerih olmamasına bağlı olduğu ileri sürülmüştür.³⁸

³⁴ Geniş bilgi için bk. Muharrem Kılıç, "Hukuki Görüş Ayrılıkları (ihtilâf) ve Hilafa Riayet (Mürââtü'l-Hilâf) İlkesi Konusunda Şatbî'nin Yaklaşımı", *Marife* 2 (Güz 2005), ss. 55-73.

³⁵ Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim*, 2: 24. Hilâfa riayet için sarîh sünnete aykırı olmama şartı için bk. Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Buceyrimî, *Tuhfetü'l-habib ala şerhi'l-Hatib* (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1995), 1: 416; 2: 137, 174.

³⁶ Ebû's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkı, *Tabkâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (Haydarabâd: Dairetü'l-Me'arifi'l-Osmaniyye, 1399/1979), 3: 84.

³⁷ Şâfiilerde cenaze namazında fatiha okumak cenaze namazının bir rûknüdür. Nevevî, *el-Minhâc*, Şirbini'nin Muğni'l-muhtâc'ıyla Beraber (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1994), 2: 22.

³⁸ Bk. Hasan b. 'Ammâr b. Ali eş-Şürünbülâî, *Merâki'l-fellâh şerhu metni Nûri'l-izâh* (b.y.: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005), s. 218. İbn 'Abidin, *Minehetü'l-hâlik*, İbn Nuceym'in Bahrü'r-raik'ıyla beraber, İkinci Baskı (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 2: 325.

Cinsel organa dokunmanın abdeste etkisi

Cinsel organa dokunmanın abdesti bozup bozmadığı mezheplerce tartışmalı bir husustur. Cinsel organa avuç içi ile dokunmak Şâfiilere göre abdesti bozarken³⁹ Hanefilere göre bozmamaktadır. Ancak Şâfiilerde cinsel organa dokunmak abdesti bozduğundan ötürü, Hanefi fakih Haskefi, Hanefi birinin abdesti tazelemesinin mendüb olduğunu namaz kıldırarak olan imama ise mendubuyiyyetin kuvvetinin daha fazla olduğunu belirtir.⁴⁰ Haskefi'nin bu düşüncesinin temel nedeni bu şekilde kılınan namazın Şâfiilerce batıl olmasından kaynaklanmaktadır. Şâfiilerin de görüşü dikkate alınarak kılınan namazın sıhhatine dair var olan zayıf ihtimalin giderilmesi istenmektedir.

İtikâfın süresi

Şâfiilere göre itikaf bir lahza bile olabilir. Ancak Malikîlere göre en az süresinin bir gün⁴¹ olmasından ötürü Şâfiî, itikâfın en az bir gün olmasını hilâftan kurtulmak adına müstahab gördüğü aktarılmaktadır.⁴²

SONUÇ

Fikhî hükümler sübût ve delâlet bakımından kendi içinde kat'î ve zannî olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Subûtu ve delâleti kat'î hükümler kesinlik ifade etmekte ve inananları bağlamaktadır. Söz konusu bu hükümlere aykırı davranma bir inanan için beklenmedik bir davranış olsa da aykırı davranan kişi kınanmaktave konusuna göre cezalandırılmaktadır. Daha açık bir ifade ile kat'î hükümler eleştiriye ve aykırı davranışa kapalıdır. Ancak bu hükümler fikhın az bir kısmını oluşturmaktadır. Dahası bir mezhebin kat'î olduğunu ileri sürdüğü hükümün diğer mezheplerce kat'î olarak görülmemesi de söz konusudur. Bu durumdaki kat'î olduğu iddia edilen hüküm esasında zannî olmasından ötürü eleştiriye açık hale gelmektedir. Zannî hükümler ise kesinlik değeri taşımayan ve fikhın yekûnunu oluşturan hükümlerdir. Zannîlik doğruluk yüzdesinin nötürden üste olması anlamına gelmekle beraber yüzde yüze tekabül eden bir doğruluk değildir. Bu her ictihâdın doğru olma ihtimalini doğurmaktadır. Bu durum fukahânın karşıt görüşü hem eleştirmesine hem de onu kale almasına sebep olmaktadır. Fukahânın zannî olduğunu bildikleri ictihâdlarına yönelik eleştirilere karşı verdikleri cevapların sonunda "Allah-u a'lem" demekle yetinmesi, muhalif ictihâdla amel eden kınamamaları hoşgörü özelliklerinin en bariz göstergeleridir. Dahası fukahâ belli şartlarla bile olsa muhalif görüşle amel etmişlerdir. Karşıt görüşle amel etme sebepleri muhalif görüşün isabet etmiş

³⁹ Bk. Nevevî, *Minhâc*, 1:146

⁴⁰ Alâüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefi ed-Dımaşkı, *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, İkinci Baskı, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 1: 147.

⁴¹ Malikîlerin görüşü için bk. Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubi, *Bidâyetü'l-müctehid* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004), 2: 78

⁴² Abdülkerim b. Muhammed er-Râfi'i, *Fethü'l-aziz bi şerhi'l-Veciz*, (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 6: 481.

olma ihtimalidir. Fukahâ böylece hilâfa riayet ederek doğru olanı tutturma ihtimalini yükseltmek istemektedir.

Tarihte mezhepler arası çatışma olarak sunulabilecek örneklerin lokal düzeyde kaldığını; bunun büyük çapta ve sürekliliği olan bir çatışma ve savaşa sebep olmadığını söyleyebiliriz. Söz konusu çatışmaların fıkhn ve mezheplerin kendisinden kaynaklanmayıp mezhep müntesiplerinin taasüp düzeyindeki sempatileri ile buldukları bölgelerdeki kimilerinin mevcut gücü elde tutma heveslerinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan mihne dönemi ile ters mihne dönemlerindeki tartışmaların ve baskıların odağında kelamî iddiaların olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

KAYNAKLAR

- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: 2010.
- Beyânüni, Ebû'l-Feth. *Mezhep Meselesi ve Fikhi İhtilaflar*. trc. Ebubekir Sifil. 2. Baskı. İstanbul: Ravza Yayıncılık, 2013.
- Buğda, Sadrettin. *Beyân ile Fikih Usûlü İlişkisi*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2018.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tühfetü'l-habib alâ şerhi'l-Hatib*. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân*. thk. Salah b. Muhammed b. 'Uvayde. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Ğiyâsü'l-ümem fi't-tiyâsi'z-zülem*. thk. Abdü'l-Azîm Mahmud ed-Dîb. Beyrut: Darü'l-Minhâc, 2011.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmud e'd-Dîb. b.y.: Dârü'l-Menâhic, 2007.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, ts..
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *Ahkâmü's-sultâniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Ensârî, Zekerîya b. Muhammed b. Zekerîya. *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravdati't-talib*. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî, ts..
- Eşit, Davut. "Gazzâlî'nin Ebû Hanife Eleştirisi". *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - IV* (6-8 Mayıs 2013, Bursa). 987-997. İstanbul: 2013
- Eşit, Davut. "Mâverî'nin İctihâd Anlayışı". *Dini Araştırmalar Dergisi* 21/54 (Aralık 2018): 9-26.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselam eş-Şâfi. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu 'Ulümü'd-Dîn*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts..
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkı. *ed-Dürü'l-Muhtâr*. İkinci Baskı. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkı. *Dürü'l-muhtâr*. İbn Âbidîn'inin Reddül-muhtâr'ıyla beraber. Tahk. Abdülmecid Ta'me Halebî. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1412/1992.
- İbn 'Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkı. *Minehetü'l-hâlik*. İbn Nuceym'in Bahrü'r-râik'ıyla beraber. İkinci Baskı. (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.)

- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkı. *Reddü'l-muhtâr ala ed-Dürri'l-muhtâr*. Tahk. Abdülmecid Ta'me Halebî. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1412/1992.
- İbn Kâdi Şühbe, Ebü's-Sıdk Takıyyüddin Ebü Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkı. *Tabkâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Haydarabâd: Dairetü'l-Me'arifi'l-Osmaniyye, 1399/1979.
- İbn Müflih, Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râminî, *el-Adâbü's-Şer'iyye ve'l-minehü'l-Mer'iyye*, thk. Şuayb Arnavut, Ömer el-Keyyâm. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004.
- Kâdi İyâz, Müsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. Tahk. İbnü't-Tavit et-Tancı v.dğr. Mağrib: Vizâratu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1983.
- Karadağ, Bekir. "Endülüste Hanefî Mezhebinin Varlığı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 10/53: 859-866.
- Karadağ, Bekir. "Harran'ın Hanbelî Mezhebinin Gelişimine Katkısı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 19/1 (Mart 2019):167-189.
- Karadağ, Bekir. "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefîlik". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18/35 (Haziran 2019):75-100.
- Kılıç, Muharrem. "Hukukî Görüş Ayrılıkları (ihtilâf) ve Hilafa Riayet (Mürââtü'l-Hilâf) İlkesi Konusunda Şatibî'nin Yaklaşımı". *Marife* 2 (Güz 2005): 55-73.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basri. *Ahkâmü's-sultâniyye*. Kahire: Dârü'l-Hadis, ts..
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *el-Minhâc*. Şirbinî'nin Muğni'l-muhtâc'ıyla Beraber. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1994.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslim*. İkinci Baskı. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1392.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *Ravdatü't-talibin*, thk. Adil Ahmed Abdülmecut-Ali Muhammed. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003.
- Râfi'i, Abdülkerim b. Muhammed. *Fethü'l-aziz bi şerhi'l-Veciz*. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts..
- Sadrüşşeria, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşeria Ömer b. Sadrişşeria el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhâri. *et-Tavâhî li halli gavâmizi't-Tenkîh*. Teftâzânî'nin Şerhü't-Telvih'ıyla beraber. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts..
- Seffârîni, Ebül-'Avn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim. *Ğizâü'l-elbâb fi şerhi Manzûmeti'l-Âdâb*. Mısır: Müessesetü'l-Kurtubâ, 1993.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Şirbinî, Şemsuddin Muhammed b. el-Hatib. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti me'ani'l-elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1997.
- Şirvânî, Abdülhamid. *Hâşiyetü's-Şirvânî*. Heytemî'nin Tuhfetü'l-Muhtâcıyla beraber. Mısır: el-Mektebetü't-Ticaretü'l-Kübrâ, 1983.
- Şürünbülâli, Hasan b. 'Ammâr b. Ali. *Merâki'l-fellâh şerhu metni Nûri'l-izâh*. b.y.: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005.

SAHABEDE ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ

Bünyamin ERUL*

GİRİŞ

Arapçadan devşirme bir kelime olan “Tenkid” kelimesi yerine kullanılan “Eleştiri” kavramı, dilimizde daha çok “Elek ile unu eleyerek çör çöpten temizini ayırmak” anlamındaki “Elemek” fiilinden gelmektedir. Her ne kadar yaygın kullanımda “Tenkid” ve “Eleştiri” kavramlarında daha çok “olumsuz yargı ve değerlendirmelerde bulunmak” anlamı var ise de, asıl anlam, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, temiz kirliden ayırt etme şeklindedir. İster olumlu, ister olumsuz olsun, kısaca “Eleştiri”, değerlendirme demektir.

İslam’a göre insan, akıl, zeka ve muhakemesi ile sorumlu bir varlık olarak kabul edilmiştir. Kur’an ve Sünnette yer alan, sıdk, kizb, hak, zan, haberi tahkik etme, bilmediğinin ardına düşmeme, iftira etmeme, yalan şahitlik yapmama vb. hususlar, Müslümanları hem günlük konuşmalarında, hem de hadis veya haber nakilciliğinde daha dikkatli olmaya sevk etmiştir. Bu ve benzer ahlâki öğretiler, ilk nesillerden itibaren İslam toplumlarında belli bir eleştiri kültürünü de beraberinde getirmiştir.

Hz. Peygamber’in yakın dostları olan sahabe, bu anlamda eleştiri kültürünü, kendilerine tebliğ edilen ayetlerden ve Hz. Peygamberin hadis ve sünnetlerinden öğrenmişlerdir. Haber etiği ve bilincine sahip olan sahabe, hakikatin, bilginin ve hadislerin korunması adına belli bir sorumlulukla hareket etmişlerdir. Hadis rivayeti konusunda onların ortaya koyduğu çeşitli yöntemler, bunun en bariz göstergeleridir. Bu çerçevede, Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer’in tessebbüt ve ihtiyatlı davranmaları, ayrıca Hz. Ömer’in bazı sahabilerden ikinci şahit istemesi, Hz. Ali’nin yemin vermesi, İbn Mes’ud’un bazı hadisleri kendi sözü gibi nakletmesi, Hz. Aişe’nin istidrak denilen düzeltmeleri bu meyanda zikre değer en önemli yöntemlerdir.

Başta mezkur sahabiler olmak üzere, sahabenin birçoğunda samimiyete, özgüvene ve müsamahaya dayalı oldukça rahat sayılabilecek bir eleştiri kültürünün bulunduğu söyleyebiliriz. Çoğu eleştirinin nezih bir dille ifade edildiği, zaman zaman da sert sayılabilecek bir üslupla dillendirildiği eleştiriler, hayli farklı çevrelere dönük olabilmekteydi. Bu cümleden olarak bazı ayetlerin anlaşılmasına dönük, Hz. Peygamber’in bazı söz ve davranışlarına dönük, yöneticilere dönük, büyük-küçük demeden sahabeye dönük, tabiine dönük, Ehl-i Kitab’a dönük, müşriklere dönük olabilmekteydi.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis ABD., berul65@hotmail.com

Şüphesiz bu eleştirilerde, eleştirenin samimiyeti, dikkati, muhakemesi, yorum ve yaklaşımı gibi hususların yanı sıra, kıskançlık, kabilecilik, mizaç, yanlış anlama ve yorumlama, farklı dil ve kültürlerle sahip olma vb. çeşitli sebepler de bulunmaktadır.

Kaynaklarımızda yer alan birçok rivayetten yararlanarak ilginç örneklerle hazırladığımız bu tebliğde sahabe eleştirilerinde dil ve üslup, dua ve beddua, itiraz edip diretme, misliyle mukabele etme vb. tutum ve davranışlar ele alınacak ve böylece onlardaki hem eleştiri kültürü, hem de tahammül ahlakı da ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Burada “Eleştiri, Tenkid ve Kritik” ifadelerini, sorma, sorgulama, istifsar, istidrak, talep, teklif, itiraz vb. geniş bir anlam yelpazesinde kullanacağımızı, aynı şekilde “Kültür” ifadesini de geniş anlamıyla değerlendireceğimizi hatırlatmalıyım.

Kur’an’ın dili ve eleştiri üslubu

Öncelikle belirtmeliyiz ki Yüce Rabbimiz, muhataplarını düşündürmek amacıyla daha ilk surelerden itibaren eleştirel bir dil ve üslup kullanmıştır. Nüzul sırasına göre Kur’an’a bakıldığında, her şeyden evvel genel bir “insan” eleştirisi görülmektedir. Tabiatı gereği, insanın geçici dünyaya, mala-mülke, arzularına düşkünlüğü, azgınlığı, gafleti, cehaleti, kibiri, zulmü vb. olumsuzlukların eleştirisi, birçok surenin temel temalarını oluşturmaktadır.

Kur’an’da eleştirilen kesimlerin başında putlara tapan müşrikler ile inkarcı kafirler gelmektedir. Bu kesimlere hitap eden ayetlerde Yüce Allah, onlara insanın ve kainatın yaratılışını, dünyanın geçiciliğini, asıl hayatın ise ahiret olduğunu hatırlatır ve akli deliller ile onları tevhide davet eder. Kendilerine dahi faydası olmayan putların boş olduğunu, küfür ve inkarın ise ne denli saçma olduğunu eleştirel bir dil ile tekrar tekrar ifade eder. Hatta bu çerçevede bazen üslup oldukça sertleşir. Her ne kadar isim verilmesede, Mekkeli müşriklerden bazılarının ileri-geri itirazlarına, konuşmalarına cevap teşkil edecek sert ifadeler de yer almaktadır.¹

Kur’an’da eleştirilen bir başka kesim de Ehl-i Kitab’dır. Kendilerine verilen bunca nimete, gönderilen kitaplara ve peygamberlere rağmen onların nankörlükleri, sapkınlıkları, tahrifleri vb. birçok surede pek çok ayetin ana konusunu teşkil eder. Bilhassa İsrail Oğulları, daha açık bir ifade ile Yahudiler çok ağır bir şekilde eleştirilir. Firavun, Kârun, Hâmân ve Câlût gibi isim ve kavramlar üzerinden yapılan eleştirilerden, Hakk’ı gizlemeleri, dini istismar etmeleri, Allah’ın ayetlerini ucuza satmaları vb. cihetlerden bu kesimlerin din adamları da nasiplenmektedir.

Medine döneminde ortaya çıkan münafıklar da vahyin sert bir şekilde eleştirdiği kesimler arasındadır. Zahiren Müslüman gibi göründükleri halde, Müslümanların aleyhine gizli gizli çalışan, müşriklerle, Yahudilerle işbirliği yapan bu ikiyüzlü gürhün eleştirildiği birçok ayetin yanı sıra müstakil olarak “63. Münafikün Suresi”

¹ 74. Müddessir, 11-30; 68. Kalem, 5-16.

de inmiştir. Aynı şekilde çıkarlarını her şeyin önünde tutan bir tabiata sahip olan bedeviler de hayli eleştirilmiştir.²

İlginç bir şekilde Yüce Allah, çeşitli ayetlerde bazı tasarruflarından dolayı Hz. Peygamber'e de bazı eleştiriler yöneltmiştir. Hz. Peygamber'den sadır olan ve dini literatürde "zelle" denilen birkaç tasarrufa dönük "İtâb/muâtebe" diye anılan bu eleştiriler, Bedir esirlerini fidye karşılığı salmak istemesi,³ Hz. Peygamber ile birlikte savaşa katılmak istemeyen münafıklara izin vermesi,⁴ helal olan bazı şeyleri hanımlarının rızası için kendine yasaklaması,⁵ yanına gelen âmayı görünce yüzünü ekşitip çevirivermesi,⁶ gibi birkaç husustan ibarettir.⁷

Kur'an'ın eleştirilerine çeşitli olumsuz davranışları sebebiyle bazı Müslümanlar da maruz kalmıştır. İnançtan ibadete, muamelattan ukubata, savaştan barışa, ahlaktan aile hayatına varıncaya kadar birçok husus, sahabe üzerinden eleştiri konusu olmuş, yaşanan yanlışlıklardan hareketle tüm Müslümanlara birçok uyarılar yapılmıştır. Sözcüleri, Bedir Savaşı öncesi bazı sahâbilerin Kureyş ordusuyla karşılaşmamak için Hz. Peygamberle tartışmaları,⁸ Uhud Savaşında da bazı sahâbilerin birbirleriyle çekişmeleri ve ona isyan etmelerinin eleştirilmesi,⁹ bu konuda en bariz örneklerdir.

Genel olarak bu ve benzer eleştirilere bakıldığında, Yüce Allah'ın daha çok muhataplarının akıllarına ve vicdanlarına seslendiği, onları düşündürecek birçok sorular sorduğu, akli deliller getirdiği, bütün bunlara rağmen Hakk'ı kabul etmemeleri sebebiyle onların eleştirildiği görülmektedir. Yine kendilerine verdiği sayısız nimetlere, gönderdiği peygamberlere ve kitaplara hatta şahit oldukları bunca mucizelere rağmen, küfür ve inkar tavrını seçenler birçok surede eleştirilmiştir.

Hz. Peygamber'in dili ve eleştiri üslubu

Sevgili Peygamberimizin insanlarla ilişkisinin ideal bir dil ve üslup içerisinde olduğu herkesin malumudur. Onun konuşma tarzında, insanlara hitap edişinde, nezih ve fasih bir dil kullandığında şüphe yoktur. Ancak aynı zamanda bir beşer olan Hz. Peygamber'in de 23 yıllık risalet görevi süresince elbette eleştiri yapmak zorunda kaldığı durumların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Rahmet Elçisi'nin yaptığı bu eleştirilerin yumuşak ya da sert oluşu, o durumun mahiyetine göre değişiklik arz etmektedir.

² 9. Tevbe 90-101; 48. Fetih 11-16; 49. Hucurat 14.

³ 8. Enfal 67-68.

⁴ 9. Tevbe 43, 80-85, 113.

⁵ 66. Tahrir 1.

⁶ 80. Abese 1-10.

⁷ Ayrıca bkz: 63 Münafikün 6; Kasas 56; 18 Kehf 6; 26 Şuara 3.

⁸ 8 Enfal, 5-8.

⁹ 3 Âl-i İmran 152-4.

Hız. Peygamber, muhataplarına karşı oldukça anlayışlı ve müsamahakâr bir tuma sahipti. Muhataplarından gördüğü bazı olumsuz davranışları anlayışla karşılar, o tür yanlışları olgunlukla tashih eder, eleştirme yerine muhataplarına örnek olacak şekilde dersler verirdi. Mesela, mescide işeyen bedeviye,¹⁰ zina etmek isteyen gence,¹¹ namazda konuşan Muaviye b. Hakem es-Sülemi'ye,¹² zihâr yeminini bozan fakir sahabiye karşı anlayışlı tavrı¹³ bunun tipik örneklerini oluşturmaktadır. Keza topluluk içinde herhangi birinin yaptığı bir yanlışın onun yüzüne vurmaktan kaçınan Hız. Peygamber, "Bazılarına ne oluyor ki, şöyle diyorlar?!", "Bazılarına ne oluyor ki, şöyle şöyle yapabiliyor?!"¹⁴ gibi hedef göstermeyen, o kimseyi mahcup etmeyen bir üslup ile hatalı olan kişi üzerinden herkese belli bir ders vermekteydi.

Ashabından bazılarında gördüğü çeşitli olumsuz tavırlar karşısında, zaman zaman mübarek yüzünün rengi değişecek kadar rahatsız olduğu durumlarda bile Hız. Peygamber, onları eleştirmek yerine yumuşak bir üslupla uymayı, bilgilendirmeyi tercih etmiştir.¹⁵ Hız. Ömer'in gerek Hudeybiye Antlaşması'na gösterdiği tepki, gerekse Kurayza'lı birinden elde ettiği Tevrat'tan hoşuna giden bazı cümleleri heyecanla Peygamberimize arz etmeye kalkışması karşısında gösterdiği olgun tavır bunun en güzel örneğini oluşturmaktadır.¹⁶

Peygamber sıfatıyla o, bazen de ashabından veya gelecek ümmetinden çeşitli olumsuz tutum ve davranış içerisine düşecekler dönüşele bir dil kullanabilmiştir. Burada amaç, bir taraftan durum tespiti yapmak, diğer taraftan da ümmetini böylesi nahoş durumlara düşmelerinden sakındırmak olmalıdır. Bu tür eleştirilerde "yazıklar olsun" (*veyl, veyhake*), "Ne kötü!" (*bi'se*), gibi ifadelerin yanı sıra bazen "Allah lanet etsin yani Allah'ın rahmetinden uzak olsun (*laanelahu*)", "Allah kahretsin" (*kâtelehumullâh*) gibi ağır ifadeler de kullanıldığı görülmektedir. Mesela, rüşvet alıp veren, faiz yiyen ve yediren, karaborsacılık yapan, livata yapan, kendisini babasından başkasına nispet eden vb. kimseler söz konusu lanetin muhatapları arasındadırlar.¹⁷

Sıcak bir coğrafyada, uzun ve meşakkatli bir hac yolculuğu esnasında Hız. Peygamber, bitkin düşen bazı sahâbîlere, kurbanlık develerine binmelerini emretmesine rağmen, bazıları o hayvanların kurbanlık olduğunu söyleyerek binmemişler, Hız. Peygamber iki-üç defa tekrarladıktan sonra "Yazıklar olsun sana! Kurbanlık da olsa bin!" diyerek azarlayınca binmişlerdir.¹⁸

¹⁰ Buhârî, *Edeb* 35.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V. 256- 257.

¹² Müslim, *Mesacid* 33.

¹³ Ebû Dâvûd, *Talak* 17; Tirmizî, *Tefsir* 59; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V. 436.

¹⁴ Müslim, *Fedâil* 127; Ebu Davud, *Edeb* 5.

¹⁵ Buhârî, *Deavât* 19.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III. 471.

¹⁷ Bkz. Hadislerle İslam, I. 125.

¹⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III. 359, no: 14922-3, 14925; Buhârî, *Hac* 103, 112.

Yine kadın, at ve evde uğursuzluk olduğu inanışlarından dolayı Yahudilere dönük olarak “Kâtelehumullâh” (Allah onları katletsin/kahretsin!) gibi ağır ifadeler de kullanmıştır.¹⁹ Benzer bir ifadeyi, soğuk bir gecede ihtilam olan kimseye mutlaka yıkanması gerektiğini söyleyerek hastalanıp ölmesine sebep olanlara dönük olarak da kullanmıştır.²⁰

Mekke yıllarında müşriklerden çektiği bunca eza ve cefaya rağmen beddua için ellerini açmayan Rahmet Elçisi’nin istisnai birkaç yerde beddua ettiği, namazda kunut okuduğu çok zor durumlar da olmuştur. Hicretin dördüncü senesinde Âmiroğulları’nın daveti üzerine İslam’ı öğretmek ve irşad etmek üzere gönderdiği Suffe Ashabı’ndan yetmiş kişinin Bi’r-i Maüne’de pusuya düşürülerek şehit edilmesi üzerine, onlara bunu reva gören Mudar, Ri’l, Zekvan, Usayye ve Lihyan Oğulları kabilelerine sabah namazlarında tam bir ay kunut okuyarak beddua etmiştir.²¹

Yine bir gün Hz. Aişe, eliyle Hz. Safiyye’nin kutsalını kastederek Hz. Peygamber’e: “Sana şöyle şöyle olan Safiyye yeter.” demişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona: “Öyle bir söz söyledin ki, eğer o, denize karışmış olsaydı, onu karıştırdı.” buyurdu.²²

Hz. Peygamber’e Yöneltilen Eleştiriler

Söz konusu eleştirileri, ayetlerde ve rivayetlerde olmak üzere iki başlık altında ele alacağız:

Ayetlerdeki Eleştiri ve İtirazlar

Hz. Peygamber’e son derece bağlı olmalarına rağmen, sahabenin zaman zaman bazı tasarruflarından dolayı onu eleştirdikleri görülmektedir. Bununla ilgili olarak tespit ettiğimiz birkaç eleştiriye geçmeden evvel, Kur’an ayetlerinde dile getirilen ve konumuz kapsamına girebilecek birkaç eleştiri ve tartışmaya değinmek yararlı olacaktır.

Değişik vesilelerle hakkını arama ve savunma adına Hz. Peygamber ile tartışan veya ona itiraz eden bazı sahabiler de vardı. Sözgelimi, Ensardan Evs b. es-Sâmit, eşi Havle bint Sa’lebe’ye zihar yapmış, o da bu durumu gelip Hz. Peygamber’e şikâyet etmişti. Hz. Peygamber’in ona, kocasının yaşlı biri olduğunu, bu konuda Allah’tan korkmasını söyleyince o da Hz. Peygamber ile tartışmış ve bu husus beyan eden Mücâdile suresi nazil olmuştu.²³

¹⁹ Tayalisi, *Müsned*, s. 215, no: 1437.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I. 330.

²¹ Buhârî, *Deavât* 58; Müslim, *Mesacid* 302.

²² Tirmizî, 36. *Kıyâme* 51.

²³ 58. Mücadile 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI. 410.

Başka bir örnek de sahabeden Hilal b. Ümeyye'nin, karısının Şerik b. Sehmâ adlı kişi ile zina ettiğini söylemesi üzerine Hz. Peygamber: "Ya ortaya bir delil koyarsın yahut iftira cezası uygularım!" buyurmuştu. Hilal: "Ey Allah'ın Rasulü! Bizim, karısının üzerinde bir adamı görecek ve bunun için delil mi arayacak?" diye itiraz etti. Hz. Peygamber tekrar: "Ya ortaya bir delil koyarsın yahut iftira cezası uygularım!" buyurdu. Bunu duyan Hilal: "Seni Hak üzere gönderen Allah'a yemin ederim ki ben gerçekten doğru söylüyorum ve Allah benim durumum ile ilgili hükümü indirecek ve beni sırtıma had cezası uygulamaktan kurtaracaktır" dedi. Bunun üzerine konu ile ilgili mülâane ayetleri indi.²⁴

Hz. Peygamber, Bedir Savaşı öncesinde ashabından kendisine katılan üç yüz kişi ile Şam'dan gelen Ebû Sufyan başkanlığındaki ticaret kervanını vurmamış, ancak bunu haber alan Ebû Sufyan, güzergâhını değiştirdiği gibi, Kureyş'ten de bin kişilik bir ordunun çıkmasını sağlamıştı. Bu durumda sahabe ya kervanla, ya da orduyla karşılaşacaktı. Özellikle hiç yoktan bir savaş ihtimali, sahabenin bir kısmında rahatsızlık ve isteksizlik doğurmuştu. Hatta Yüce Allah onlara bu iki taifeden birinin, yani kervan veya Kureyş'in onların olacağını vadediyor olmasına rağmen, onlar güçsüz olan kervanı istiyorlardı. O kadar ki, hak ortaya çıktıktan sonra bile, sanki göz göre göre ölüme sürükleniyorlarmış gibi Hz. Peygamberle tartışmışlardı.²⁵

Hz. Peygamber'e yöneltilen başka bir eleştiri, sadaka/zekat dağıtımını ile ilgili olarak münafıklardan gelmiştir. Müslümanlardan yana olduklarına dair yemin eden bu kimseler, sırf zekattan yeterince pay alabilmek için Hz. Peygamber'i sözle taciz etmişler, dil uzatmışlardır. Kendilerine verilmişse hoşnut olmuşlar, verilmişse öfkelenmişlerdir.²⁶

Yine bu münafıklardan gelen ikinci bir eleştiri ise Hz. Peygamber için "her şeyi dinleyen" anlamında "Kulak" demeleriydi. Onlar, gizli görüşmelerinin Kur'an ayetleriyle deşifre edilmesi sebebiyle böyle demişler ve dilleriyle Hz. Peygamber'i incitmişlerdi. Hatta bu tür ayetlerin inmesi ve onların plan ve tuzaklarının vahy ile haber verilmesinden dolayı, kalplerinden geçenleri bile haber verecek ayetlerin inmesinden çekinmeye başlamışlardı.²⁷

Rivayetlerdeki Eleştiri ve İtirazlar

Kur'an ayetlerinin verdiği bu bilgiler, sahabenin de değişik vesileler ile Hz. Peygamber ile tartıştığını, ona birtakım itirazlar yönelttiğini açıkça ortaya koymaktadır. Zikrettiğimiz birkaç ayetten sonra çeşitli rivayetlerde gördüğümüz benzer durumlara geçebiliriz.

²⁴ 24. Nur 6-9; Ebû Davud, *Liân*, II. 276.

²⁵ Bkz: 8 Enfal 5-8; Bkz: İbn Hişâm, *Sîre*, I. 606-7.

²⁶ 9. Tevbe 56-58.

²⁷ 9. Tevbe 61-64.

1. Hz. Peygamber Hevazin Kabilesi'nden elde ettiği ganimet mallarından, Kureyş'ten bazı kimselerden her birine yüzer deve vermeye başlamıştı. Bunu gören Ensar'dan bazı kimseler "Allah, Rasûlullah'ı bağışlasın, kılıçlarımızdan onların kanları akıp dururken, bizi bırakıp onlara veriyor" "Savaş olunca biz çağırıyoruz, ganimetler ise başkalarına veriliyor!" demişlerdi. Enes, onların bu sözlerini Hz. Peygambere ulaştırınca, o, onların hepsini deriden yapılmış bir çadırda toplayıp, onlardan sadır olan bu sözün neyin nesi olduğunu sordu. Bunun üzerine Ensar "Bizim aklı başında olanlarımız hiçbir şey söylemedi. Ama yaşları küçük bazı toy insanlar şöyle şöyle dediler" cevabını verdiler. Hz. Peygamber ise onlara "*Ben bunları, ancak küfür döneminden tam kurtulmamış bazı insanları (İslam'a) ısındırmak için verdim. Yoksa o insanlar evlerine mallarıyla giderken, siz evlerinize Allah'ın Rasûlüyle dönmeye razı değil misiniz? Vallahi sizin götüreceğiniz, onların götürdüklerinden daha hayırlıdır*" buyurunca, onlar "Evet ey Allah'ın Rasûlü, biz razı olduk" diye cevap verdiler.²⁸

2. Mekke'yi fethettiğinde, Hz. Peygamber'in Kureyş'ten intikam almayıp, onları affetmesi, Ebû Sufyan'ın evine sığınanlarla evlerine girip kapılarını kapatanların güvende olduğunu ilan etmesi, Ensar'da Hz. Peygamber'in ana yurdu Mekke'ye yerleşeceği endişesini uyandırmış ve bazıları bazılarını "Adamı, şehrine karşı bir rağbet, aşiretine karşı bir merhamet aldı yürüdü" demişlerdi. Bu sözlerden haberdar olan Rasûlullah "*Ey Ensar topluluğu! siz böyle mi dediniz?*" diye sormuş, onların "evet" demeleri üzerine "*Hayır, ben Allah'ın kulu ve Rasûlüyüm, ben 'Allah'a ve size hicret ettim. Hayatım da sizinle, ölümüm de sizinle olacak*" buyurdu. Onun bu sözlerini duyunca ağlaşan sahabe "Vallahi biz bunu, sadece Allah'ı ve Rasûlünü kiskançlıktan dolayı söyledik" demişler, Hz. Peygamber de "*Allah ve Rasûlü sizi tasdik ediyor ve mazur görüyor*"²⁹ buyurmuştur.

3. Hz. Peygamber, vefatından kısa bir süre önce, Üsâme'yi, aralarında Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in bulunduğu Mûte'ye gönderilen sahabe ordusunun komutanlığına atamıştı. Bunun üzerine bazıları, bu atamadan dolayı Hz. Peygamber'i eleştirmeye, endişe ve hoşnutsuzluklarını dile getirmeye başladılar. Onların eleştirilerini işiten Hz. Peygamber onlara bir hutbe irad ederek, bazı kimselerin, Üsâme'nin (ö. 54) atanmasını eleştirdiklerini, onların daha önce de (H. 8 yılında yine Mûte seferinde tayin edilen komutanlardan biri olan ve şehit düşen³⁰) babası Zeyd'i (ö. 8) dile doladıklarını, oysa kendisinin ikisini de çok sevdiğini ve bu iş için onları liyakatlı bulduğunu, ona hayırlısını tavsiye etmelerini ve emrini uygulamalarını istemişti.³¹

²⁸ Mamer, (Abdurrazzâk, *Musannef*, XI. 59-60, no: 19908); Buhârî, *Menâkıbu'l-Ensar* 1; Muslim, *Zekat* 132-4.

²⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII. 397, no: 36899; Muslim, *Cihad* 84-6; Ahmed b. Hanbel, II. 538; İbn Hişâm, II. 416.

³⁰ Bkz: İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Ğâbe*, II. 283.

³¹ Mamer, (Abdurrazzâk, *Musannef*, XI. 234-5, no: 20413); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII. 415, no: 36980; Şeybânî, *Muvatta*, s. 333; İbn Sa'd, *Tabakât*, IV. 66-7; II. 249-250; Said b. Mansur, *Sünen*, II. 368, no: 2890; Buhârî, *Fedâilu'l-Ashâb* 17; Muslim, *Fedail* 63-4; Taberî, *Tarih*, III. 226.

Bu tayinden dolayı ortaya atılan eleştiri sahiplerinin kimler olduğunu bilmiyoruz.³² Ancak iyimser bir tahmin yürütecek olursak, bunlardan bir kısmı tamamen Hz. Peygamberin vahy dışı icthadî bir tasarrufu olan bu atamaya, sırf genç ve tecrübesi az olan³³ bir komutanla girecekleri savaşta muhtemelen bazı olumsuz sonuçlara düşer olma endişesiyle eleştirmiş olabilirler. Eleştirilerin bir kısmı ise henüz -Hz. Peygamber de tayin etse- azadlı bir kölenin oğlunun, çocuk denecek yaşta genç bir mevalinin emri altına girmeyi içlerine sindirememiş İslam'a yeni girenlerden veya bedevilerden, ya da sahip oldukları mizaçlarıyla, cahiliyye kültür ve taassubunun etkisinden hâlâ kurtulamamış, İslamî öğretileri tam özümseyememiş bazı kimselerden gelmiş olabilir. Zaten bu kesimlere mesaj vermek isteyen Hz. Peygamber ise, onların ortaya attığı söylentilere aldırış etmemiş, emrini uygulamıştır.

İkisi Ensar'ın bazı gençlerinden olmak üzere sahabeden gelen Hz. Peygamber'e yönelik eleştiriler, daha çok onun siyasî ve askeri yönleriyle ilgilidir. Söz konusu eleştirilerde Hz. Peygamber'in nebevî yönünü veya onun dini otoritesini rencide edecek ciddi olumsuz bir tavır göze çarpmamaktadır. Ayrıca, sahabenin, siyasî ve askerî yönleriyle de ilgili olsa, Hz. Peygamber'i eleştirebilmeleri, Kur'an'a uygun bir beşer-Rasul telakkisine sahip olduklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Sahabeden Hz. Peygamber'e eleştiri yöneltenler arasında en yakın dostlarını da görmektediriz. Samimiyetin ve karşılıklı hoşgörünün bir göstergesi olan bu ilişki, aynı zamanda Hz. Peygamber'in eleştiri ve itirazlara ne denli açık olduğunu da ortaya koymaktadır. Burada birkaç örnek kabilinden Hz. Ebû Bekr'in, Hz. Ömer'in ve Hz. Aişe'nin bazı itirazlarına ve eleştirilerine değinmemiz yerinde olacaktır.

Hz. Peygamber Bedir savaşı günü çadırın içinde ellerini açmış ve "Allahım, Sana bana verdiğin ahd ve söz için (ne olur bize yardım eyle) ... Allahım, eğer istersen, (ve bize yardım etmezsen) bugünden sonra Sana Kulluk eden olmaz!" diye kendinden geçercesine yalvarıp yakarmaya başladı. Onun bu durumunu gören Hz. Ebû Bekr: "Bu kadar yeter ey Allah'ın Rasulü! Rabbine fazla yüklendin (ısrarcı oldun) !?" demişti.³⁴

Yine Hz. Ebû Bekr, Hz. Peygamber'in bir şairin³⁵ "Yasaklayıcı olarak kişiye ağarmış saç ve İslam yeter!" beyitini; "Yasaklayıcı olarak kişiye İslam ve ağarmış saç yeter" şeklinde İslam'ı ihtiyarlığa takdim ettiğini duyunca Hz. Peygamber'e şiirin doğrusunu hatırlatmış, fakat Hz. Peygamber aynı değişik ifadeyi tekrarlayınca,

³² Bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VII. 759.

³³ Hz. Peygamber, Üsame'yi daha önce de, Cuhayne'nin bir kolu olan Huraka kabilesine göndermişti. Bkz: Buhârî, *Meğazi* 45, V. 88; İbn Sa'd, *Tabakât*, II. 119.

³⁴ Bkz: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I. 329.

³⁵ Bkz: Mamer, (Abdurrazzâk, *Musannef*, XI. 267, no: 20508.)

“Şehadet ederim ki sen Allah’ın Rasûlü’sün, senin şiir bilgin olmadığı gibi, sana şiir gerekmez de!” diyebilmiştir.³⁶

Açık sözlülüğü ile bilinen Hz. Ömer’in de Hz. Peygamber’e dönük değişik vesilelerle dile getirdiği birçok itiraz ve eleştirisi vardır.

H. 6. yılda Hz. Peygamber ve sahabe, ilk defa Kabe’yi ziyaret etmek üzere Medine’den yola çıkmışlar, ancak Mekke’li müşrikler tarafından Hudeybiye’de durdurulmuşlar ve onlarla bir anlaşma imzalamak durumunda kalmışlardı. Zahiren şartları çok ağır ve müslümanların aleyhine gibi gözükken bu antlaşmayı bir türlü içine sindiremeyen Hz. Ömer Hz. Peygamber’e gelerek, “Sen Allah’ın hak Peygamberi değil misin? Biz hak üzere, düşmanımız batıl üzere değil mi?” diye sormuş, Hz. Peygamber’in bu sorulara ‘Evet’ demesi üzerine Hz. Ömer, “Öyleyse niçin dinimizden taviz veriyoruz?!” demişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “*Ben Allah’ın Rasûlüyüm ve O’na isyan edecek değilim ve o bana yardım edecektir*” buyurdu. Hz. Ömer bu defa “Peki, sen bize Beyt’e varıp onu tavaf edeceğimizi haber vermemiş miydin?” diye sorunca, o, “*Evet ama sana bu sene varacaksın dedim mi? Sen oraya varacaksın ve onu tavaf edeceksin*” buyurdu.³⁷

Münafıkların başı olan Abdullah b. Ubey b. Selûl ölünce (ö. 9), Hz. Peygamber onun cenaze namazı için kalktığında Hz. Ömer yanına varıp “Ey Allah’ın Rasûlü! Felan felan gün, şöyle şöyle dediği halde, İbn Ubey’in namazını kılacaksın öyle mi?!” diye itiraz ederek onun o günlerde söylediklerini sıralamıştı. Rasûlullah (s) tebessüm ederek Ömer’den kendisini rahat bırakmasını istemiş, ancak Ömer daha da üstelence bu hususta kendisinin muhayyer bırakıldığını ve namazını kılmayı tercih ettiğini söyleyerek namazı kaldırmış, az sonra “*(Ey Peygamber!) onlardan ölen hiçbirisinin asla namazını kılma! ve kabri başında da durma! Çünkü onlar Allah’ı ve Rasûlünü inkar etmişler ve fasık olarak ölmüşlerdir*” mealindeki ayetler³⁸ inmişti.³⁹

Burada asıl bizi ilgilendiren husus ise, Hz. Ömer’in böylesi cenaze namazı gibi bir konuda Hz. Peygamber’in davranışına itiraz veya müdahale edebilmesidir. Şüphesiz bu, bir sahâbînin, Peygamberinin tavır ve davranışlarını dahi, zihninde oluşan İslamî anlayış çerçevesinde nasıl test edebildiğini, engin anlayışına güvenerek Hz. Peygambere, hem de bu denli açık yüreklilik ve ısrarla haykırabildiğini göstermesi açısından son derece önemli bir tavidir. Bu, bir taraftan Hz. Ömer gibi fakih sahâbîlerde ne denli bir muhakeme gücü ve tenkit zihniyeti olduğunu gösterirken; diğer taraftan Rahmet Peygamberi’nin, elbisesinden tutarak kendisine engel olmak isteyen Hz. Ömer’in celadetini, salabetini, hırs ve şiddetini anlayış ve hoşgörüsüyle karşıladığını da ortaya koymaktadır.

³⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, I. 382-3. Burada “*Biz ona şiir öğretmedik, ona yakışmaz da*” 36. Yâsin 69 âyetine telmih var.

³⁷ Abdurrazzâk, *Musannef*, V. 339-340, no: 9720; Buhâri, *Şurât* 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV. 330-1.

³⁸ 9 Tevbe 84.

³⁹ Buhâri, *Cenaiz* 85; Tefsir 9/12; Tirmizî, *Tefsir* 10; Nesâi, *Cenaiz* 69.

Hz. Peygamber'i en yakından tanıyan ve onu başkalarına en başarılı bir şekilde tanıtan Hz. Aişe'nin de bazı itiraz ve eleştirilerine rastlamaktayız. Bunlardan birkaç örneği verebiliriz:

Hz. Peygamber hastalanıp ta rahatsızlığı iyice artınca, “*Ebü Bekir’e emredin, insanlara namazı kıldırın!*” buyurmuştu. Bunu duyan Hz. Aişe “O, yufka yürekli bir adamdır, senin makamına durunca, ağlamaktan dolayı sesini duyuramaz ve namazı kıldırılmaz” uyarısında bulundu. Hz. Peygamber aynı emrini, Hz. Aişe de aynı ikazını tekrarlayınca Rasûlullah (s) ona dönerek “*Ona emret, namazı kıldırın, siz kadınlar tıpkı Yusuf’un arkadaşları gibisiniz!*” buyurdu.⁴⁰

Bir yolculuk esnasında, Hz. Âişe'nin devesinin yükü az ve hızlı iken, Safiyye'ninki ise fazla yüklü olduğundan geride kalmaktaydı. Hz. Peygamber yükleri değiştirmek isteyince, bunu kıskanan Hz. Âişe, Safiyye'yi kastederek, bu Yahudi kadının Hz. Peygamber'e galip geldiğini söylemiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, bu değişikliği Ummu Seleme'ye teklif etmişti. Hz. Âişe bu defa ona: “Sen Allah'ın Resülü olduğunu iddia etmiyor musun?!” deyince o tebessüm ederek: “Yoksa şüphelen mi var?!” diye cevap vermiş, Hz. Âişe tekrar “Sen Allah'ın Resülü olduğunu iddia etmiyor musun? Adaletli olsan ya!” diyerek üstelleyince bunu işiten babası Hz. Ebü Bekir gelip kızının yüzüne bir tokat atmış, Hz. Peygamber: “Yavaş ol ey Ebü Bekir! Aşırı kıskanç kadın, vâdinin altıyla üstünü göremez.” buyurmuştu.⁴¹

Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü üzere gerek Kur'an'da ve gerekse Hz. Peygamber'de değişik vesilelerle dile getirilen birçok eleştiri, elbette sahabenin malumlarıydı. Onlar, bu şekilde tecrübe ettikleri rahat tartışma ortamından ve öğrendikleri söz konusu dil ve üsluptan hareketle, yeri ve zamanı geldiğinde açıkça eleştirmekten, hakikati dillendirmekten geri kalmamışlardır. Kaynaklarımıza baktığımızda, dinî, ilmî, sosyal, kültürel, siyasi, savaş-barış gibi birçok alanda sahabenin eleştirilerine şahit olmaktadır.

Rasûlullah (s), Hz. Ali'nin Yemen'den gönderdiği bir miktar külçeyi, Uyeyne b. Bedr, Akra' b. Hâbis, Zeyd el-Hayl ve Alkame veya Âmir b. Tufeyl'den oluşan dört kişi arasında taksim etmişti. Bunu gören ashabından biri, “Biz buna onlardan daha müstehak idik” dedi. Rasûlullah'a bu söz ulaşınca “*Sabah akşam bana semadan vahy geldiği ve göktekiler bana güvendiği halde siz bana güvenmiyor musunuz?!*” diye onlara sitem etti. Bunun üzerine göz çukurları içeri geçik, yanakları dışa çıkık, alını açık, sakalı gür, başı tıraşlı, elbisesi sıvanmış bir adam kalkıp “Allah'tan kork ey Allah'ın Resülü!” dedi. Hz. Peygamber “*Yazıklar olsun sana, yeryüzünde Allah'tan korkmaya en layık kişi ben değil miyim?*” buyurdu. Sonra adam dönünce Halid b. Velid (ö. 21) “Ya Rasulallah! (izin ver) şunun boynunu vurayım! dedi. O, “*Hayır, belki o namaz kılıyordur*” buyurunca, Halid, “Nice namaz kılan var ki, kalbinde olmayanı diliyle söyler”

⁴⁰ Buhârî, *Ezan* 46; Mâlik, *Sefer* 83; Müslim, *Salat* 94-5.

⁴¹ Heysemî, *Mecme'u'z-zevâ'id*, IV. 322.

uyarısında bulununca Hz. Peygamber “*Ben insanların kalplerini delmekle, içlerini yarmakla emrolunmadım*” buyurdu...⁴²

Abdullah b. Mes’ud’un rivayetine göre ise, hadise Huneyn günü (H. 6) yaşanmıştır. Hz. Peygamber o taksimde Arapların ileri gelenlerini başkalarına tercih edince, orada bulunan bir adam “Vallahi, bu, adalet gözetilmeyen, Allah’ın rızası kastedilmeyen bir taksimdir” demiş, bunu haber alan Hz. Peygamber’in yüzü kıpkırmızı kesilmiş, “Allah ve Rasûlü adil olmazsa, başka kim adil olur?!” dedikten sonra, “*Allah Musa’ya rahmet eylesin. O bundan daha çok eziyet görmesine rağmen sabretti*” buyurmuştur.⁴³

Verdiğimiz misallerden sahabenin, Hz. Peygamberin davranışlarının içyüzünü kavrayamadıkları veya meseleyi tam olarak anlayamadıkları ya da maslahata muvafık görmedikleri zaman gayet samimî ve tabii bir şekilde ona itiraz ettiklerini görmekteyiz. Onların itirazlarındaki gaye veya temel espri, İslâm’ın ve müslümanların menfaat ve maslahatını temin etmek, maddî ve manevî gelebilecek zararlara mani olmak, ümmeti daha iyi ve ideal olan davranışlara sevk etmektir. Hz. Peygamberi çok iyi tanıdıkları için sahabe böylesi durumlarda hiç çekinmeden, gayet açık ve cesur bir şekilde ona itiraz edebilmekte; Rasûlullah (s) da onların iman, ihlas ve niyetlerinin yanısıra, mizaçlarını ve psikolojilerini fazlasıyla göz önünde bulundurduğu için onlardan bazılarının itirazlarını makul bulup kabul etmekte, diğer bazılarını ise mazur görüp, anlayışla karşılayabilmektedir. Bu yüzdendir ki, Hz. Peygamber bu tavırları sebebiyle sahâbilerin itirazlarından pek rahatsız olmamış, onlara güvenmemiştir.

Oysa münafıkların itirazlarında içlerine gömdükleri İslâm’a karşı kin ve düşmanlık, bedevilerin itirazlarında ise daha çok çıkarıcılık duyguları yatmaktadır. Diğer bir ifade ile Hz. Peygambere karşı itirazlarda sahabe, İslâm’ın lehinde; münafıklar aleyhinde, bedeviler ise, kendi egoları istikametinde tavırlar sergilemişlerdir.

Ensardan biri ile Zübeyr, hurmalıkları sulama konusunda anlaşmazlığa düşençe gelip durumu Hz. Peygamber’e arz ettiler. Hz. Peygamber Zübeyr’e: “Ey Zübeyr, önce sen sula, sonra da suyu bu komşuna sal!” buyurunca Ensarlı adam buna kızdı ve “Halanın oğlu olduğu için mi?!” diye itiraz etti. Yüzünün rengi atan Hz. Peygamber bu defa “Ey Zübeyr, sen sula, sonra da suyu, duvardan aşincaya kadar tut!” buyurdu. Zübeyr diyor ki: “Vallahi ben şu ayetin bu olay üzerine indiğini sanıyorum: “*Rabbine yemin olsun ki onlar aralarında çıkan anlaşmazlıklarda seni hakem yapıp sonra da senin verdiği hükme gönülden razı olmadıkları müddetçe tam inanmış olamazlar...*”⁴⁴

⁴² Buhârî, *Meğâzi* 61; *Edeb* 95; *Menâkib* 25; Müslim, *Zekat* 144, 148; İbn Hişâm, *Sire*, II. 496-7.

⁴³ Humeydî, *Müsned*, I. 61, no: 110; Buhârî, *Enbiya* 28; *Meğâzi* 56; Müslim, *Zekat* 140-1.

⁴⁴ 4. Nisa 65; Buhârî, *Müsâkât* 6.

Hız. Peygamber Bedir Savaşı öncesinde ashabına “Ben Haşim Oğulları’ndan ve başkalarından savaşa kerhen çıkan bazı kimselerin olduğunu biliyorum, onları öldürmeye gerek yok. Dolayısıyla kim Haşim Oğulları’ndan birisiyle karşılaşırsa öldürmesin. Kim Ebu’l-Bahteri b. Hişam b. Haris b. Esed’le karşılaşırsa öldürmesin. Kim Rasûlullah’ın amcası Abbas b. Abdulmuttalib’le karşılaşırsa öldürmesin. Çünkü o da ancak zorla savaşa çıkartıldı” buyurdu. Bunun üzerine Ebû Huzeyfe “Biz babalarımızı, oğullarımızı, kardeşlerimizi ve aşiretimizi öldüreceğiz de Abbas’ı terk (mi) edeceğiz! Vallahi onunla karşılaşsam, kılıcımı onun yüzüne çalacağım!” dedi. Onun bu sözünü duyan Rasûlullah (s) Hz. Ömer’e “Rasûlullah’ın amcasının yüzüne kılıç vurulur mu?” diyerek tepkisini dile getirdi. Daha sonra pişman olan Ebû Huzeyfe “Ben o gün söylediğim bu sözden dolayı hâlâ kendimden emin değilim ve korkmaktayım. Ancak bunun keffareti şahadet olur” dermiş ve nitekim Yemame’de de şehit düşmüştür.⁴⁵ İbn Sa’d’ın naklettiği diğer bir rivayette Ebû Huzeyfe, Hz. Peygambere kendi babası, amcası ve kardeşi öldürülmüş olduğu için bunun kendisine zor geldiğini söylemiş, Rasullah (s) da, “Baban, amcan ve kardeşin bizimle savaşa zorlanmaksızın, kendi istekleriyle çıktılar, oysa bunlar, bizimle savaşa kendi istekleriyle değil, zorlanarak çıkarıldılar”⁴⁶ diyerek ona sadece söz konusu iki grup arasındaki farkı anlatmakla yetinmiş ve bu duygusal tepkisinden dolayı onu mazur görmüştür.

Hız. Peygamber’in Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler:

Rasûlullah (s) da kendisinin bir beşer olduğunu, herkes gibi kendisinin de kızdığını ifade etmiş, bu öfke halinde müminlere karşı kendisinden sadır olan her türlü sözlü ve fiili olumsuz tasarrufların, Kıyamet günü onları Allah’a yaklaştırma vesilesi, tezkiye, rahmet, ecir ve keffaret vesilesi yapması için Rabbine dua etmişti.⁴⁷ Ancak onun bu tür davranışları az sayıda ve istisnaî durumlar olsa gerektir. Zira Kur’an’da “Allah’ın rahmeti sebebiyledir ki, sen onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, onlar çevrenden dağılıp giderlerdi. Öyleyse onlar (ın kusurların) ı affet, onlar için mağfiret dile!”⁴⁸ buyurulmaktadır.

Zaman zaman Hz. Peygamber de karşılaştığı bazı olumsuz tavırlar sebebiyle ashabına eleştiriler yöneltmekteydi. Eleştirinin dozu, gördüğü yanlışın durumuna göre değişiklik arz etmekteydi.

Medine’de Ensar’dan bir genç ile Muhacirlerden bir genç dövüşürler ve bir anda kavga büyür. Ensar’dan olan genç: “Yetişin ey Ensar!”, Muhacirlerden olan genç de “Yetişin ey Muhacirler!” diye seslenerek acil yardım ister. Hz. Peygamberin yerinde müdahalesi olmasa, kimin haklı, kimin haksız olduğu anlaşılmadan iki mü’min grup neredeyse birbirine girecektir. İşte tam o hengâmede Allah Rasulü çıkararak:

⁴⁵ İbn Hişam, *Sire*, I. 629; İbn Sa’d, *Tabakât*, IV. 10-1.

⁴⁶ İbn Sa’d, *Tabakât*, IV. 11.

⁴⁷ Bkz: Müslim, *Birr* 88-95; Buhârî, *Deavat* 34; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II. 243, V. 437-9, VI. 225; Ebû Dâvûd, *Sunnet* 10, no: 4659. Ayrıca bkz: İbn Sa’d, *Tabakât*, I. 367.

⁴⁸ 3 Âl-i İmran 159.

- “*Bu cahiliyye dâvâsı da neyin nesi?!*” diye sorar. İki gencin dövüşüklerini söylemeleri üzerine, onlara şu uyarıyı yapar:

- “*Bırakın bunu! Zira bu, kokuşmuş (cahiliyye tavrı) dır!*” buyurur.⁴⁹

Hz. Peygamber’in, gençlerin bu çağrısını “Kokuşmuş cahiliyye çığırkanlı” şeklinde nitelemesi oldukça ağır ama bir o kadar da yerinde bir eleştiridir. Bu hadiseyi nakleden bazı rivayetlerde, bu kavgayı işiten ve buradan kendine göre ümitlenen Abdullah b. Übey b. Selul’un: “Medine’ye döndüğümüzde, güçlü olan (Ensar), zayıf olanı (Muhacirler) mutlaka çıkaracaktır!” der. Bu söz Hz. Peygambere de ulaştınca Hz. Ömer: “Ey Allah’ın Rasulü! Bırak beni de şu münafığın boynunu vurayım!?” der. Hz. Peygamber: “Onu bırak, insanlar, ‘Muhammed, ashabını öldürüyor!’ diye konuşmasınlar!” diye cevap verir.⁵⁰

Benzer bir eleştiri de Hz. Peygamber, tartıştığı bir kimseyi, annesi (a’cemi veya siyahi olması) sebebiyle ayıplayan Ebu Zerr’e yöneltmiş, “Ey Ebu Zerr! Onu annesi sebebiyle mi ayıpladın?! Sende hala cahiliyye (bakışı) var!?” diyerek eleştirmiştir. Ardından kölelerin, kardeşler olduğunu, onlara yediklerinden yedirmelerini, giydiklerinden giydirmelerini ve yardımcı olmalarını tavsiye etmiştir. Bu hatasından pişman olan Ebu Zerr, hayatı boyunca bu Nebevi tavsiyeye uymuştur.⁵¹

Hz. Aişe’nin anlattığına göre, “Rasûlullah, her ne zaman iki şey arasında muhayyer bırakılsa, günah olmadığı müddetçe en kolayını tercih ederdi. Şayet günah varsa o, bundan insanların en uzağıydı. Rasûlullah nefsi için hiç intikam almamıştır. Ancak Allah’ın haramları çiğnenmişse, o zaman bundan dolayı Allah için cezalandırmaktaydı.”⁵² Bu cümleden olarak Hz. Peygamberin Allah ve kulların hukuku konularında daha hassas davrandığı, bunun korunması adına sert çıkışlar yaptığı görülürken, kendi nefesine yönelik durumlarda ise sabrettiği bilinmektedir. Mesela, Hz. Muaz’ın (ö. 18) namaz kıldırırken Bakara Suresini okuyarak namazı uzatmasından dolayı, cemaattan ayrılıp namazını tek başına kılan şahsın daha sonra onu Hz. Peygambere şikayet etmesi üzerine Rasûlullah (s) Muaz’ı “*Sen fitneci misin? fitne mi çıkarmak istiyorsun?!*”⁵³ diyerek sert bir şekilde azarlamıştır.

Sahabenin Birbirlerine Yönelttiği Eleştiriler:

Sahabenin de kendi aralarında dil ve üslubu zorlayan oldukça sert tartışmalar yaptıkları görülmektedir. Buhârî’nin İfk hadisesi ile ilgili uzunca naklettiği hadisin konumuzla ilgili kısmı bu hususta çok çarpıcı bir örnektir. Hazrec Kabilesi’nden olan Abdullah b. Übey b. Selul, Hz. Aişe’ye atılan çirkin iftira kampanyasında başrolü oynamaktaydı. Söylentilerden çok rahatsız olan Hz. Peygamber, kendi çevresin-

⁴⁹ Müslim, *Birr* 62-63; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III. 324.

⁵⁰ Buhârî, *Tefsir, Münâfıkın* 6.

⁵¹ Buhârî, *İman* 21.

⁵² Buhârî, *Menâkıb* 23; Müslim, *Fedail* 77, 79; İbn Sa’d, *Tabakât*, I. 366.

⁵³ Müslim, *Salat* 178-9, I. 339-340.

de biraz araştırma-soruşturma yaptı ve sonunda konuyu mescide taşıdı: “Eşim hakkında beni rahatsız eden bu kişiye karşı beni kim savunacak?” diyerek sıkıntısını ashabına açtı. Bunu duyan Sa’d b. Muaz: “Ey Allah’ın Rasulü, vallahi seni ben savunurum. Şayet o, Evs’ten ise boynunu vururuz, Hazrec’ten ise ne emredersen onu yaparız!” dedi. Bunun üzerine Hazrec’in liderlerinden olan Sa’d b. Ubâde - aslında salih bir adam idi, fakat taassuba kapıldı- ayağa kalktı ve: “Allah’a yemin ederim ki yanılıyorsun, onu öldüremezsin, buna güç de yetiremezsin!” diye cevap verdi. Bu defa (Evs’ten) Üseyd b. Hudayr kalktı ve “Allah’a yemin olsun ki, asil sen yanılıyorsun, onu mutlaka öldürürüz! Sen, münafıksın ve münafıkları savunuyorsun!” diye karşılık verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber minberde olduğu halde bu iki mahalle, Evs ve Hazrec halkı ayaklandı ve neredeyse birbirlerine girecekti ki, Hz. Peygamber minberden inerek onları susturuncaya kadar yatıştırdı..”⁵⁴

Sahabe arasında gerek sünnet ve gerekse hadislerin anlaşılması, uygulanması hakkında ilginç tartışmalar yaşanmakta ve bazen üslup sertleşebilmekteydi. Sözgeçlimi Hz. Ömer, çeşitli gerekçelerle temettü haccı uygulamasını nehyedince bu hususta hayli tartışmalar yaşanmıştı.⁵⁵ İlgili yasağa taraftar olan sahabilerden Abdullâh b. ez-Zubeyr bir gün etrafındakilere “Yalnızca hacc-ı ifrâd yapın ve (İbn Abbâs’ı kastederek), şu âmânızın görüşünü terk edin!” deyince, (bunu işiten) İbn Abbâs şöyle cevap verdi: “Asıl Allah’ın kalbini (ve gözlerini) körelttiği kimse sensin! Gidip bunu annene (Hz. Âişe) sorsan olmaz mı?!” Bunun üzerine İbnü’z-Zubeyr, Hz. Âişe’ye haber gönderip sordurduğunda, o şöyle cevap verdi: “İbn Abbâs doğru söylemiştir. Biz Resulullah (s.) ile birlikte sadece hacca niyet eden kimseler olarak yola çıkmıştık; ama neticede (onun emriyle) bunu umreye çevirdik ve ihramlardan çıkarak (ihramlıyken yapılması yasaklanan) her şeyi helal kıldık. O kadar ki, erkekler ile kadınlar arasında (cinsel ilişkiden dolayı su ısıtılmak üzere) mangallar (dan dumanlar) bile yükselmişti.”⁵⁶

Bundan daha şiddetli bir tartışma da Urve b. Zubeyr (ö. 94) ile İbn Abbas (ö. 68) arasında geçmektedir. Kendisi bir tâbiî olmasına rağmen Urve, İbn Abbas’ı şu şekilde sorgulamaktan çekinmez:

-”Ey İbn Abbas! insanları daha ne zamana kadar saptıracaksın?... Ebû Bekir ve Ömer neyettiği halde bize hac aylarında umreyi emrediyorsun?!” İbn Abbas ona:

- “Gerçekten Rasulullah (s) onu yapmıştır” deyince bu defa Urve:

- “O ikisi, Rasulullah’a senden daha fazla bağlı ve onu senden daha iyi biliyorlardı” cevabını vermiştir.⁵⁷ Başka bir varyantta ise İbn Abbas, Urve’ye cevaben şöyle demiştir:

⁵⁴ Buhârî, *Şehâdât* 15.

⁵⁵ Bkz: Erul Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 400-416. TDV Yay. Ankara-2016.

⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, III. 440, no: 15786.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I. 252.

-” (Adeta) onların helak olacaklarını görür gibiyim. Ben ‘Hz. Peygamber şöyle buyurdu’ diyorum, o ise, ‘Ebû Bekir ve Ömer nehyetti’ diyor!”⁵⁸

Mervân’a, Yezîd için insanlardan biat alması talimatını yazıp da, Abdurrahmân b. Ebî Bekr: “Herakliyus âdetini getirdiniz! Demek oğullarınıza biat ediyorsunuz (öyle mi!)” deyince Mervân şöyle dedi: “Ey insanlar! İşte Yüce Allah’ın, ‘Ana-babasına ‘öf!’ diyen kimse...” diye söz ettiği kişi budur!” Hz. Âişe bunu duyunca kızdı ve şöyle dedi: “Vallahi bu, o kimse değildir; ama eğer istersem, onun kim olduğunu ismiyle verebilirim. Fakat Allah senin babanı lanetlediğinde sen onun sulbündeydin ve dolayısıyla sen Allah’ın lanetinden bir parçasın!”⁵⁹

Hız. Ömer bir gün hutbede mihirlerin iyice abartıldığını gündeme getirir ve: “Dikkat edin! Kadınlara verilen mihirler konusunda aşırılığa düşmeyin! Bundan böyle, Hız. Peygamber’in verdiği mihirden fazla mihir veren birisini duyarsam, fazlasını Beltu’l-Mal’e alacağım!” dedi ve minberden indi. Derken, Kureyş’ten bir kadın ona geldi ve: “Ey Müminlerin Emiri! Uyulmaya layık olan Yüce Allah’ın Kitabı mı yoksa senin görüşün mü?” diye sordu. Hız. Ömer: “Tabii ki Allah’ın Kitabı daha layıktır, ne var ki?” dedi. Bunun üzerine kadın: “az evvel insanları kadınlara verdikleri mihirlerde aşırılığa düşmeyi yasakladın, oysa Yüce Allah Kitabında şöyle buyuruyor: “Boşadığınız kadınlar develer yükü mihir vermiş olsanız bile o mihiri geri almayın!” (4. Nisa 20) buyuruyor.” Bu itirazı duyan Hız. Ömer iki, üç defa: “Herkes Ömer’den daha fakih (kavrayışlı) ! Dedikten sonra tekrar minbere çıkar ve halka şöyle seslenir: “Ben az önce sizi kadınlara verdiğiniz mihirlerde aşırılıktan nehy etmiştim. Artık, kişi kendi malında durumuna göre hareket etsin!” dedi.⁶⁰

Bir bayram günü Muaviye’nin Medine valisi ilk defa hutbeyi namazdan önce irad edince cemaatten birisi kalkıp “Ey Mervan! Sünnete muhalefet ettin!” diyebilmiş, bunu duyan Ebû Said de, o eleştiren şahsın üzerine düşeni yaptığını söyleyerek onu tasvip etmiştir.⁶¹ Buhârî’nin rivayetine göre Mervan’a karşı çıkan bizzat Ebû Said’dir ve ona “Vallahi değiştirdiniz!” demişti. Mervan da ona cevaben, insanların namazdan sonra (hutbesini dinlemek üzere) oturmamalarından dolayı böyle yaptığını söylemiştir.⁶²

Hız. Aişe’nin Sahabenin Yönelttiği Eleştiriler:

Sahabede eleştiri kültürü denilince ilk akla gelen isim, bu konuda ortaya koyduğu cesur mesaisiyle hiç şüphesiz Hız. Aişe annemizdir. Onun birçok kişiye yönelttiği “istidrâk” denilen itiraz ve eleştirileri müstakil kitaplara konu olacak kadar çoktur. Bu konuda 25 rivayet içeren ilk eser, Ebû Mansur el-Bağdâdî (ö. 489), ikin-

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I. 337.

⁵⁹ Nesâ’î, *Kitâbu’s-sunen el-kebir*, tahk. A. S. el-Bundârî-S. Kisrevî Hasen, Dâru’l-kutub’l-ilmiyye, Beyrut 1991, *Tefsîr* 329, no: 11491, VI. 458-9.

⁶⁰ Said b. Mansur, *Sünen*, I. 195, no: 598.

⁶¹ Abdurrazzâk, *Musanef*, III. 285, no: 5649; İbn Ebi Şeybe, *Musanef*, I. 493, no: 5686-7.

⁶² Buhârî, *Ideyn* 6, II. 4.

cisi ve daha kapsamlı olanı ise Türk asıllı bir alim olan Bedreddin ez-Zerkeşi (ö. 794) tarafından telif edilmiştir. Zerkeşi'nin bu eserini, önemine binaen, hem tahkik ederek⁶³ hem de "Hz. Aîşe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler" başlığıyla dilimize kazandırmış bulunmaktayız.⁶⁴ Hz. Aîşe'nin tenkidlerini içeren bu eser, en azından sahabe döneminde oldukça canlı bir tenkid faaliyetinin bulunduğu ortaya koymaktadır. Bu ise bir taraftan hadiste metin tenkidinin ilk asırda yapıldığını, diğer taraftan da yağılan bu faaliyetin yeni bir şey olmadığını, bizzat sahabenin bu zihniyete öncülük ettiğini göstermektedir. Burada Hz. Aîşe'nin söz konusu eleştirilerine dair birkaç örnek verebiliriz:

Hz. Âişe'ye, Ebû Hureyre'nin, "Resulullah (s.): 'Uğursuzluk şu üç şeydedir; evde, kadında ve atta' buyurdu" dediği sorulunca, o şöyle cevap verdi: "Ebû Hureyre iyi ezberlememiş, o girdiğinde Resulullah (s.) 'Allah, Yahudileri kahretsin, şöyle derler: Uğursuzluk şu üç şeydedir; evde, kadında ve atta' buyurmuştu; ama o, hadisin başını işitememiş, sadece sonunu duymuştur."⁶⁵

İki adam Hz. Âişe'nin yanına girip "Ebû Hureyre, Hz. Peygamber'in 'Uğursuzluk ancak, kadında, binekte ve evdedir (ne dersin?) ' buyurduğunu rivayet ediyor?" diye sordular. O: " (Söylediğinden dolayı aklım başımdan gitti) ve yarısı göğşe, yarısı da yere uçtu!" dedikten sonra şu cevabı verdi: "Kur'an'ı Ebû'l-Kâsım'a indiren (Allah'a) yemin ederim ki, o (s.) böyle söylemiyordu. Fakat Allah'ın Peygamberi şöyle buyurmuştu: 'Cahiliye insanları şöyle derlerdi: Uğursuzluk; kadında, evde ve binektedir.'" Sonra Hz. Âişe şu ayeti okudu: "Ne yerde, ne de kendi canlarımızda meydana gelen hiçbir musibet yoktur ki, Biz onu yaratmadan önce, bir kitapta (yazılmış) olmasın. Doğrusu bu Allah'a kolaydır."⁶⁶

Hz. Âişe'nin yanında namazı bozan şeyler içerisinde köpek, eşek ve kadın da zikredilince şöyle dedi: 'Bizi eşeklere ve köpeklere mi benzettiniz?! Allah'a yemin ederim ki, ben Resulullah'ın (s.) kible yönünde, sedirin üzerinde yatarken onun namaz kıldığını gördüm. Bazen ihtiyacım oluyor, Resulullah'ı (s.) rahatsız etmemek için oturmak istemiyordum ve ayakları arasından çıkıyordum'.⁶⁷

Ebû Hureyre'nin Resulullah'ın (s.): "Veled-i zina, üç kişinin en şerlisidir." "Ölü, dirinin ağlaması sebebiyle azap görür." buyurduğunu nakletmekte olduğunu haber alınca Hz. Âişe: "Allah, Ebû Hureyre'ye rahmet eylesin, hem yanlış işitmiş, hem de yanlış nakletmiştir..." demiştir.⁶⁸

⁶³ Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-İcâbe li İrâdi me'stedrakethu Âişe ale's-Sahâbe*, tahkik: Bünyamin Erul, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-2004. 327 s.

⁶⁴ *Hz. Aîşe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çeviren: Bünyamin Erul, Otto yayınları, Ankara-2016. 9. Baskı. 222. s.

⁶⁵ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, s. 215, no: 1537.

⁶⁶ 57. Hadid, 22.

⁶⁷ Buhârî, *Salât* 105; Müslim, 4. *Salât* 270-271.

⁶⁸ Hâkim, *Müstedrek*, II. 215; Beyhakî, *Sünen*, X. 58.

Bazı kaynaklarda İbn Abbas'ın: "Muhammed Rabbini gördü." dediği nakledilmiştir.⁶⁹ Bu tür rivayetlerden haberdar olan Hz. Âişe şöyle demiştir: "Her kim Muhammed'in, Rabbini gördüğünü iddia ederse, büyük bir laf etmiş demektir. Ama o, Cebrail'i (a.s.) kendi sureti ve yaratılışında ufuğu kaplamış olarak görmüştür."⁷⁰

Buhârî ve Muslim'de rivayet edilen Mesrûk hadisi ise şöyledir: Hz. Âişe'ye: "Ey anneciğim, Muhammed (s.) Rabbini gördü mü?" dedim, o şu cevabı verdi: "Senin, 'Şu üç şeyi her kim rivayet ederse, yalan haber vermiş olur.' sözünden haberin yok mu? Söylediğin bu söz yüzünden saçlarım diken diken oldu. Sana her kim 'Muhammed (s.) Rabbini gördü.' diye haber verirse, yalan söylemiştir. Çünkü Yüce Allah, 'Gözler O'nu görmez, O gözleri görür. O latif ve her şeyden haberdardır.'⁷¹ demektedir. Fakat o (s.) Cebrail'i (a.s.) kendi suretinde iki kez görmüştür." "Allah, bir insanla (karşılıklı konuşmaz. Ancak vahiyyle yahut perde arkasından konuşur..." buyurmuştur. İkincisi, her kim onun yarın ne olacağını bildiğini haber verirse, yalan söylemiştir. Çünkü Yüce Allah: "Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilmez." buyurmaktadır. Üçüncüsü; Her kim onun (tebliğ etmesi gereken bazı hakikatleri) gizlediğini haber verirse, yalan söylemiştir. Zira Yüce Allah: "Ey Resul! Rabbinden sana indirileni duyur! Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun..." buyurmaktadır.⁷²

Hanımlardan birisi Hz. Âişe'ye: "Ey müminlerin annesi! Benim bir cariyem vardı. Onu, bedelini, (devletin verdiği) yıllık meblağı (atâ) alınca ödemek üzere 800 dinara Zeyd b. Erkâm'a sattım. Sonra cariyeyi ondan 600 dinara geri satın aldım ve 600 dinarı ona ödedim. 800 dinar da alacağımı yazdım (ne dersin?) " diye sordu. Hz. Âişe ona şu cevabı verdi: "Ne kötü şey satmışsın! Zeyd b. Erkâm da ne kötü bir şey satın almış! Eğer tövbe etmezse, Resulullah (s.) ile birlikte yaptığı cihadını iptal etmiş olur!"⁷³

İbn Amr'ın, kadınların guslettiklerinde saç örgülerini çözmelerini emretmekte olduğu Hz. Âişe'ye ulaşınca şöyle demiştir: "Kadınların guslettiklerinde saç örgülerini çözmelerini emreden İbn Amr'a hayret doğrusu!? Bari, bir de başlarını traş ettirmeyi emretseydi!? Biz Resulullah (s.) ile birlikte aynı kaptaki suyla yıkanyorduk da, ben, başıma üç defa su dökmekten fazla bir şey yapmıyordum."⁷⁴

Hz. Âişe'nin şöyle rivayet ettiğini haber vermiştir: "İnsanlar Cuma günü guslû hakkında çok ileri gittiler. Halbuki olay benim evimde oldu. Sıcak bir günde, üzerlerinde yün elbiselerle hurmalıklarında çalışmış Medine dışındaki köylerden gelen bir

⁶⁹ Tirmizî, *Tefsîr* 54, no: 3279; Hâkim, *Müstedrek*, I. 65.

⁷⁰ Buhârî, 59. *Bed'u'l-halk* 7.

⁷¹ 6. En'am 103.

⁷² Buhârî, *Tefsîr* 53/1; Muslim, *Îmân* 287. Sırasıyla ayetler: 42. Şûrâ, 51; 31. Lokmân, 34; 5. Mâ'ide, 67.

⁷³ Abdurrezzâk, *Musanef*, VIII. 184-5, no: 14812-3.

⁷⁴ Muslim, *Hayz* 59.

grup Hz. Peygamber'in yanına girdi. Üzerlerinde kötü kokular vardı. Bunun üzerine Resulullah (s.): 'Cuma günü olunca yıkanın!' buyurdu.⁷⁵

Rivayet edildiğine göre Hz. Âişe, namazını kılabilmek için Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın cenazesinin mescide getirilmesini emretmiş, insanlar da buna karşı çıkmıştı. Bunun üzerine o şöyle dedi: "İnsanlar ne kadar da çabuk unutuluyor! Resulullah (s.) Suheyl b. el-Beyzâ'nın cenaze namazını mescitte kılmıştır." Diğer bir rivayette ise, 'İnsanlar bilgileri olmadığı konularda ne kadar da çabuk ayıplıyorlar! Cenazenin mescide getirilmesinden dolayı bizi ayıplıyorlar! Oysa Resulullah (s.) Suheyl b. el-Beyzâ'nın cenaze namazını mescidin tam ortasında kılmıştı.'⁷⁶

Urve b. ez-Zubeyr, Hz. Âişe'ye: "Ben, Safâ ile Merve arasında sa'y etmeyen kişiye bir şey gerekmez kanaatindeyim. O ikisi arasında sa'y etmesem de olur!" dedim, bunun üzerine o şöyle dedi:

"Ey kız kardeşimin oğlu! Ne kötü söyledin! (Safâ ile Merve arasını) hem Resulullah (s.), hem de (ona uyarak) Müslümanlar tavaf etti ve böylece Sünnet oldu. Önceleri Muşellel'deki tağut Menât için hacc yapan cahiliye müşrikleri Safâ ile Merve arasını sa'y etmezlerdi. İslam gelince Hz. Peygamber'e bunu sorduk. Bunun üzerine Allah (c.c.) şu ayeti indirdi: '*Safâ ve Merve Allah'ın sembollerindedir. Kim Beyt'i hacceder veya umre yaparsa, o ikisini sa'y etmesinde bir günah yoktur...*'⁷⁷ Eğer senin dediğin gibi olsaydı ayet, 'O ikisini sa'y etmemesinde bir günah yoktur' şeklinde olurdu."⁷⁸

Ebû Hureyre'nin "Kim bir ölüyü yıkarsa, gusleder, kim de onu taşırırsa abdest alır." dediğini Onun bu sözü Hz. Âişe'ye ulaştıncı o şöyle demiştir: "Yoksa Müslümanların ölüleri necis mi? Bir ağaç (tabutu) taşıdığından dolayı bir kimseye ne (diye abdest) gereksin?!"⁷⁹

Hz. Âişe'ye: "Ebû Hureyre bir kadının, bir kedi yüzünden azap gördüğünü Hz. Peygamber'den rivayet ediyor?" denilince Hz. Âişe: " (Ama) bu kadın (aynı zamanda) bir kafir idi".⁸⁰ 'Ey Ebû Hureyre! Doyurmadığı, sulamadığı ve üstelik yeryüzündeki börtü-böcekten yemesi için salmadığı ve (neticede açlıktan) ölen bir kedi sebebiyle bir kadının cehennemde azap çektiğini Resulullah'tan (s.) rivayet eden sen misin?' diye sorunca Ebû Hureyre: 'Ben bunu Resulullah'tan (s.) işittim.' dedi. Bu defa Hz. Âişe: 'Allah katında bir mümin, bir kedi yüzünden azap çekmeyecek kadar

⁷⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, VII. 282-3, no: 6547. Krş. IX. 177, no: 8384.

⁷⁶ Muslim, *Cenâiz* 99-100. Ayrıca bkz. Mâlik, *Cenâiz* 22-3; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III. 44, no: 11970; Tirmizî, *Cenâiz* 44; Ebû Dâvûd, *Cenâiz* 54.

⁷⁷ 2. Bakara, 158.

⁷⁸ Buhârî, *Hacc* 79; Müslim, *Hacc* 261.

⁷⁹ Ebû Dâvûd, *Cenâiz* 39. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II. 280, 433, 454, 472, IV. 236.

⁸⁰ Bkz. İbn Kesir, *Câmi'u'l-mesânid*, XXXVI. 306, no: 2468; Heysemî, *Keşfu'l-estâr*, IV. 188. no: 3506.

değerlidir; ama bu kadın (aynı zamanda) bir kafir idi. Ey Ebû Hureyre! Resulullah'tan (s.) hadis rivayet ettiğin zaman ne rivayet ettiğine bir bak!' dedi."⁸¹

Nadir Oğullarının mallarından oluşan fey konusunda Hz. Abbas ile Hz. Ali anlaşmazlığa düşmüşlerdi. Muslim'in Malik b. Evs'ten rivayet ettiği bir haberde, Hz. Abbas'ın, Hz. Ali ile birlikte Halife Hz. Omer'in huzuruna çıkarak: "Ey müminlerin emiri, benimle şu yalancı, günahkar, hilekar ve hainle aramızda hükmet!" dediği kaydedilmektedir.⁸²

İbn Abbâs nakletmektedir: Muâviye ikinci namazını kıl (dır) dı, sonra İbnu'z-Zubeyr kalktı ve bu namazdan sonra (tekrar) namaz kıldı. Bunu gören Muâviye: "Ey İbn Abbâs! (Onun kıldığı) bu iki rekât da nedir?" diye sordu. İbn Abbâs: "O, bidattir; sahibi de bidatçidir." dedi. İbnu'z-Zubeyr selam verince: "Siz ikiniz ne dediniz?!" diye sorunca, onlar "şöyle şöyle dedik" dediler. Bunun üzerine o: "Bunu bidat olarak ortaya çıkararak ben değilim; ama onu, bana teyzem Âişe rivayet etti." dedi. Muâviye Hz. Âişe'ye birisini göndererek meseleyi ona sordurdu, o da "O, doğru söylemiş, bana da Ümmü Seleme rivayet etti." dedi. Muâviye bu defa da Ümmü Seleme'ye birisini göndererek 'Hz. Âişe bize senden şöyle bir şey rivayet etti' (ne dersin?" diyerek meseleyi ona sordurdu.) Ümmü Seleme: "O, doğru söylemiş, bir gün Resulullah (s.) (odama) geldi ve ikindiden sonra namaz kıldı. Kalkıp arkasında ben de namaz kıldım. O selam verip bana dönünce 'Sen ne yapıyorsun?' diye sordu. Ben de 'Ey Allah'ın Peygamberi! Senin namaz kıldığını görünce, seninle beraber ben de namaz kıldım' dedim. Bunun üzerine o: 'Benim bir zekât memurum geldi, (namaz kılarak) onu bekletmekten korktum' dedi."⁸³

Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'in ikindiden sonra iki rekât namazı yanında kıldığını Zubeyr ailesine haber vermesiyle, onların bu namazı kılmaya devam ettiklerini duyan Zeyd b. Sâbit'in Hz. Âişe'ye yönelttiği eleştiri de Ümmü Seleme'ninkinden hafif değildir: "Allah, Âişe'ye mağfiret etsin. Biz Resulullah'ı Âişe'den daha iyi biliyoruz" dedikten sonra, bunun Hz. Peygamber'in bedevilerle meşguliyetinden dolayı kılamadığı öğle namazından sonraki iki rekât olduğunu söylemiş ve Resulullah'ın ikindiden sonra namaz kılmayı yasakladığını hatırlatmıştır.⁸⁴

Muâviye'nin Mervân'a yazılı talimatıyla Yezîd için insanlardan biat almaya başlanınca Abdurrahmân b. Ebî Bekr: "Herakliyus âdetini getirdiniz! Demek oğullarınıza biat ediyorsunuz (öyle mi!) " diye tepki gösterince Mervân şöyle dedi: "Ey insanlar! İşte Yüce Allah'ın, 'Ana-babasına 'öfl' diyen kimse..."⁸⁵ diye söz ettiği kişi budur!" Hz. Âişe bunu duyunca kızdı ve şöyle dedi: "Vallahi bu, o kimse değildir; ama eğer istersem, onun kim olduğunu ismiyle verebilirim. Fakat Allah senin ba-

⁸¹ Tayâlisî, *Müsned*, s. 199, no: 1400; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II. 519.

⁸² Müslim, *Cihad* 49;

⁸³ Buhârî, *Mevâkîf* 33; Muslim, *Musâfirîn* 297.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V. 185.

⁸⁵ 46. Ahkâf, 17.

banı lanetlediğinde sen onun sulbündeydin ve dolayısıyla sen Allah'ın lanetinden bir parçasım!"⁸⁶

Hız. Âişe, Ebû Hureyre'yi yanına çağırarak: "Ey Ebû Hureyre! Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini işittiğimiz bu hadisler de nedir? Sen de, sadece bizim işittiklerimizi işittin, sadece bizim gördüklerimizi gördün?" diye sorunca Ebû Hureyre şöyle cevap verdi: "Ey annem! Ayna, sürme ve Resulullah (s.) için güzel görünme, seni Resulullah'tan (s.) alıkoyarken, vallahi beni ondan alıkoyacak hiçbir meşguliyetim yoktu."⁸⁷

Sonuç ve Değerlendirme

Sahabede eleştiri kültürünü ele aldığımız bu tebliğimizde, çeşitli kaynaklardaki rivayetlerden hareketle onların birçok hususta çok rahat tartışmalar yaptıklarını, itirazlar ve eleştiriler ortaya koyduklarını göstermeye çalıştık. Onlar, gerek Kur'an'da okudukları eleştirilerin, gerekse her yönüyle kendilerine örnek ve rehber olan Hz. Peygamber'in eleştirilerinin etkisiyle hakikatin ortaya konulması adına kimseden çekinmeden eleştiriler yöneltebilmişlerdir.

Aslında sahip olduğumuz geleneksel tasavvurumuzda sahabe daha çok menakıb ve fezail rivayetleri öne çıktığı için, daima Hz. Peygamber'i dinleyen, ona tereddütsüz itaat ve ittiba eden bir topluluk olarak algılanmaktadır. Oysa ilgili rivayetlere baktığımızda, onların Allah ve Rasulü'nden aldıkları samimi ve istikamet üzere olma, mana ve maksadı araştırma, daima hak ve hakikatten yana tavır koyma, mesuliyet bilinci ile hareket etme vb. ahlaki hasletlerden dolayı yeri ve zamanı geldiğinde sormaktan, sorgulamaktan, itiraz etmekten ve nihayet eleştirmekten geri durmamışlardır. Verilen örnekler göstermektedir ki, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Aişe vb. ileri gelen sahabede, oldukça cevval bir zihin ve işin künhünü araştırıp soruşturan dinamik bir akıl, işittikleri bir haberin iç yüzünü öğrenmeye çalışan aktif bir zihniyet söz konusudur.⁸⁸ Elbette bu durum, fakih ve müçtehit sahabilerde daha fazla görülmektedir.

Gerek Kur'an ayetlerinde, gerekse bazı rivayetlerde dile getirilen Hz. Peygamber'e dönük itiraz ve eleştirilerin bir kısmında bazı münafıklar ile bedevilerin art niyet, husumet ve menfaatleri öne çıkmaktadır. Eleştirilerin ardındaki saikler farklı olsa bile, bu eleştiriler, aynı zamanda bir beşer ve lider olan Hz. Peygamber'in eleştirilere ne kadar açık olduğunu, en acımasız sözlü saldırılar karşısında dahi nasıl bir anlayışa ve tahammül gücüne sahip olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde söz

⁸⁶ Nesâ'î, *Kitâbu's-sunen el-kebir*, *Tefsîr* 329, no: 11491, VI. 458-9.

⁸⁷ Hâkim, *Müstedrek*, III. 509; Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, s. 555. no: 747; İbn Sa'd, *Tabakât*, II. 364.

⁸⁸ Buhârî, "Bir Şey İşitip de Onu Anlayıncaya Kadar (Kaynağına) Başvuran Kimseler" başlığıyla açmış olduğu bir babda, İbn Ebî Muleyke'nin "Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe, anlayamadığı bir şey işittiğinde, onu öğrenebilmek için o konuda (Hz. Peygamber'e) başvururdu." şeklindeki bir değerlendirmesini nakletmekte ve Hz. Peygamber'e yönelttiği bir soruyu örnek vermektedir. Bkz: Buhârî, *İlm* 35.

konusu eleştiriler, Hz. Peygamber'in, çevresinde nasıl bir eleştiri ortamı oluşturduğunun da çok açık bir göstergesidir.

Naklettiğimiz rivayetlerden öğrendiğimiz önemli bir husus da, yapılan eleştiride kullanılan dil ve üslubun İslam'ın genel ahlak kurallarına uygun olmasıdır. Bilhassa Hz. Peygamber'in, muhataplarını incitmeyen bir eleştiri dili kullanması, şahsı değil de, eleştiri konusunu dile getirmesi anlamlı ve öğreticidir. Ancak, eleştiriye konu olan hususun önem ve hassasiyetine binaen Peygamberimizin de bazen sert denilebilecek bir dil kullandığı da olabilmıştır.

Aslında sahabenin birbirine yönelttiği eleştiriler arasında Hz. Aişe'nin tenkitleri hem nitelik, hem de nicelik açısından oldukça önem arz etmektedir. Hz. Aişe'nin eleştirilerini bir araya getiren Zerkeşi'nin *el-İcâbe* adlı değerli eseri, onun istidraklerinde kullandığı dil ve üslup kadar, bizlere öğrettiği eleştiri kriterleri ve yöntemiyle de son derece önem arz etmektedir. Hz. Aişe'nin tenkidlerini içeren bu eser, en azından sahabe döneminde oldukça canlı bir tenkid faaliyetinin bulunduğu ortaya koymaktadır. Bu ise bir taraftan hadiste metin tenkidinin ilk asırda yapıldığını, diğer taraftan da yapılan bu faaliyetin yeni bir şey olmadığını, bizzat sahabenin bu zihniyete öncülük ettiğini göstermektedir.

Hz. Âişe'nin, işittiği haberler veya fetvalardaki hataları tashih ve eksiklikleri telafi cihetine gitmesinin yanı sıra, kendisine aktarılan bazı rivayetleri duyar duymaz itiraz ettiğini; hatta gerek ravilere, gerekse rivayetlere sert eleştiriler yönelttiğini görmekteyiz. Kanaatimizce sahip olduğu birikimden hareketle ve çeşitli ölçülere dayanarak sahabeye yönelttiği bu eleştiriler, bize metin tenkidinin en güzel misallerini vermektedir.

"Hz. Âişe'nin bir hadisçi olarak esas değerini ortaya koyan hizmeti, zamanındaki ilim adamı sahabilerin fetva ve rivayetlerinde düştükleri hatalara karşı yürüttüğü tashih ve tenkit faaliyetidir. Resulullah'ın vefatından sonra tam kırk yedi sene sürdürdüğü bu ilmî faaliyet, onun Kur'an ve Sünnet bilgisinin ne kadar kuvvetli olduğunu, sahip olduğu muhakeme, tenkit kabiliyeti ve ilmî seviyesini göstermektedir. Bu tenkit faaliyetleri, o devrin ilmî zihniyetini göstermesi bakımından da ayrıca önem taşır. Onun bu tenkitleri, yerine göre çok şiddetli olmuştur. Ancak hedef doğru ve sağlam olanın ortaya çıkması, dinin en güzel biçimde anlaşılmasının sağlanması olduğu için, daima müspet sonuçlar vermiştir."⁸⁹

Her şeyden önce bu rivayetler açıkça gözler önüne sermektedir ki, sahabe döneminde gayet canlı, dinamik bir eleştiri zihniyeti mevcuttur. Onlar, hakikatin tespiti adına, en küçük bir yalan veya yanılma ihtimalinde dahi, kim olursa olsun, karşısındaki sahabiyi tenkit ve tekzip etmekten⁹⁰ geri kalmamış; ortaya atılan söz, kanaat, ictihad veya rivayeti tahkik cihetine gitmişlerdir.

⁸⁹ Nevzat Aşık, *Hazreti Âişe'nin Hadisçiliği*, İzmir 1987, s. 6, 69.

⁹⁰ Geniş değerlendirme ve birçok misal için bkz. Erul Bünyamin, "*Sahabe Döneminde Tekzip Olgusu ve Tekzipin Mahiyeti*", AÜİFD XXXIX (1999), s. 455-489.

Sahabe dönemindeki eleştirilere bakıldığında, onların daha çok dini, ilmi ve kültürel konularda, savaş ve barış ile ilgili yahut siyasi konularda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Aslında siyasi konulardaki sahabe eleştirileri üzerinde çok geniş çalışmaların yapılması gerektiğinden, bu tebliğin hacmini zorlayacağı için, biz burada o konulara fazla girmeyi uygun görmedik.

Genel olarak eleştirilerin dil ve üslubuna bakılırsa, bazılarında dua ifadeleri, mazur görme ifadeleri, bazılarında duygusal tepki ifadeleri, bazılarında ise beddua ve lanet ifadeleri yer alabilmektedir. Bu durumun, eleştirilen konunun önemi ve ciddiyeti ile alakalı olduğu söylenebilir.

Birçok konuda olduğu gibi, eleştiri kültürü ve tahammül ahlaki konusunda da başta Allah Rasulü olmak üzere onun güzide ashabı bizlere güzel bir örneklik sunmuşlardır. İyi niyet, samimiyet, hakkaniyet, ilmi konularda emanet ve ehliyet ölçüleri içerisinde onların izinden yürüyen ilim erbabı, belli bir usul ve yöntem çerçevesinde elbette eleştirel yorum ve yaklaşımlarda bulunacaktır. Alanı ne olursa olsun, bugün bir ilim adamının elinden gelen cehd ve gayretleri sarf ederek yaptığı değerlendirmeler, getirdiği eleştiriler ilim adına bir zenginliktir. Burada ortaya konulan tenkitlerin yıkıcı değil, yapıcı ve insafli olması, tenkit ettiği konulara dair de teklifler getirmesi gerekmektedir. Bilhassa son yıllarda bu hususlarda ifrat ve tefrit olmak üzere iki aşırı uç, ne yazık ki tahammül sınırlarımızı zorlamaktadır. Bunlardan birisi, alan uzmanı olmadığı yahut o alanda ilmi yeterliliği olmadığı halde, ilmi dil, üslup ve yöntemden yoksun, eleştirdiği bir iki husustan/rivayetten hareketle genellemeye giden, toptan hadisi ve sünneti pervasızca reddeden yahut örseleyen, itibarsızlaştıran, on dört asırlık ilim mirası olan geleneği, fikhî, itikadî mezhepleri yok sayan, düz mantık ve rasyonel akıl ile her şeyi kıyasıya eleştirmeyi kendine iş gücü edinen yıkıcı ifrat söylemidir. Diğeri ise, ilim adına her ne var ise selef ulemanın kitaplarında olduğunu söyleyen, geçmişi kutsayacak kadar mutaassıp olan, günümüzde karşılaşılan modern dönemin soru ve sorunlarına kulak tıkayan, en makul ve seviyeli itiraz ve eleştirilere dahi tahammül etmeyen, en basit eleştiriye dahi İslam'a, Kur'an'a, hadis ve sünnete saldırı olarak algılayan ve eleştiri sahibi ilim adamlarını tekfir, tefsik ve tadel ile itham eden tahammülsüz tefrit söylemidir.

Kur'an, sünnet ve sahabe örneklerinde olduğu gibi, tarih boyunca Müslüman alimlerin aralarında yaptıkları tartışmalar, birbirlerine yönelttikleri eleştiriler bu konularda İslam ilim anlayışında eleştirinin ne denli kaçınılmaz bir faaliyet olduğunu göstermektedir. O kadar ki, on dört asırlık İslam ilim geleneğinde, alimler tarafından kendi aralarında binlerce reddiye yazılmış, bu reddiyelere reddiyelerle cevaplar verilmiştir. Söz konusu eleştiri ve reddiyeler, sadece farklı mezhepler arasında değil, aynı mezhebe mensup alimler arasında da gerçekleşebilmiştir. Keza böylesi eleştiriler, aynı dönemde yaşayan akran arasında karşılıklı olabildiği gibi, asırlar öncesinde yaşayan alimlere ve eserlerine yahut görüşlerine dönük de olabilmektedir.

Bu noktada zengin ilim mirasımız ve geleneğimizdeki sayısız tecrübelerle dayanarak uygun bir dil ve üslup ile birilerine eleştiri yöneltmek kadar, karşıdan gelecek eleştirilere de açık ve tahammüllü olmak gerekmektedir. Eleştiri olmadan ilmi üretimin olamayacağı açıktır. Zira yapılan eleştiri, ya yanlış bir algının yahut yanlış bir bilginin tashihini sağlayacaktır. Bu nedenledir ki, ilköğretimden üniversiteye kadar uzanan eğitim-öğretim sıralarında öğrenciler, soran, sorgulayan, itiraz eden, eleştiren, tartışan nesiller olarak yetiştirilmeli ve onlara eleştirel bakış, eleştiri dil ve üslubu, eleştirilere tahammül ahlaki kazandırılmalıdır.

Burada son olarak yüzden fazla İlahiyat Fakültesinin faal olduğu ülkemizde İslami ilimler sahasında maalesef yeterli bir eleştiri kültürüne sahip olduğumuzu söyleyemeyiz. Son yıllarda gerek medyada gördüğümüz ölçsüz eleştirilere, gerekse akademik çalışmalarda artan intihal vakalarına rağmen hala bir akademik eleştiri dergisinin olmayışı, yayınlanan hakemli dergilerde ise Batıda yaygın olan eleştirel kitap değerlendirmelerinin (review) yeterli olmayışı önemli bir eksikliklerdir. Bu çerçevede Kritik vb. bir isimle bir ilmi eleştiri dergisinin çıkartılması gerektiğini düşünüyorum. Keza bu önemli sempozyumun önümüzdeki yıllarda da aynı başlık altında sürdürülmesini ancak her yıl Siyer-Tarih, Akaid-Kelam, Tefsir-Hadis vb. daha dar bir-iki alan ile sınırlandırılmasını öneriyor ve bunun çok daha yararlı olacağını ümit ediyorum.

Sempozyumun, bu alandaki eksikliklerin giderilmesine, eleştiri kültürünün geliştirilmesine vesile olmasını diliyor, organizasyonda emeği geçen herkese teşekkürlerimi arz ediyorum.

KAYNAKLAR

- Abdurrazzak b. Hemmam, es-San'âni, *el-Musannef*, tah. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut-1970-1972, el-Meclisu'l-İlmî, I-XI.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, İstanbul-1982.
- Aşık Nevzat, *Hazreti Âişe'nin Hadisçiliği*, İzmir 1987.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyin, *Kitabu's-Sunen el-Kebîr*, Beyrut, t.y., Daru'l-Ma'rife, I-X.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul-1981.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, *es-Sunen*, İstanbul-1981.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yayınları, Ankara 2016.
- , "Sahabe Döneminde Tekzib Olgusu ve Tekzibin Mahiyeti", *AÜİFD XXXIX* (1999), s. 455-489.
- Hâkim, Ebû Abdullah en-Neysâbüri, *el-Mustedrek alâ's-Sahihayn*, Beyrut- t. y. Dâru'l-Ma'rife.
- Heysemî, Nuruddin Ali b. Ebi Bekir, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut-1982, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, (I-X).
- , *Keşfu'l-estâr 'an Zevâ'idil-Bezzâr*, tahk. Habiburrahmân el-A'zamî, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1984 (2. baskı).
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zubeyr, *el-Musned*, tah. Habiburrahman el-A'zamî, Haydarâbâd-1963.

- İbnu'l-Esîr, İzzuddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezeri, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, tahkik: Muhammed İbrahim el-Benna, Muhammed Ahmed Aşur, Kahire-1970, Dâru's-Şa'b, I-VII.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Kitabu'l- Musannef*, tak. Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut-1989, I-VII.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, tah. Muhibbuddin el-Hatib, el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire-1407, III. baskı.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, tah. Mustafa es-Seka, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafiz Şelebi, Kahire-1955, II. baskı.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmaduddin, *Câmi'u'l-mesânid ve's-sunen*, neşr. Abdulmu'tî Emin Kal'acı, Dâru'l-fikr, Beyrut 1994.
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut-1985.
- Komisyon, Hadislerle İslam, DİB Yayınları, Ankara-2014, I-VII.
- Ma'mer b. Râsîd, *el-Câmi'*, (Abdurrazzak b. Hemmam, es-San'ânî, *el-Musannefi* ile birlikte), tah. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut-t.y. el-Meclisu'l-İlmî, I-XI.
- Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, tah. M. Fuad Abdulbâki, İstanbul- 1981.
- Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccac, *es-Sahih*, tah. M. Fuad Abdulbaki, İstanbul-1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sunen*, İstanbul-1981.
- , *Kitâbu's-sunen el-kebir*, tahk. Abdulgaffâr Suleymân el-Bundâri-Seyyid Kisrevî Hasen, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1991.
- Râmehurmuzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahman b. Hallâd, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâ'i*, tahk. Muhammed Accâc, Dâru'l-fikr, Kahire 1984 (3. baskı).
- Saîd b. Mansur, el-Horasânî, *Kitabu's-Sunen*, tah. Habiburrahman el-A'zamî, Bombay-1982, ed-Dâru'Selefiyye.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen, *Muvatta'u'l-İmam Malik*, tah. Abdulvehhab Abdullatif, Beyrut, t.y., Daru'l-Kalem.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, tah. Mahmud et-Tahhân, Riyad-1986, Mektebu'l-Maârif.
- Taberî, Ebû Cafer, *Tarihu't-Taberî, Tarihu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, tah. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire-t.y., Daru'l-Maârif, V. baskı.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Musned*, Haydarâbâd 1321.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sunen*, Istanbul-1981.
- Zerkeşi, Bedruddin, *el-İcabe li İrâdi me'stedrakethu Âişe alâ's-Sahabe*, tah. Bünyamin Erul, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-2004. 327 s. (Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler, çeviren: Bünyamin Erul, Otto yayınları, Ankara-2016. 9. Baskı. 222. s.

İMAM SUYÛTÎ'YE MUASIRLARI TARAFINDAN YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Recep ASLAN*

GİRİŞ

İslam düşünce geleneğinin gelişmesine katkı sağlayan önemli unsurlardan biri de sahâbe döneminden itibaren başlayan eleştiri kültürüdür. Bir insanı, bir konuyu, bir yapıtı doğru ve yanlış yönlerini bulup göstermek amacıyla incelemek ve bu inceleme sonucu yanlış görülenleri belirtmek anlamına gelen eleştiri, İslâm düşüncesinin ve dinî ilimlerin gelişmesine de hatırı sayılır bir katkı sağlamıştır. Hemen her dönemde Muasır ilim insanları çeşitli sebeplerden dolayı birbirlerini eleştirmişlerdir. Hicri 9. asra damgasını vurmuş âlimlerden biri olan Suyûtî'ye (ö. 911/1505) yapılan eleştiriler ve Suyûtî'nin bu eleştirilere verdiği cevaplar bu konuda önemli örneklerden birini teşkil eder. Özellikle Hadis, Tefsir, Arap Dili ve Edebiyatı ilimlerine büyük katkıları olan İmam Suyûtî'nin talebelerinden İbn İyâs (ö. 930/1524), hocasının eserlerinin sayısının 600 adedi bulunduğunu ifade etmiştir. Hayatına bu kadar eseri sığdırıp sığdıramayacağı, sürekli tartışma konusu olan Suyûtî, başta Sehâvî (ö. 902/1497) olmak üzere kendisinden pek hoşlanmayan dönemin âlimlerinden bazıları tarafından yine başta bu konu olmak üzere belli konularda eleştirilmiştir. O da, bu eleştirilere karşı kendisini savunmuştur.

Abdülvehhâb Abdüllatif, *Tedribu'r-Râvî*'nin mukaddimesinde bütün bu tartışmalarda iki grubun hâsıl olduğunu söylemiş, bir kısmının Sehâvî'nin taraftarları, diğer bir kısmının da Suyûtî'nin taraftarları olduğunu belirtmiştir. Sehâvî'nin taraftarları, başta İbnü'l-Kerakî (ö. 922/1516) olmak üzere el-Cevcerî (ö. 889/1484), Şemsüddin el-Bânî (ö. 895/1489), Kastallânî (ö. 923/1517); Suyûtî'yi savunanlar ise Eminuddin el-Aksarâî (ö. 880/1476), İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), Sırâcüddin el-Ubâdî (ö. 885/1480) gibi âlimlerdir.¹ Suyûtî bütün bu tartışmalara karşı seyirci kalmamış, birçok eserle muhaliflerine karşı kendisini savunmuş ve muhaliflerine karşı ağır sözler söylemekten, onlara meydan okumaktan da kendini alamamıştır.

* Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, 27310, Şehitkamil/Gaziantep/Türkiye. recep_aslan72@hotmail.com

¹ Celâluddin Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevâvî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1959) Mukaddime, s. 7; Mahmud Ahmed Tahhan, "es-Suyûtî Muhaddisen", *el-İmâm Celâleddin Suyûtî Fakihen ve Lüğaviyen ve Muhaddisen ve Müctehiden*, (Beyrut: Dâru't-Takrîb, 2001), 328-329.

Bu tebliğde, Suyûtî'yi eleştiren Sehâvî ve taraftarlarının eleştirilerine ve Suyûtî'nin bu eleştirilere verdiği cevaplara değinilecek; Suyûtî'ye yöneltilen eleştirilerin sebepleri ve tarihi arka planı üzerinde durulacaktır.

Suyûtî'ye Yöneltilen Tenkitler

Suyûtî, yaşadığı asırda parmakla gösterilecek bir seviyeye ulaşmış büyük bir âlim idi. Zamanına kadar gelen bütün hadisleri her türlü teknik bilgilerle beraber ezberlemiş olan bir zattı. Verdiği eserler o kadar çoktu ki hakkında “Hiçbir kerameti olmasa da bu kadar eser vermiş olması, ona keramet olarak yeter”² denmişti. Bu kadar yüksek payeye ulaşmış olan bir âlimin elbet dostları yanında hasetçileri de bulunacaktı.

Suyûtî'ye Yöneltilen Tenkitlerin Sebepleri ve Tarihi Arka Planı

Suyûtî'ye yapılan muhalefet, iki ana sebebe dayanmaktadır:

a. Suyûtî dokuzuncu asrın sonlarına doğru müctehidlik iddiasında bulunmuş ve kendisinin dokuzuncu asırda gönderilmiş bir müceddid ve mutlak müctehit olduğunu savunmuştur. Suyûtî'nin mutlak müctehid olduğunu iddia etmesi, muasırlarının şiddetli itiraz ve taarruzlarına sebep olmuş Suyûtî aleyhine bunun tesiri uzun zaman devam etmiştir. Suyûtî de bu eleştirilere karşı kendini savunmuştur.

Suyûtî “*er-Redd 'alâ men Ahlede ila'l-Arz ve Cehile enne'l-İctihâd fi Külli Asrın Fard*” adlı eserin mukaddimesinde ictihadın gerekliliği konusunda şöyle demiştir: “İnsanlar arasında cehalet artmış ve genelleşmiş; aynı zamanda ilmî sağrılık ve inatlaşma da artmıştır. Âlimlerin cehaletinden dolayı, ictihadın her asırda farz-ı kifâye olduğunun farkında olunmamasından dolayı, ictihad davasında bulunmak önem kazanmıştır. Her asırda birilerinin ictihadda bulunmaları gerekir.”³

Bu ifadelerden de anlıyoruz ki Suyûtî, müctehidliği kendisine Allah tarafından verilmiş bir görev olarak görmekle beraber, bazı eserlerinde bir müctehidde bulunması gereken ilimlere haiz olduğunu da dile getirmiştir.⁴ Şöyle ki: “...Allah'a hamdolsun şu an ictihad için gerekli olan malzemeyi kendimde topladım. Bunu övünmek için değil, Allah'ın nimetini anmak için söylüyorum... Şayet her bir konuda ictihad farklılıklarıyla, naklî ve kıyasî delilleriyle, kaynaklarıyla, itiraz ve bu itirazların cevaplarıyla ve mezheplerin o konudaki ihtilaflarını karşılaştırmak suretiyle bir kitap yazmaya kalksam kendi gücüm kudretimle değil, Allah'ın lütfü ile elbet buna güç yetirebilirim...”⁵

² Abdulvehhâb b. Ahmed Şa'rânî, *et-Tabâkâtu's-Suğrâ*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ (Mısır: Mektebetü'l-Kâhire, 1990), 35.

³ Suyûtî, *er-Redd 'alâ men Ahlede ila'l-Arz ve Cehile Enne'l-İctihâd fi Külli Asrın Fard*, thk. Halil el-Mis (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 65; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1975), 188-189.

⁴ Recep Aslan, *Suyûtî'nin Hadis İlimindeki Yeri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 173.

⁵ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhadara fi Ahbârı Mısır ve'l-Kâhire* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1: 290; Ayrıca bkz. Suyûtî, *et-Tahaddüs bi Nimetillah*, thk. Elisabeth Sartain (Cambridge: Cambridge University, 1975), 203- 205.

Suyûtî, kendisinin mutlak müntesib müctehid olduğunu şu şekilde ilan etmiştir:

“Çağımızda yaşayan insanlar mutlak ile müstakil müctehidi eş anlamlı sandıkları için hata ediyorlar. İmâm Şafî'nin mezhebine mensubum ve ictihad ederken onun yolunu takip ediyorum. Ancak hadis ve nahiv alanındaki ilmimle Şark'tan Garb'a Hızır, kutub ve Allah'ın dostlarından bazıları hariç, hiç kimse benim kadar bilmezken benim mukayyed müctehid olduğum nasıl zannedilebilir?”⁶

Suyûtî'nin bu ifadelerinden kendisinin fıkıh ilminde Şafî mezhebine bağlı “*mutlak müntesib müctehid*” olduğu anlaşılır.

Suyûtî, müctehidlik iddiasıyla yetinmemiş ve kendisinin dokuzuncu asrın sonunda gelmesi beklenen asrın müceddidi olabileceğini biyografisinde belirtmiştir. Her asrın başında dini tecdid edecek müceddidin müjdelendiği hadisine⁷ hal tercümesinde değinir ve müceddidin zahiri ilimlere vakıf olması, bid'atlara karşı sünneti koruması ve muasırlarının onun ilminden ve eserlerinden faydalanması gerektiğini belirtir ve müceddid olan selef âlimlerinin isimlerini verir. Kıyamet alametlerinin henüz zuhur etmediği kabul edilebileceği için Allah'tan dokuzuncu asrın sonu/onuncu asrın başında müceddidliği kendisine bahşetmesini diler.⁸ Müceddidlik ile ilgili konuyu şu temenniyle bitirir:

“Şu an hicri 896 yılındayız. Ne Mehdî ne İsâ ve ne de kıyamet alametlerinin zuhur etmediği şu zamanda Allah'tan tek dileğim şu fakire onuncu asrın başında müceddidliği ihsan etmesidir.”⁹

Suyûtî'nin muasırlarından hiçbiri onun müceddid veya müctehid olduğunu kabul etmedikleri gibi, onunla bu konularda münazara etmek istemişler. Fakat Suyûtî muhaliflerini ciddiye almamıştır. “Ben ancak kendim gibi müctehidle münazara ederim” demiştir.¹⁰ Suyûtî ictihad kapısının kapandığı kanaatine katılmayıp ictihadın her zaman mümkün olduğuna ve hatta her dönemde dini yenileyecek müctehidlerin bulunmasının zaruri olduğuna inanmıştır.¹¹ Suyûtî, İslâmî ilimlerin hemen her alanında yazdığı pek çok eserle muasırlarını kışkırtacak şekilde eserler vermiş ve aynı zamanda bu eserlere yapılan eleştirilere cevaplar vermiştir. Aynı çağda yaşayan âlimler arasında daima bir çekememezlik var olagelmıştır. Suyûtî de bu durumdan fazlasıyla nasibini almıştır. Kendisi için umduğu onuncu asrın müceddidliği her ne kadar tartışmalı olsa da Suyûtî, büyük bir İslâm âlimi ve asırlar geçmesine rağmen gıptaıyla bakılan bir imamdır.

⁶ Suyûtî *er-Redd*, 116.

⁷ Ebû Dâvûd, ts: Melâhim.

⁸ Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *et-Tahaddüs*, 215-227.

⁹ Suyûtî, *et-Tahaddüs*, 227.

¹⁰ Suyûtî, *et-Tahaddüs*, 193.

¹¹ Habil Nazlıgöl, “Hadislerin Kaynak Değerini Tespitte İctihad Tartışmaları”, *Marife Dergisi* 5/1 (2005): 14-15.

Pek çok âlim onun hakkında övücü sözler söylemiş ve onu savunmuştur. Bu âlimlerden Şevkânî (ö. 1250/1834) âlimler arasındaki çekememezliği şu şekilde değerlendirerek Suyûtî'yi savunmuştur: "Her durumda muarızı Sehâvî'nin Suyûtî hakkında söyledikleri makbul değildir. Zira bilindiği üzere, cerh ve ta'dil imamları, muasırların birbirleri hakkında söylediklerinin kabul edilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir. Birbirlerinin aleyhine eser telif etmeye sürükleyen bu iki zât arasındaki böyle bir rekabete hangi nazarla bakmalı? Sehâvî (Allah'ın rahmeti üzerine olsun), her ne kadar şeksiz şüphesiz büyük bir imamsa da ileri gelen muasırlarına oldukça çok hücum eden bir kimsedir."¹²

Abdülvehhâb Abdüllatif de Suyûtî'nin müctehidlik şartlarına haiz olduğunu söyleyerek konuyu şu şekilde değerlendirmiştir: "Gerçek şudur ki Suyûtî mutlak müctehid olma vasfına haizdir. Usûl âlimlerinin koymuş oldukları ictihad şartları kendisinde mevcuttur: Kendisi hüküm ifade eden ayet ve hadisleri bilen, kıyasın şartlarını, icmâ ve hilâf ilimlerine vakıf olan biridir."¹³

Müctehid/müceddid olduğunu iddia eden Suyûtî'nin yaşadığı asrın sonlarına kadar onun istediği kıvamda bir İslâm âliminin gelmemiş olmasının yanında, söz konusu hadise göre böyle birinin mutlaka çıkacak olması, kendisini buna en uygun âlim olarak görmeye yöneltmiştir. Zira Suyûtî gerçekten de kendisini oldukça üst seviyede biri olarak görüyordu. Sehâvî ve başkaları onun ictihad edebilecek durumda olduğu iddiasını tenkit etseler de İslâmî ilimlerde bu denli yoğunlaşan bir kimse bunu fazlasıyla hak etmekteydi. Müceddidlik iddiası ise bütünüyle onun duygusal dünyasıyla ilgili bir durumdur.¹⁴

b. Görüş Ayrılıkları: Bu tartışmaların büyük çoğunluğu verilen fetvalardaki görüş ayrılıklarıydı. Suyûtî, kendi muasırlarıyla ilmî polemiklere girmiş ve kendini haklı çıkarmak için, kendi fetvasının, görüşünün doğru olduğunu savunmuş; diğer âlimleri cehaletle ve hatta bazen küfürle itham ettiği risâleler yazmıştır. Suyûtî'nin bu şekilde birçok tartışması olmuştur. *el-Hâvî li'l-Fetâvâ* adlı eseri bu konularda yazmış olduğu fetvaları ihtiva eder.¹⁵

Suyûtî'ye yapılan bu muhalefet, onun çok erken yaşlarında başlamış, 867/1462 senesinde, kendisi on sekiz yaşlarında iken ilmiye sınıfına geçişini anlatırken bu duruma şu şekilde işaret etmiştir:

¹² Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini min Be'di'l-Karni's-Sâbi'*. (Beirut: Dâru'l-Marife, ts), 1: 333.

¹³ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, Mukaddime, s. ٧.

¹⁴ Enbiya Yıldırım, "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2 (2006): 171.

¹⁵ Bkz. Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988). Ayrıca bkz. Mustafa Şek'a, *Celâleddin es-Suyûtî* (Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1981), 81-82.

“...867 senesinin Zilkade ayının dokuzuncu gününde Şeyhülislâm el-Bulkînî, oğlu, üvey oğlu, kadı vekilleri, pek çok âlim ve öğrenci ve hatta hasetçilerim ve düşmanlarım camiye doldurdu...”¹⁶

Bu ifadelerden anlaşılıyor ki Suyûtî muasırlarıyla erken yaşta tartışmalara başlamış ve daha sonraki süreçte bu ciddi boyutlara ulaşmıştır.

Suyûtî'nin girdiği ilk tartışmalardan biri de 866/1461 yılında mantığın haram olduğu meselesiydi. Sehâvî bu meselede Suyûtî'nin İbn Teymiyye'yi (ö. 728/1328) taklit ettiğini söyleyerek onu eleştirir.¹⁷ Sehâvî'nin, Suyûtî'nin hangi eserinden söz ettiği belli değil; zira müellif ilk önce *el-Kaytû'l-Muğrik*'i iki sene sonra ise *el-Kavlu'l-Müşrik fi Tahrimi'l-İştigâli bi'l-Mantık*'ı yazmıştır.¹⁸ Suyûtî Sehâvî'nin iddiasını, İbn Teymiyye'nin *Nasihât Ehli'l-İmân fi'r-Reddi alâ Mantık'il-Yünân* isimli eserini o dönemde okumadığını söyleyerek reddeder ve bu eseri müctehid olduğunu göstermek üzere ancak yirmi sene sonra ihtisar ettiğini söyler.¹⁹

Suyûtî, h. 869'un Rebiyülahir ayında Hac farızasını yerine getirmek için Hicaz'a gittiğinde babasının öğrencisi olan Mekke'nin Şafîî kadısı Burhaneddin İbrahim b. Ali b. Muhammed b. Zuheyre (ö. 891/1486) ile buluşmuş ve bir tartışma yüzünden araları açılmıştır.²⁰ Bu iki âlim arasındaki küskünlük, yirmi sene sürmüştür. Suyûtî 888/1483'de İbn Zuheyre'ye dostane bir mektup yazarak bu husumete son vermiştir.²¹

875/1470'te Suyûtî mutasavvıf şair İbnü'l-Fâriz (ö. 632/1235) meselesinde tüm ulemanın, bazı emirlerin hatta Sultan Kayıtbay'ın (ö. 901/1495) da taraf olduğu daha büyük bir tartışmanın içine girer. Burhaneddin İbrahim el-Bukâî (ö. 885/1480), Muhibuddin b. Şihnah vb. kişilerden oluşan bir âlim grubu, İbnü'l-Fâriz'in *Kaside et-Taiye*'sinin bazı dizelerinde hulul ve ittihad'ı savunduğunu dolayısıyla da mühlid ve kâfir olduğunu iddia ederler. Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), Zeynuddin Kasım b. Kutluboga, Suyûtî'nin hocası Kâfiyecî (ö. 879/1474) ve Suyûtî'den oluşan karşı taraf İbnü'l-Fâriz'in sünni olduğunu savunur; Suyûtî, *Kam'u'l-Muariz fi Nusret İbnü'l-Fâriz* isimli eserini bu meseleden dolayı yazar.²² Bu eserinde, İbnü'l-Fâriz'in Allah'ın dostlarından olduğunu ve bazı insanların birkaç mısraı yanlış anlayıp onu küfürle suçlamalarının haksız olduğunu ve hatta pek çok takva sahibi âlimin bu mısralarda iddia edildiği türde görüşler saptamadığını bun-

¹⁶ Suyûtî, *et-Tahaddüs*, 240.

¹⁷ Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi li Ehli'l-Karn et-Tâsi* (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, ts.) 4: 66.

¹⁸ Suyûtî, *Savnu'l-Mantûku'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm* (Kahire, 1970), 1; Elhsabeth Sartain, *Celâleddin Suyûtî Hayatı ve Eserleri*, çev. Hasan Nureddin (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002), 40.

¹⁹ Suyûtî, *Savnu'l-Mantûk*, 1-4.

²⁰ Suyûtî, *et-Tahaddüs bi Nimetillah*, 80.

²¹ Suyûtî, *et-Tahaddüs bi Nimetillah*, 80-82.

²² Sartain, *Celâleddin Suyûtî Hayatı ve Eserleri*, 40; Bedî' es-Seyyid, Lehham, el-İmâm el-Hâfız Celâleddin Suyûtî ve Cuhûduhu fi'l-Hadis ve Ulûmih (Dımaşk: Dâru Kuteybe, 1994), 139-140.

dan başka, İbnü'l-Fâriz'in kendisinin de Müslüman olarak tanındığını ifade etmiştir.²³

888/1483 yılının Cemaziyühâir ayında, buna benzer bir tartışma Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) hakkında patlak verir. Bu meselede de âlimler arasında ihtilaf olmuştur ve bir kısmı İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğunu ve bu sebeple eserlerinin yakılması gerektiğini iddia etmiştir. Suyûtî, İbnü'l-Fâriz meselesindeki tavrına benzer bir tavrı alır: İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın dostlarından olduğunu, bazı ifadelerinin kelimesine anlaşılmasını gerektiğini; ancak bunların kolayca yanlış anlaşılacağı için yasaklanmaları gerektiği yönünde görüş bildirmiştir.²⁴

Suyûtî'nin biyografik eserinde isimlerini zikrettiği ve kendilerinden rahatsızlık duyduğunu açıkça ifade ettiği isimler öne çıkmaktadır. Bunlardan bazıları Şemsüddin Muhammed el-Bânî, Şemsüddin Muhammed b. Abdulmunim el-Cevcerî (ö. 889/1484) ve ismini hiç zikretmeden ısrarla cahil lakabını taktığı birinin de dâhil olduğu bir gruptur. Suyûtî bunlarla 879/1475 yılının Zilkade ayında başlayıp daha sonra da uzun sürecek bir münakaşaya girer. Şemsüddin Muhammed el-Bânî, Suyûtî'nin ders aldığı hocalardan biriydi.²⁵ Fakat Suyûtî, bu hocanın diğer hocalardan daha düşük bir ilmî seviyesi olması sebebiyle ondan ders almayı kesmişti. el-Bânî'nin, Suyûtî'ye tavrı almasının sebebi Suyûtî'ye göre babasıyla bu hocasının arasında husumet bulunmasıydı.²⁶ Suyûtî ve el-Bânî arasındaki bu tavrı alma durumunun tek taraflı olmadığı anlaşılıyor. el-Cevcerî ile olan anlaşmazlığı daha 869/1464'te Hicaz'da birlikte öğrenim gördükleri senede başlamıştı. Bu ikisi daha sonra Kahire'de aynı kurumların içinde bulunup fetvalar verdiler; ancak bu, kişiliklerinin farklı olmasından dolayı aralarının daha da açılmasına yol açtı. Suyûtî bir mesele üzerinde uzunca düşünmeden fetvâ vermezken el-Cevcerî hiç düşünmeden görüşünü bildirirdi ve bu sebeple zor konulara dair meselelerde yanılırdı.²⁷

Bu anlaşmazlıklara rağmen, Suyûtî'nin el-Cevcerî'ye saygısı vardı. Diğer taraftan cahil diye zikrettiği üçüncü şahısla arasında bir saygı söz konusu değildi. Suyûtî, hal tercümesinde bu zatın isminden söz etmez ancak çağdaşları kimden bahsettiğini bilir. Bu "cahil" Abdülberr el-Bânî (ö. 895/1489), Celâleddin el-Bekrî (ö. 891/1486) gibi âlimlerden ders alır²⁸ ve ticaretle iştigal eder, pazarda bir dükânı vardır.²⁹ Ayrıca Suyûtî, *el-Mâkamatü'l-Mustansiriyye* adlı risâlesinde bu zatla ilgili farklı bilgiler de vermiştir. Bu zatın pazarda iş yeri olduğunu ve haram işleyen-

²³ Sartam, Celâleddin Suyûtî Hayatı ve Eserleri, 40.

²⁴ Sartam, Celâleddin Suyûtî Hayatı ve Eserleri, 40-41. Ayrıca bkz. Lehham, el-İmâm el-Hâfız Celâleddin Suyûtî ve Cuhûduhu fi'l-Hadis ve Ulûmih, 139-140.

²⁵ Suyûtî, et-Tahaddüs bi Nimetillah, 61.

²⁶ Suyûtî, et-Tahaddüs bi Nimetillah, 168.

²⁷ Sartam, Celâleddin Suyûtî Hayatı ve Eserleri, 41; Suyûtî, et-Tahaddüs bi Nimetillah, 183-185.

²⁸ Suyûtî, et-Tahaddüs bi Nimetillah, 163; Sartam, Celâleddin Suyûtî Hayatı ve Eserleri, 41.

²⁹ Suyûtî, et-Tahaddüs bi Nimetillah, 178-185.

lerin bulunduğu bölgelere çok uğradığını, günahkâr biri olduğunu vb. pek çok kötü vasfını saymıştır.³⁰

Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi* adlı eserinde Suyûtî'nin hasımları arasında 828/1424 doğumlu, Şemsüddîn el-Bânî, Celâleddîn el-Bekrî gibi âlimlerden ders almış ve geçimini İbn Tûlûn Camii'nin yanındaki pazardaki dükkânından sağlayan Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Tûlûnî isimli, Suyûtî'nin tasvirlerine uyan ve Suyûtî'yle devamlı tartışmalara girişen bir şahıstan söz etmiştir.³¹ Bu bilgilerden de anlaşılıyor ki bu şahıs Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Tûlûnî'dir. Cahil olarak geçen yerlerde Şemsüddîn et-Tûlûnî ismi kullanılacaktır.

Suyûtî'nin Şemsüddîn et-Tûlûnî ile münakaşalarından biri, 886/1481'de Suyûtî'nin şehir civarında kötü adı olan bazı evlerin yıkımına dair verdiği fetvadır. Hakkında yıkılma fetvası bulunan evlere Emir Kansuh eş-Şerefi de sıkça uğramaktadır. Bu evlerden birinde oturan Şemsüddîn et-Tûlûnî, bu fetvanın mesnetsiz olduğunu iddia eder ve şehirdeki diğer âlimlere danışır ve onlar Suyûtî'nin fetvasına muhalefet ederler. Sorun Emir Kansuh'un başka bir şehre tayininin çıkmasıyla oraya giden topluluğun dağılması ve genelevinin kapatılmasıyla son bulur.³² Suyûtî bu konuyla ilgili *Hedmu'l-Cânî ale'l-Bânî* adıyla bir risâle yazmış ve evlerin yıkımına dair verdiği fetvanın detaylarını açıklamıştır.³³

Yine aynı sene içinde Suyûtî, Şemsüddîn et-Tûlûnî ile üç talâkla boşanmış birinin nikâhının akit şartlarının birinin eksik olması neticesinde arada bir muhallil olmadan yeniden evlenmesi konusundaki fetvası yüzünden başka bir tartışmaya girer. Ve yine 888/1483'te kunût dualarındaki bir kelimenin telâffuzu yüzünden tartışılır.³⁴

888/1483'te, Suyûtî'nin el-Cevcerî ile münakaşaları olmuştur. el-Cevcerî talâktan sonraki yalan yere yemin meselesinde et-Tûlûnî'nin tarafında yer almıştır. Bunun dışında Suyûtî'nin biyografisinde ifade ettiği gibi on beş konuda el-Cevcerî ile arasında ihtilaf olmuştur: Hz. Ebû Bekr'in Hz. Peygamber'in en faziletli sahâbisi olması, İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) yaşadığımız dünyanın yaratılabilecek olanların içinde en iyisi olduğu iddiasının doğru olup olmaması, Peygamberlerin çobanlılığı gibi konularda münakaşaları olmuş ve bu konularla ilgili risâleler yazmıştır.³⁵

888/1484'ün Zilhicce ayında, ulemanın ve talebelerinin iki tarafa bölündüğü bir tartışma çıkar. Bir öğrencisi Suyûtî'ye, kadınların cennette Allah'ın cemâline mazhar olup olmayacaklarını ve bu şerefin yalnız erkeklere ait olduğu görüşünün

³⁰ Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *Şerhu Mâkamâti Celaleddin es-Suyuti*, thk. Semir Mahmud ed-Derûbi (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 2: 1056-1080.

³¹ Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi*, 7: 112-113.

³² Suyûtî, et-Tahaddüs bi Nimetillah, 175-179; Sartain, Celâleddîn Suyûtî Hayatı ve Eserleri, 42.

³³ Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, 1: 113-114.

³⁴ Suyûtî, et-Tahaddüs bi Nimetillah, 180-181.

³⁵ Suyûtî, et-Tahaddüs bi Nimetillah, 186-190; Ayrıca bkz. A.mlf., el-Hâvî li'l-Fetâvâ.

doğru olup olmadığını sorar. Cevap olarak pek çok farklı görüşün olduğu ancak muhtelif hadislerden çıkarttığı kadarıyla kadınların bu şerefe yalnızca ahiret günü sahip olabileceklerini ve erkeklerin bu şerefe yalnızca Cuma günleri mazhar olabileceğine kanaat getirdiğini söyler. Cuma günleri tüm Müslümanların bu şerefe mazhar olacağını ekser ulemanın savunduğunu bilen şahıs, aynı soruyu bu sefer el-Cevcerî'ye sorar. el-Cevcerî, Suyûtî'nin hal tercümesinde anlattığı kadarıyla, bu konuya dair hadisleri bilmediği için, Suyûtî'den bu konuyla ilgili yazdığı risâlesini ister ve nasıl bu görüşe vardığına dair fikir sahibi olmaya çalışır; daha sonra teşekür etmek yerine Suyûtî'ye en olmadık suçlamalarda bulunur ve topluma açık bir yerde Suyûtî'nin hatalarını ortaya çıkartmaya çalışır. Suyûtî ona *el-Lafzül-Cevherî fî Reddî'l-Hubâtî'l-Cevcerî* risâlesi vasıtasıyla cevap verir.³⁶

Bu tartışmalar, 889/1484'te Suyûtî'nin müctehid olduğunu açıklamasıyla yeniden alevlenir. Bazı âlimler bu iddiayı kabul etmez ve el-Cevcerî kendisiyle Suyûtî'nin Sultan'ın önünde münazara yapması için Sultan'ın sır kâtibi Takyuddîn Ebû Bekir b. Muzhir ve diğer emirlere talepte bulunur. Suyûtî böyle bir münazaranın gerçekleşmesi için kendisinden başka, biri hakem diğeri münazaracı iki müctehidin daha olması gerektiğini söyleyerek el-Cevcerî'nin münazara yapabilecek kabiliyetinin olmadığını söyler. Sultan'ın sır kâtibi Ebû Bekir b. Muzhir ulema arasındaki bu çekişmeyi iyi karşılamadığı için olayları yatıştırmak zorunda kalmıştır. el-Cevcerî'nin iki ay sonra vefat etmesi tartışmayı sona erdirmiştir.³⁷

Suyûtî'nin *et-Tahaddüs bi Nimetillah, el-Hâvî li'l-Fetâvâ, Mâkamât* gibi eserlerinden anladığımız kadarıyla el-Bânî, et-Tûlûnî, el-Cevcerî gibi âlimlerin ilmî açıdan karşı çıkmalarına Suyûtî sert tepki gösteriyordu. Adı geçen bu ulema dışında, Suyûtî'nin muhalifleri içinde en meşhur olanları Sehâvî, İbnü'l-Kerakî, Kastallânî gibi âlimlerle de çeşitli konularda anlaşmazlıklar yaşamıştır.

Sehâvî'nin Eleştirileri

Sehâvî, büyük bir âlim olmasına rağmen Suyûtî hakkında pek çok ithamlarda bulunan ve Suyûtî aleyhtarî akımın başını çeken zattır. *ed-Dav'ül-Lâmi* adlı eserinde Suyûtî'nin biyografisine yaptığı eleştirileri dile getirir. Sehâvî'nin bu eleştirilerinden bazıları şunlardır:

a. Sehâvî'nin Suyûtî'ye yönelttiği en önemli suçlama intihaldir. Suyûtî'nin, kendisinin eserlerini çaldığını, Mahmudiye Kütüphanesi ve diğer kütüphanelerde bulunan kitaplara musallat olduğunu, çağdaşlarının bilmediği eski eserleri gasp ettiğini ve bunlarda biraz değişiklikler, bir kısım takdim ve tehirler vb. şeyler yaptıktan sonra kendisine mal ettiğini iddia etmiş ve bu eserlerin müelliflerinden bazılarının isimlerini vermiştir. Mesela Suyûtî'nin Sehâvî'nin hocası olan İbn Hacer el-Askalânî'den intihal ettiği, çaldığını iddia ettiği eserlerin listesini vermiştir: *Lübâbu'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl, Aynü'l-İsâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe, en-Nüketü'l-*

³⁶ Suyûtî, *et-Tahaddüs bi Nimetillah*, 190-193; Sartain, *Celâleddîn Suyûtî Hayatı ve Eserleri*, 42-43.

³⁷ Sartain, *Celâleddîn Suyûtî Hayatı ve Eserleri*, 43; Suyûtî, *et-Tahaddüs bi Nimetillah*, 193-201.

Bediâ't ale'l-Mevzuât, el-Müdric ile'l-Müdrac, Tezkiretü'l-Mü'tesibi-men Haddese ve'n-Nesiye, Tuhfetü'n-Nâbih bi-Telhîsi'l-Müteşâbih, Mâ Revâhu'l-Vâ'un fi Ahbâri't-Tâ'un, el-Esâs fi Menâkibi Beni'l-Abbâs, Cüz' fi Esmâi'l-Müdellesin, Keşfu'n-Nikâb ani'l-Elkâb, Neşru'l-Abîr fi Tahrîci Ehâdisi's-Şerhi'l-Kebîr. Sehâvî bu listeyi verdikten sonra şöyle demiştir: “Bütün bu eserler şeyhim İbn Hacer’indir. Keşke bu eserlerde intihal yaptığı zaman tahrif yapmasaydı; zira özgün bir nüsha olarak kalsaydı, daha faydalı olurdu.”³⁸

Suyûtî, Sehâvî’nin intihal listesinde isimlerini verdiği eserlerle aynı konularda veya benzer isimlerle ilgili kitaplar yazmıştır. Ama Suyûtî’yi savunacak pek çok nokta vardır. Birincisi, o dönemde âlimler, kendilerinden önceki âlimlerin eserlerinden alıntı yapmak, şerh etmek, zeyl yazmak, ihtisar etmek veya ilaveler yapmak suretiyle kitaplar meydana getirmişlerdir. Böyle bir şey, başkasının ‘benimdir’ diye sunması (intihal) anlamına gelmez. İkinci husus da Sehâvî’nin söz ettiği kitapların çoğunun hadis ve fetva derlemesi olmasıdır. Bu eserler kaynak eserler olduğu için bunların diğer âlimlerce kullanılması gerekliliği açıktır. Üçüncü husus ise, Suyûtî *el-Câmiu's-Sağîr*³⁹, *Hüsnü'l-Muhadara*⁴⁰ gibi hacimli eserlerinin başında hangi eserlerden yararlandığını belirtmiştir. *el-İtkân* adlı tefsiri, Zerkeşi’nin “*Kitâb el-Bürhân fi ulûmi'l-Kur’an*” adlı kitabından faydalanılarak genişletilmiş şeklidir.⁴¹ Yine daha kısa eserlerinin mukaddimesinde eserinin konusunu belirtirken konuyla ilgili başka eserlerinin olup olmadığını (şerh veya ihtisar olsun) bildirmiştir. Mesela *ed-Dürerü'l-Müntesire fi'l-Ehâdisi'l-Müştehire* adlı eserin mukaddimesinde bu kitabı Zerkeşi’nin *et-Tezkire fi'l-Ehâdisi'l-Müştehire* adlı eserini telhîs edip ilaveler yapmak suretiyle telif ettiğini söylemiştir.⁴² *et-Tezyil ve't-Teznîb alâ Nihâyeti'l-Garîb* adlı eser, Mecdüddin İbnü'l-Esir el-Cezeri’nin (ö. 606/1210) *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis* adlı eserinin telhisi olduğunu ve buna birtakım ilavelerde de bulunduğunu belirtmiştir.⁴³ Ayrıca eserlerinde sıklıkla hangi âlimin hangi eserinden faydalandığına dair bölümler vardır. Suyûtî’nin *el-Hâvî li'l-Fetâvâ* adlı eserinde ve diğer eserlerinde bunun örnekleri çoktur. Bütün bu hususlar göz önünde tutulduğunda intihal ithamlarının yersiz olduğu açıktır.⁴⁴

³⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi*, 7: 66-68. Ayrıca bkz. Adnan Derviş, “İttihâmu'l-Celâl es-Suyûtî beyne't-Tebrîe ve'l-İdâne”, *et-Turâsu'l-Arabî*, Dımaşk, 13/51 (1993): 79-100.

³⁹ Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr fi Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezir* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1990), 5-6.

⁴⁰ Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhadara*, 1: 9.

⁴¹ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Trc. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 1: 6-8; Abdülkadir Karahan, “Suyûtî”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 11: 261.

⁴² Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fi Tefsiri'l-Me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 17.

⁴³ Suyûtî, *et-Tezyil ve't-Teznîb alâ Nihâyeti'l-Garîb*, thk. Abdullah Muhammed Cubûri. (Riyad: Darü'r-Rufâi, 1403/1983), 33.

⁴⁴ Geniş bilgi için bkz. Sartam, *Celâleddin Suyûtî Hayatı ve Eserleri*, 52-53; Derviş, “İttihâmu'l-Celâl es-Suyûtî beyne't-Tebrîe ve'l-İdâne”, 88-89; Muhammed Mustafâ Ziyâde, *el-Müerihûn fi Mısır fi'l-Karni'l-Hâmis Aşar el-Milâdi*. (Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lîf, 1954), 61.

Suyûtî kendisini Sehâvî'ye karşı savunmak için *el-Kâvî fî Târîh-i Sehâvî* adlı risâleyi yazmıştır. Suyûtî bu eserinde Sehâvî'nin *ed-Dav'ül-Lâmi* adlı eserine ciddi anlamda eleştiriler yöneltmiş ve kendisine yapılan ithamlara karşı kendisini savunmuştur. Suyûtî Sehâvî'nin hadis ile ilgili eserlerini, hocası İbn Hacer el-Askalânî'nin ölümünden sonra bitmemiş eserlerinin müsveddelerini kullanarak yeniden yazmış olduğunu belirtir. Sözlerinin devamında İbn Hacer'e ait olan *el-Hisâlu'l-Mûcibe li'l-Zilâl* adlı eserden intihalen bir eser yazmadığını ispatlamaya çalışır. Buradaki ispatı, kendisinin tüm hadis kitaplarını araştırdıktan sonra ancak Ahiret günü Allah (c.c.) tahtının gölgesinden faydalanacak müminlerin vasıflarından yetmiş tanesini bulmasıdır. Oysa Sehâvî seksen tane bulmuştur. Eğer bu eseri intihal etseydi yetmiş değil seksen vasıf zikretmesi gerektiğini belirtmiştir. Suyûtî sözlerinin devamında şöyle der:

“...Telif işinde benim âdetimdir ki bir kitaptan nakil yaptığım zaman sözü nakledene nispet ederim...” İbn Hacer'e ait olan bu eserde de Sehâvî'nin yaptığının aynısını yaptığını söylemiştir.⁴⁵

Ayrıca Suyûtî, kitaplarının Şam, Halep, Irak, Hicaz, Yemen, Sudan vb. dünyanın her tarafına yayıldığını ve Allah'ın çalıntı olan bir kitaba böyle bir yaygınlık nasip etmeyeceğini ve Sehâvî'nin kitaplarının ise evinden daha uzağa gitmediğini ilave etmiştir.⁴⁶

Suyûtî, *Nazmü'l-İkyan fî A'yani'l-E'yan* adlı eserinde Sehâvî'nin biyografisini verirken onu sert bir şekilde eleştirir:

“O (Sehâvî); hadisi Mısır, Şam ve Hicaz âlimlerinden aldı. Onlardan öğrendiği hadislerde, birçok dil hatası yaptı ve başka bir ilimde uzmanlığı olmamasına rağmen, o bilgileri tahrîc etti ve eser haline getirdi. Onun başka bir ilimde uzmanlığı olmaması sadece hadisle ilgilenmiş olmasından kaynaklanır. Daha sonra tarih ilmiyle uğraştı ve ömrünün geri kalanını bu işe vakfetti. Ancak bu işi yaparken insanlara dil uzattı, metinleri dedikodu ile doldurdu ve iddialarını ispatlamadan herkesi itham etti. Ben cerh ve ta'dil ilmiyle uğraşıyorum; isim bu diyerek kendini temize çıkarmaya çalıştı. Bu ise Allah katında iftira, hata ve açık bir cehalettir. O çok büyük bir günaha girmiştir.”⁴⁷

b. Sehâvî, Suyûtî'nin hadis imlâsından anlamadığı halde İbn Tûlûn Camii'nde hadis nakletmeye başladığı ithamında bulunmuştur. Suyûtî'nin hadis alanında ortaya koyduğu geniş bir literatür, Sehâvî'nin bu iddiasında haksız olduğunu ortaya koymaktadır: Suyûtî'nin talebelerinden olan ed-Dâvudî, hadis alanında Suyûtî'nin

⁴⁵ Suyûtî, Şerhu Mâkamâti Celaleddin es-Suyûtî, 2: 949-951.

⁴⁶ Suyûtî, Şerhu Mâkamâti Celaleddin es-Suyûtî, 2: 951.

⁴⁷ Suyûtî, *Nazmü'l-İkyan fî A'yani'l-E'yan*, thk. Filip Hitti, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1927), 152.

var olan 229 eserinin ismini vermiştir.⁴⁸ Bedi' es-Seyyid Lehham, hadis alanında Suyûtî'nin 304 eserinin ismini zikretmiştir.⁴⁹

Şa'rânî (ö. 973/1565), Suyûtî'nin hadis ilimlerinde kendi asrının en bilgini, en çok hadis ezberleyeni olduğunu söylemiş ve onun hadis metinlerinden hüküm çıkarmayı bilen, hadislerdeki garîb kelimelerin anlamına vakıf olan biri olduğunu belirterek Suyûtî'yi savunmuştur.⁵⁰ Şâzelî de (ö. 935/1529) Suyûtî'nin kendi çağında muhaddislerin imamı olduğunu; kalemi ve diliyle Hz. Peygamber'in sünnetini koruduğunu söylemiştir.⁵¹ Suyûtî kendisinin Hadis ilminde İbn Hacer el-Askalânî mertebesine ulaşmak amacıyla zezem suyunu içtiğini ve hac yaptığını söylemiştir.⁵² Bu ve buna benzer deliller gösteriyor ki Sehâvî'nin bu iddiası yersiz ve tutarsızdır.

Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi* adlı eserinde bu eleştiriler dışında Suyûtî'yi yalancılık, zeki olmamak, hesap ilmini bilmediğinden dolayı ahmaklıkla itham etmiştir. Ayrıca eserleri âlimlerden değil sadece kitaplardan aldığı için birçok tashîf ve tahrîf yaptığını yani harf ve hareke hatası yaptığını iddia etmiştir. Bunların dışında Suyûtî'nin birtakım lügavî ve gramer hataları yaptığını iddia etmiştir. Ayrıca Suyûtî'nin müctehidlik iddiasında bulunmasını da eleştirmiştir. Sehâvî Suyûtî'nin müctehidlik iddiasının, kendi hatalarını örtbas etmek için kullandığı bir gerekçe olduğunu savunur.⁵³

Şevkânî (ö. 1250/1834), *el-Bedru't-Tâli'* adlı eserinde Sehâvî'nin Suyûtî'ye yönelttiği bu ithamları eleştirmiş ve bu iddiaların yersiz olduğunu söyleyerek Suyûtî'yi savunmuştur.⁵⁴ Adnan Derviş, Şevkânî'nin Sehâvî'ye verdiği cevapları zikrettikten sonra, akıl ve feraset sahibi olan her insanın Şevkânî'nin Sehâvî'ye karşı Suyûtî'yi savunmasında kullandığı delilleri gördükten sonra Sehâvî'nin iddiasının tutarsız ve sözlerinin geçersiz olduğunu göreceğini ifade etmiştir.⁵⁵

⁴⁸ Muhammed Hayri el-Bukâî, "Mahtûtatü Tercümetü'l-Allâme es-Suyûtî li Ebi Abdillâh Şemsüddin Muhammed ed-Dâvudî", *el-Arabiyye* 13 (Ocak 2001): 380-394.

⁴⁹ Bkz. Lehham, *el-İmâm el-Hâfız Celâleddin Suyûtî ve Cuhûduhu fi'l-Hadis ve Ulûmih*, 239-264.

⁵⁰ Şa'rânî, *et-Tabâkâtü's-Suğrâ*, 27-28.

⁵¹ Muhammed Yûsuf Şûrbacı, *el-İmâm es-Suyûtî ve Cuhûduhu fi Ulûmi'l-Kur'ân*. (Dımaşk: Dâru'l-Mektebi, 2001), 148.

⁵² Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhadara*, 1: 290.

⁵³ Geniş bilgi için bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi*, 7: 66-70. Ayrıca bkz. Aslan, *Suyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri*, 172-178.

⁵⁴ Geniş bilgi için bkz. eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 1: 330-334; Şek'a, *Celâleddin es-Suyûtî*, 86.

⁵⁵ Derviş, "İttihâmu'l-Celâl es-Suyûtî beyne't-Tebrie ve'l-İdâne", 97.

İbnü'l-Kerakî'nin Eleştirileri

İbnü'l-Kerakî, dönemin sultanlarıyla iyi geçinen biriydi. Sultan Kayıtbay Mısır'da emirken İbnü'l-Kerakî, onun lütfunu kazandı ve sultan olunca da onu sarayda vazifelendirdi. İbnü'l-Kerakî, Sultan Kayıtbay ile Suyûtî arasındaki anlaşmazlıklarda önemli bir rol oynadı.⁵⁶

Suyûtî'nin "*Tarzu'l-Amâme fi'l-Fark beyne'l-Mekâme ve'l-Kumâme*"si İbnü'l-Kerakî'yi eleştirmek ve onun ithamlarına cevap vermek için yazdığı birçok risâleden biridir. Risâle iki âlimin üzerinde münakaşa ettikleri hadis ve nahiv meseleleri üzerinedir.⁵⁷

Suyûtî kitabının giriş bölümünde, risâlenin konusunun İbnü'l-Kerakî ile olan münakaşalarının hakikatini yazmak olduğunu belirtir ve eğer kendi tarafından olayların nasıl bilindiği aktarılmazsa daha sonra tarihçilerin ve tabakat yazarlarının olayları yanlış aktaracaklarından korktuğunu belirtir. Daha sonra İbnü'l-Kerakî'nin ithamlarını sıralar ve onların cevaplarını verir. İbnü'l-Kerakî ilk olarak Suyûtî'nin müceddidlik iddiasına karşı gelir ve gökten hiçbir meleğin inip de bunu ilan etmediğini söyler. Suyûtî de bu iddiaya karşı, kendisi kadar meşhur ve eserleri diğer ülkelerde okunan önceki müceddidler için de bu şekilde bir ilan olmadığını söyleyerek kendisini savunur.⁵⁸

İbnü'l-Kerakî, Suyûtî'nin yazmada ve konuşmada Allah'ın halk ettikleri arasındakilerin en âlimi olması iddiasına da karşı çıkar. Buna karşı çıkmasının tek sebebi ise iddianın melekleri, Hz. Hızır'ı ve Hz. İsa'yı da iddia kapsamına sokmasıdır. Suyûtî bu itirazı ahmaklık olarak kabul eder ve iddiasının sadece o gün yaşayan insanları kapsadığını ve fetva verenleri mevzu ettiğini bildirir.

Bundan başka İbnü'l-Kerakî, Suyûtî'nin hayatı boyunca insanları kırmasını, risâleler yazmak suretiyle âlimlere sataşmasını eleştirir. Suyûtî bu risâleleri sadece âlimlerin hatalarını düzeltme amacıyla yazdığını söyler ve bunun mükâfatlandırılacak bir dinî görev olduğunu ekler.⁵⁹

İbnü'l-Kerakî, Suyûtî'yi fakir olmasından dolayı ayıplar. Suyûtî ise fakirliğin Allah'ın bir lütfu olduğunu söyler. İnsanların İbnü'l-Kerakî'nin kapısını ilim almak veya fetva istemek için değil sadece dünyevî makam ve menfaat için çaldığını söyler. Suyûtî ise ne onun ne de başka birisinin kapısını böyle işler için çalmadığını söyler.⁶⁰

⁵⁶ Sartan, Celâleddin Suyûtî Hayatı ve Eserleri, 53. Ayrıca bkz. Aslan, Suyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri, 22-25; Şa'rânî, et-Tabâkâtu's-Suğrâ, 32-35.

⁵⁷ Sartan, Celâleddin Suyûtî Hayatı ve Eserleri, 54.

⁵⁸ Sartan, Celâleddin Suyûtî Hayatı ve Eserleri, 54. Bkz. Suyûtî, Şerhu Mâkamâti Celâleddin es-Suyûtî, 2: 782.

⁵⁹ Sartan, Celâleddin Suyûtî Hayatı ve Eserleri, 54.

⁶⁰ Sartan, *Celâleddin Suyûtî Hayatı ve Eserleri*, 55; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvi*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif Mukaddime, s. ٤٠.

Suyûtî *Tarzu'l-Amâme* risâlesi dışında, *ed-Devrânu'l-Felekî alâ İbn Kerakî* adlı bir eser daha yazmıştır. Bu eseri de Suyûtî, İbnü'l-Kerakî'yi eleştirmek ve iddialarına cevap vermek üzere yazmıştır.⁶¹

Kastallâni de Suyûtî'ye ağır eleştirilerde bulunmuş bir diğer isimdir. Sehâvî'nin öğrencisi olduğu için, onun etkisinde kalmıştır. Kendisi âlim, zahid ve sûfî meşrep bir zattı. Kişi ilim öğrenme devresinde hocasından etkilenir; kendisinde bir kudret bulunca bağımsızlığa daha yakın bir yol edinir. Nitekim Kastallâni'de durum böyle olmuştur. Hatasını anlayınca Suyûtî'yi hoşnut etmeye karar verir. Yalın ayakla Suyûtî'nin er-Revze'deki evine gelir ve özür diler; Suyûtî de kendisini affeder.⁶²

Suyûtî bütün bu tartışmalara, iftiralara ve istihzalara karşı seyirci kalmamış, birçok eserle hasımlarına karşı kendisini savunmuş ve hasımlarına karşı ağır sözler söylemekten, onlara meydan okumaktan da kendini alamamıştır. "*el-Keşf an Mücavezeti Hazihi'l-Ümmeti'l-Elî*" adlı risâlesinin giriş kısmında hasımlarına şöyle seslenmiştir:

"İnsanlar arasında gezin dolaşın, bakın görün ki avurtlarını şişiren, benimle tartışmak isteyen şu dokuzuncu asırda ilimde zirvede olduğumu ve müctehidlik iddiamı inkâr eden, bana, karşı durabileceğini, galip gelebileceğini zannedenle onun taraftarları bir yerde toplansalar; ben de onlara bir üflesem toz duman oluverirler."⁶³

Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki Suyûtî hasımlarıyla mücadelede mütevazı davranmamış ve onları sert bir dille eleştirmiş, kendi ilmi birikimine güvenmiştir.

Abdülvehhâb Abdüllatif de bütün bu ithamlara karşı Suyûtî'nin haklılığını söyle ortaya koymuştur: "Gerçekten Suyûtî büyük bir âlim, birçok ilimde imamdır. Sehâvî'ye nazaran fıkhıta hüküm çıkarmada daha basiretli, (hadis) metinleri ezberlemede daha mahir birisidir. Arapça, tefsir ve metinleri bir araya getirmede derin bilgiye sahip ve kendi çağının âlimlerinin vakıf olamadığı birçok esere muttali olan birisidir..."⁶⁴

SONUÇ

İlk insanlardan günümüze değin, özellikle aynı meslek erbabı arasında kıskançlık, çekememezlik, haset gibi duygular var olagelmıştır. Bu duygular kimi zaman bastırılmamış, çeşitli şekillerde kendini dışa vurmuştur. Eleştiri de bu dışavurumun bir şeklidir. Bir şeyin doğru veya yanlış yönlerini bulup incelemek ve bu inceleme sonucu yanlış görüleni belirtmek olan eleştiri, ne yazık ki her zaman bu niyetle yapılmamaktadır. Yaşadığı h. 9. Asırda İslami ilimlerde kendisine rakip

⁶¹ İki ulema arasındaki farklı tartışmalar için bkz. Suyûtî, *Şerhu Mâkamâti Celâleddin es-Suyûtî*, 1: 370-419. Ayrıca bkz. Şek'a, *Celâleddin es-Suyûtî*, 98-101.

⁶² Şek'a, *Celâleddin es-Suyûtî*, 95-96.

⁶³ Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, 2: 86.

⁶⁴ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, Mukaddime, s. ت.

tanımayan İmam SuyŪtî söylemlerinden dolayı, muasır âlimler tarafından çok ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Yazdığı çeşitli eserlerle kendini savunan SuyŪtî, muhaliflerine meydan okumaktan da geri durmamıştır. SuyŪtî'nin İslami literatüre kazandırdığı önemli birikim onu kimi kesimler için hedef haline getirmiştir. Ona yapılan eleştiriler ve onun bu eleştirilere cevapları İslam ilim geleneğinde önemli bir örnektir.

KAYNAKLAR

- Aslan, Recep. *SuyŪtî'nin Hadis İlimindeki Yeri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- el-Bukâi, Muhammed Hayri. "MahtŪtatu Tercümetü'l-Allâme es-SuyŪtî li Ebi Abdillâh Şemsüddin Muhammed ed-Dāvudî". *el-Arabîyye* 13 (Ocak 2001): 380-394.
- Derviş, Adnan. "İttihâmu'l-Celâl es-SuyŪtî beyne't-Tebrie ve'l-İdâne". *et-Turâsu'l-Arabî*, Dımaşk, 13/51 (1993): 79-100.
- Ebü Dāvūd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Nşr. M. M. Abdulhamid, t.s.
- Karahan, AbdŪlkadir. "SuyŪtî". *İslâm Ansiklopedisi*. 11: 258-263. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1975.
- Lehham, Bedi' es-Seyyid. *el-İmâm el-Hâfız Celâleddin SuyŪtî ve Cuhûduhu fi'l-Hadis ve Ulûmihi*. Dımaşk: Dâru Kuteybe, 1994.
- Nazlıgül, Habil. "Hadislerin Kaynak Değerini Tespitte İctihat Tartışmaları", *Marife Dergisi* 5/1 (2005): 7-32.
- Sartain, Elisabeth. *Celâleddin SuyŪtî Hayatı ve Eserleri*, çev. Hasan Nureddin. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.
- Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman. *ed-Dav'ül-Lâmi li Ehli'l-Karn et-Tâsi*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, ts.
- SuyŪtî, Celâluddîn Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr. *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevâvî*, thk. AbdŪlvehhâb AbdŪllatif. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1959.
- SuyŪtî, Celâluddîn Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr. *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- SuyŪtî, Celâluddîn Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr. *et-Tahaddüs bi Nimetillah*, thk. Elisabeth Sartain. Cambridge: Cambridge University, 1975.
- SuyŪtî, Celâluddîn Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr. *Savnu'l-Mantûku'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*. Kahire: 1970.
- SuyŪtî, Celâluddîn Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr. *Şerhu Mâkamâti Celâleddin es-SuyŪtî*, thk. Semîr Mahmud ed-Derübî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- SuyŪtî, Celâluddîn Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr. *el-Câmiu's-Sağîr fi Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- SuyŪtî, Celâluddîn Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr. *Hüsnu'l-Muhadara fi Ahbâr Mısr ve'l-Kâhire*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- SuyŪtî, Celâluddîn Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Trc. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- SuyŪtî, Celâluddîn Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr. *ed-Dürü'l-Mensûr fi Tefsiri'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1983.

- Suyûtî, Celâluddin Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr. *et-Tezyîl ve't-Teznîb alâ Nihâyeti'l-Garîb*, thk. Abdullah Muhammed Cubûrî. Riyad: Darü'r-Rufâî, 1403/1983.
- Suyûtî, Celâluddin Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr. *Nazmü'l-İkyan fî A'yani'l-E'yan*, thk. Filip Hitti, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1927.
- Suyûtî, Celâluddin Ebu'l-Fadl b. Ebi Bekr. *er-Redd 'alâ men Ahlede ila'l-Arz ve Cehile enne'l-İctihâd fî Külli Asrın Fard*, thk. Halil el-Mîs, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb b. Ahmed. *et-Tabâkâtu's-Suğrâ*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. Mısır: Mektebetü'l-Kâhire, 1990.
- Şek'a, Mustafa. *Celâleddin es-Suyûtî*. Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1981.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini min Be'dil-Karni's-Sâbi'*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Şürcâcî, Muhammed Yûsuf. *el-İmâm es-Suyûtî ve Cuhûduhu fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Mektebî, 2001.
- Tahhan, Mahmud Ahmed. "es-Suyûtî Muhaddisen". *el-İmâm Celâleddin Suyûtî Fakîhen ve Lüğaviyen ve Muhaddisen ve Müctehiden*. Beyrut: Dâru't-Takrîb, 2001.
- Yıldırım, Enbiya. "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvi-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/2 (2006): 149-174.
- Ziyâde, Muhammed Mustafâ. *el-Müerihûn fî Mısır fî'l-Karni'l-Hâmis Aşar el-Milâdi*. Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lif, 1954.

موقف النبي عليه الصلاة والسلام من الشعر وقبوله من الآخرين (قصيدة بانة سعاد أنموذجاً)

محمود عبد الرزاق غوثاني*

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين

وبعد فإن تحمل الآخرين والصبر على أذاهم وتقبل آرائهم سنة من سنن الحبيب الأعظم صلى الله عليه وسلم ، وقد كان عليه الصلاة والسلام مثالا يحتذى في الصبر والتحمل وما ذاك إلا استجابة لأمر الله تعالى الذي يقول في كتابه العزيز (واصبر وما صبرك إلا بالله ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون)^١

وإننا لفي أمس الحاجة في مجتمعنا هذا إلى هذه الأخلاق الحميدة العظيمة ، وخاصة أننا نعيش حالة من التشرذم الفكري والعقدي ، والأمة اليوم قد تفرقت واختلفت فيما بينها وكل جماعة تدعي أنها على الحق المبين وتقيم الأدلة والحجج على ما تذهب إليه.

في خضم هذه الفتن وجدت نفسي منساقاً نحو الكتابة عن الصبر وتحمل وجهات نظر الآخرين وقد حصرت الكتابة في قبول النبي عليه الصلاة والسلام الشعر ومكافأته عليه مع أن كثيراً من الشعراء عاشوا زمن الجاهلية والإسلام إلا أن الحبيب عليه السلام استطاع أن يحتضنهم ويوجههم نحو الخير والمعروف والجهاد في سبيل الله تعالى بالكلمة والشعر فقال لسيدنا حسان رضي الله عنه (اهجمهم ومعك روح القدس)^٢

* الدكتور، جامعة موش ألب أرسلان. كلية العلوم الإسلامية

١ النحل ١٢٧

٢ ٥٠٩ فتح الباري ج ٢ ص

هذا غيظ من فيض ساعرض له من خلال بحثي المتواضع والموسوم ب: (موقف النبي عليه السلام من الشعر وقبوله من الآخرين قصيدة بانة سعاد أتمودجا)

والله الموفق وهو يهدي السبيل

الشعر ديوان العرب ، ومحط فضائلهم وآثارهم قبل الإسلام ، به حاربوا ، وإليه تحاكموا ، وما افتخرت قبيلة بشيء أكثر من فارس وشاعر.

ولما جاء الإسلام افترق الناس فرقا فمنهم المؤيد للشعر جملة وتفصيلا ومنهم القالي له والمفارق بحجة أن القرآن ألغى مكانة الشعر وذم الشعراء بقوله تعالى: (والشعراء يتبعم الغاؤون)^٣ ومن هنا أثرت شبه كثيرة حول الإسلام والشعر.

:الشعر في القرآن الكريم

ورد الشعر في القرآن الكريم في آيات كثيرة منها ما وصف به المشركون النبي صلى الله عليه وسلم بأنه شاعر حيث قالوا: (أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ)؛

:ومنها ما ينفي تعلم الشعر عن النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى

(وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ)°

:ومنها ما يذم الشعراء جملة ويستثني منهم أصنافاً كقوله تعالى

(وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ *

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ)^٦

٣ الشعراء ٢٢٣

٤ ٣٠ الطور

٥ يس ٦٩

٦ الشعراء ٢٢٤

شُبْهَةٌ:

قد يقول قائل: إن الإسلام وقف موقف المانع من الشعر وهما هو في سورة يس يقول
(وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ)، وفي سورة الشعراء: (وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ)
والنبي صلى الله عليه وسلم لم يقل شعراً قط فلم نقوله نحن؟؟

الرد:

أولاً: لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتعلم الشعر حتى لا يقال إنه شاعر والقرآن نوع من الشعر فلا يجدر بنا اتباعه.

ثانياً: المتبع لسنة النبي صلى الله عليه وسلم يجد أنه استمع للشعراء وأناجهم وشجعهم على قول الشعر الذي ينصر الدين ويقوي من عزائم المجاهدين.^٧

ثالثاً: قد يستشهد النبي عليه الصلاة والسلام ببعض الأبيات لكنه لا يأتي بها على أوزانها الحقيقية: ومن ذلك

استشهاده بقول طرفة بن العبد:

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً ويأتيك من لم تزود بالأخبار

والرواية: بالأخبار من لم تزود^٨

الرد الثاني:

إن ذم القرآن الكريم للشعر ليس مطلقاً بل إنه استثنى من الشعراء أربعة أصناف هم: المؤمنون ، والذين عملوا الصالحات ، والمنتصرون بعد الظلم ، والذاكرون الله.

وهذا ما ذكره الله تعالى في سورة الشعراء عندما قال: إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا.

هذه الصفات الأربعة دار حولها الشعراء الإسلاميون ونسجوا دواوينهم

^٧ فتح الباري باب الشعر في المسجد ج ٢ ص ٥٠٩

^٨ (المقاصد الحسنة للسخاوي باب حكاية النبي عليه الصلاة والسلام للشعر، وانظر شرح المعلقات السبع

وكان المعتزتين وقفوا عند قوله تعالى: وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، ولم يكملوا الآية. فهم كمن يقرأ (فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ) ^٩ ولا يتابع ما بعدها ، أو كمن يقرأ: (لَا تَقْرَأُوا الصَّلَاةَ) ^{١٠} ، وينسى: وَأَنْتُمْ سُكَارَى شبهة أخرى:

قد يتمسك بعض الذين يصيدون في المياه العكرة بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لأن يمتلئ جوف أحدكم فيحاً حتى يريه خير له من أن يمتلئ شعراً) ^{١١}

الرد:

أولاً: ورد النهي عن الامتلاء بالشعر ، ومفهوم المخالفة يقتضي أن القليل ليس به بأس. ثانياً: قال ابن حجر العسقلاني: المقصود الشعر الذي فيه ذم، وأما ما كان فيه مدح فمباح ^{١٢}

ثالثاً: قال القرطبي: المراد النهي عن امتلاء الجوف من الشعر وليس معه شيء آخر من القرآن والحديث ^{١٣}

رابعاً: وردت رواية أخرى للحديث: (لأن يمتلئ جوف أحدكم شعراً هجيث به) ^{١٤} فينحصر النهي بما فيه قبح وهجاء لحضرة النبي صلى الله عليه وسلم

شبهة ثالثة:

ربما يقول بعضهم: إنكم تقولون: إن النبي ليس بشاعر ولا يحسن قول الشعر وهاهو في إحدى: المعارك ينشد

أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب

^٩ الماعون ٤

^{١٠} النساء ٤٣

^{١١} فتح الباري ج ١٠ ص ٥٦٣

^{١٢} فتح الباري ج ١٠ ص ٦٦١

^{١٣} 105 الجامع لأحكام القرآن ج ١٣ ص

^{١٤} فتح الباري ج ١٠ ص ٥٦٥

وفي مكان آخر يقول:

هل أنت إلا أصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت^{١٥}

:الرد

أولاً: هذا من الرجز ولم يسمه الأدباء شعراً بل هو كلام موزون يحسنه كل الناس وهو يخرج عفو الخاطر ولا يحتاج إلى روية أو ترتيب ذهني

ثانياً: النبي صلى الله عليه وسلم: يستشهد برجز غيره ، فقد ورد أن هذ الرجز لعبد الله بن رواحة رضي الله عنه.

قصيدة كعب بن زهير (البردة) وموقف النبي عليه السلام منها:

لما شب كعبٌ واستوى، اتفق هو وأخوه بجير أن يذهب أولاً ويلقاه، ثم يرجع فيخبره بما وجد، وذهب بجير فلقي النبي صلى الله عليه وسلم، ودخل في دينه فلم يعجب كعباً، وقال آياتاً ينتقص فيها من أقدار النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته ويعيب عليه، موحياً أن أبابكر رضي الله عنه ضلله، فيها قوله:

ألا أبلغا عني بجيرا رسالة

فهل لك فيما قلت ويحك هل لك

فبين لنا إن كنت لست بفاعل

على أي شيء غير ذلك دلكا

على خلق لم ألف يوماً أباً له

عليه وما تلقى عليه أخا لك

فإن أنت لم تفعل فلست بأسف

ولا قائل إما عثرت لعا لك

سقاك بما المأمون كأساً روية

فأنهلك المأمون منها وعلكا

:وفي رواية (سقاك أبوبكر) وزادت

١٥ تفسير القرآن العظيم لابن كثير ج ١٣ ص ٣٦٧ وفتح الباري ج ١٠ ص

ففارقت أسباب الهوى وتبعته

على أي شيء ويب غيرك ذلكا

فلما جاءت بجيرا كره أن يكتمها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنشده إياها، فقال لما سمع: (سقاك بها المأمون) «صدق الكذوب». ولما سمع: (على خلق لم تلف أما ولا أبا عليه). قال: «أجل لم يلف عليه أباه ولا أمه».. ثم أهدر دمه، وقال: «من لقي منكم كعب بن زهير فليقتله»

فكتب إليه أخوه بجيرا يخبره، وقال له: «انج بنفسك وما أراك بمفلت» وكتب إليه بعد ذلك يأمره أن يسلم ويقبل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول إن من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، قبل صلى الله عليه وسلم منه وأسقط ما كان قبل ذلك. فأسلم كعب وقال القصيدة التي اعتذر فيها عمّا بدر منه في حق الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ أقبل ملثماً وأناخ ناقته بباب المسجد، ودخل على النبي صلى الله عليه وسلم، وهو جالس في مجلسه بين أصحابه، فاخترق حلقات الصحابة حتى جلس أمام النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأنت رسول الله، الأمان يا رسول الله. قال: «ومن أنت؟» قال: كعب بن زهير. قال: «الذي يقول» ثم التفت إلى أبي بكر، فقال: «كيف يا أبا بكر؟» فأنشده:

سقاك أبوبكر بكأس روية.. وأهلك المأمور منها وعلكا

قال: يا رسول الله، ما قلت هكذا. قال: «فكيف قلت؟» قلت، إنما قلت: وأهلك المأمون منها وعلكا. فقال: «مأمون والله».. وأمنه النبي صلى الله عليه وسلم.. ثم أنشده قصيدته الشهيرة، والتي بدأها بالغزل: العفيف في قوله

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول.. متيم إثرها لم يشف مكبول

فاستمع له النبي عليه السلام ولم يعنفه مع أنه ذكر أوصافا ربما يحجل منها بعض القراء حتى انتهى إلى قوله:

وقال كل خليل كنت آمله.. لا ألفينك إني عنك مشغول

كل ابن أنثى وإن طالت سلامته.. يوماً على آلة حدباء محمول

نبئت أن رسول الله أوعديني.. والعفو عند رسول الله مأمول

يريد أنه لم يكن يجد ناصراً له على رسول الله صلى الله عليه وسلم بل قالوا له أنت وشأنك
 فإننا عنك في شغل، واستقر أمره في النهاية على أن الرسول صلى الله عليه وسلم أرحم به منهم،
 ومن يأمل فيه خيراً سيجده كما رجا وأمل.
 إلى قوله:

إن الرسول لنور يُستضاء به.. مهند من سيوف الله مسلول
 في فتية من قريش قال قائلهم.. بيطن مكة، لما أسلموا: زولوا
 يريد أن النبي صلى الله عليه وسلم معه فتية من قريش واشتد عليهم الأذى في مكة فقررروا
 الهجرة إلى المدينة حفاظاً على عقيدتهم ودينهم، وعندما هاجروا لم يكونوا ضعافاً ولا جنباء
 يخشون الموت والطعان ، فعند ذلك خلع النبي عليه السلام بردته وألقاها على كعب فرحا بإسلامه
 ، وطار بها كعب مسرورا بين الناس وأطلق على هذه القصيدة اسم (البردة)^{١٦}
 خاتمة:

تبين لنا مما تقدم أن النبي صلى الله عليه وسلم قد قبل الشعر وسمع وأثاب عليه أغلى ما
 يملك وهي بردته ، وأنه كان يشجع أصحابه على الشعر ومن ذلك قوله لحسان بن ثابت رضي
 الله عنه: (اهجهم ومعك روح القدس)
 بل إنه تحمل ما قاله كعب أولاً في ذم الدين والصحابة ثم لما جاءه معتذرا قبل اعتذاره وعفا
 عنه.

وقد مررنا بعدة شبه ورددنا عليها كمن يقول إن الإسلام حرم الشعر ومنع منه ، ومن يقول
 إن الرسول يقول الشعر.
 وأسأل الله عز وجل القبول وأن أكون قد وفيت الموضوع حقه وآخر دعوانا أن الحمد لله
 رب العالمين

^{١٦} ديوان كعب بن زهير قافية اللام وانظر شرح قصيدة بانت سعاد لابن هشام وللتبريزي وفتح الباري باب

المصادر والمراجع:

- ١ القرآن الكريم
- ٢ صحيح البخاري
- ٣ فتح الباري لابن حجر العسقلاني
- ٤ تفسير القرآن العظيم لابن كثير
- ٥ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي
- ٦ معجم الصحابة لابن قانع
- ٧ أخبار مكة للفاكهي
- ٨ السيرة النبوية لابن إسحاق
- ٩ الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني
- ١٠ الشعر في حياة الصالحين لعصام حسنين
- ١١ الصارم المسلول لابن تيمية
- ١٢ ديوان كعب بن زهير
- ١٣ شرح قصيدة بانة سعاد
- ١٤ نتائج الأفكار لابن حجر العسقلاني
- ١٥ الاعتصام للشاطبي

BİR ELEŞTİREL BAKIŞ YAHUT TUTUM ÖRNEĞİ OLARAK TEHÂFÜTLER GELENEĞİNDE ZİHNİYET VE YÖNTEM ÜZERİNE

Hüseyin SARIOĞLU*

DIN-FELSEFE İLİŞKİSİ SORUNU: TEHÂFÜTLER GELENEĞİNİN ZEMİNİ

İslâm dünyası bakımından daha sahabe nesli döneminde ortaya çıkan *rivâyet-dirayet/eser-re'y* ilişkisi meselesi gerek *İslâmî ilimlerin tedvini* sürecinde¹ gerekse Müslümanların başka inanç ve düşünce gruplarıyla olan yoğun teması neticesinde karşılaştıkları *akli/felsefi ilimlerin algılanması* bağlamında daima ulemanın en önemli gündem maddelerinden biri olmuştur. Ulema açısından bakıldığında, İslâmî ilimler çerçevesinde daha ziyade bir *yöntem/usûl/metot* konusu niteliğini haiz olan bu meselenin, akli/felsefi ilimlerin algılanması bağlamında esas itibarıyla bir *dinî* mesele hüviyetine bürünerek *vahiy/din/nakil-akıl/felsefe ilişkisi*, İslâm filozofları/*felâsife* zaviyesinden bakıldığında ise aynı meselenin epistemolojik zeminde açıklanıp temellendirilmesi gereken bir *hakikat sorunu* halini aldığı ortadadır. Bu üç durumun ayrı ayrı ele alınıp aralarındaki ilişkinin irdelenmesi bir tebliğ metninin sınırlarını aşacak genişlik ve derinlikte olduğundan, burada mesele, ikinci durumun yani *vahiy/din/nakil-akıl/felsefe ilişkisi* sorununun en önemli tezahürü konumundaki “tehâfütler geleneği” üzerinden değerlendirilecektir.

Esasen düşünce tarihi boyunca farklı görünümeler altında neredeyse bütün filozofların şu ya da bu oranda, olumlu veya olumsuz bir tavırla, ama mutlaka ilgilendiği bu konu, temel problemlerden biri olarak günümüzde de varlığını ve önemini korumaktadır. Din-felsefe/vahiy-akıl ilişkisine (i) *ya felsefe lehine din ile çatışma ve onu yadsıma*, ya da (ii) *din lehine felsefeye karşı çıkıp reddetme*, (iii) yahut da biri için diğerini feda etmeksizin *din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışma* şeklinde ifade edilebilecek üç ayrı *tavır* ve *tutumla* yaklaşmak mümkündür. Hemen belirtmelidir ki Batı düşünce tarihinde olduğu gibi İslâm düşünce tarihinde de her üç tavır ve tutum da taraftar bulmuş ve savunulmuştur. Nitekim ilk İslâm filozofu Kindî, din adına felsefeye ve felsefeye meşgul olanlara karşı çıkan kimi çevrelerden şöyle söz eder:

* Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, sariogluh@gmail.com
1 Ayrıntılı bilgi için bkz., Talat Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadîşçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984; Abdullah Aydınlı, “Ehl-i Hadîs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X/508-512; H. Yunus Apaydın, “Ehl-i Re’y”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X/520-524; Hayreddin Karaman, “Fıkah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIII/1-14; Y. Şevki Yavuz, “Kelâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, 2XXV/196-203.

“Bu kitabımızda da (...) gücümüz ölçüsünde, dilin yapısı ve zamanın anlayışına göre o fikirleri bu yolun yolcularına en kısa ve en kolay bir tarzda eksiklerini de tamamlayarak takdim edeceğiz. Bunu yaparken, zamanımızın düşünürü olarak tanındıkları halde, gerçekten uzak bulunanların yanlış yorumlamalarından çekindiğimiz için, iltibası gerektiren karmaşık noktaları uzun uzadıya tahlil yerine kısa kesmek zorunda kaldık. Lâyük olmadıkları halde, hakkı temsil durumunda olsalar da, bunların kıt zekâları gerçeğin esprisini anlamaktan âcizdir. (...) Saldırgan ve zâlim düşman durumunda olan bunlar, haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için, elde edemedikleri ve çok uzağında buldukları insanî faziletlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları riyaset ve din tacirliğidir. Oysa kendileri dinden yoksundur. (...) Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir.”²

İşaret edilen tavır ve tutumlardan ilkinde İbnü'r-Râvendî ile Ebu Bekir Zekeriyâ er-Râzî, ikincisine Gazzâlî, üçüncüsüne de Meşşâî filozoflar örnek oluşturmaktadır. İlerideki satırlarda görüleceği üzere “tehâfütler geleneği”nin ortaya çıkışının sebebi, üçüncü yani biri için diğerini feda etmeksizin din ile felsefeyi uzlaştırmaya yönelik tavır ve tutum olmuştur. Bu itibarla işaret edilen tavır ve tutumu benimseyen *felâsifenin* (Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd) bu doğrultuda izledikleri yolun temel kabulleri ile yöntem ve neticelerine kısaca işaret etmek yararlı olacaktır.

Meseleyi epistemolojik düzlemde “amaç”, “konu”, “vasıta-kaynak” ve “söylem” bağlamında irdeleyen *felâsifenin*, din ile felsefenin (i) *amaç* ve (ii) *konu* birliği içinde bulduklarında görüş birliği sergiledikleri açıktır. (iii) *Vasıta-kaynak* hususunda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın dinin kaynağı/vasıtası olan *vahiy* olgusunu psikolojik zeminde ve rasyonel olarak açıklamaya girerek Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında savdukları “Sudûr Nazariyesi” ile ontik bir değer sayıp *kozmozolojik*, *etik* ve *epistemolojik* işlevler yükledikleri “Fa’âl Akıl”ı, vahiy meleği Cebrâil ile özdeşleştirmişlerdir. Bu suretle, onlar, Fa’âl Akıl’ı hem felsefi bilginin nihai kaynağı/aktif ilkesi hem de dinin/vahyin vasıta-kaynağı konumuna oturtmuşlardır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı aslında “hakikatin birliği” fikrini temellendirmek üzere savunulan “Philosophia Perennis” (*el-Hikmetü'l-Hâlîde*) anlayışının bir izdüşümünden ibaret idealist, yarı-mistik ve işrâkî yönelimin tezahürü niteliğindedir. Buna karşılık Kindî ve İbn Rüşd, vahyin ilahî bir lütuf ve hakikat olduğunu vurgulamakla yetinerek rasyonel bir izaha gerek görmemişlerdir. İbn Rüşd -Fârâbî ve İbn Sînâ gibi din ile felsefenin aynı kaynaktan beslendiğini kabul etmekle beraber- bu durumu “süt kardeş” benzetmesi üzerinden bambaşka bir yaklaşımla temellendirmeye çalışmıştır. İbn Rüşd'ün, birçok konuda olduğu gibi, din ile felsefeyi uzlaştırmada da temel aldığı şey “sebeplilik ilkesi”dir. İnsan bilgisi, nesnelere tabiatına bağlı olarak gerçekleşir. “Tabiat” denen şey de var olanlara has “özel yapı”lardan ibaret olup beşerî

² Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, çev. Mahmut Kaya (*Felsefi Risâleler* içinde), Klasik, İstanbul 2002, s. 141-142.

bilginin konusu ve dayanağı durumundaki bu “özel yapı”ların sebebi *ilâhi ilim-hikmetten* başkası değildir. Bir başka söyleyişle *Allah’ın ilim-hikmeti bu özel yapıların, bunlar da beşerî bilginin sebebi* olmaktadır. Hal böyle olunca peygamberin zihnine vahiy yoluyla gelen *dinin* de filozofların beşeri bilme vasıtalarıyla ilahi ilim ve hikmetin ürünü olan tabiatın ürettikleri *felsefenin* de nihai kaynağı *ilahi ilim-hikmet* olmaktadır. (iv) Kindî ve İbn Rüşd’ün *söylem, yöntem ve üslup* itibarıyla *dinin* üstünlüğünü vurgulamalarına karşılık özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ böyle bir değerlendirme yapmamış, ancak Fârâbî vahiy olgusuna psikolojik/rasyonel açıklama getirirken sergilediği yaklaşımla teorik açıdan felsefeye öncelik verdiği şeklindeki tartışmaların konusu olmuştur.³

II. TEHÂFÜTLER GELENEĞİ

İslâm dünyasında felsefeye karşı en başından itibaren ortaya çıkan Kindî’nin de yakındığı olumsuz tavır ve tepkiler, ateşli münâzara ortamlarında ileri sürülen birtakım görüşler⁴ ve Gazzâlî’nin deyiimiyle “... *kelâmcıların kitaplarında yer alan ve filozofları reddetme amacına yönelik bir kısım kapalı, karmaşık ve dağınık sözler*”⁵ olmaktan öteye gidememiştir. Endülüslü İbn Hazm’in (ö. 1064) kaleme aldığı *er-Redd ale’l-Kindî el-feylesûf* ve *et-Tahkik fi nakdi Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî* adlı iki risâlenin, Gazzâlî (ö. 1111) öncesi dönemde bu konudaki en kayda değer girişimin ürünü olduğu söylenebilir de felsefeye yönelik en ciddi, en sistemli, en hazırlıklı ve en etkili eleştirinin Gazzâlî tarafından *Tehâfütü’l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)* ile ortaya konulduğu bilinen bir gerçektir. Gazzâlî’nin filozoflara yönelik eleştirisine cevabın da adeta ilk İslâm filozofu Kindî’ye yönelik eleştirinin Endülüs’ten gelişini telafi edercesine yine Endülüs’ten İbn Rüşd’ün (ö. 1198) *Tehâfütü’l-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)* adlı eseriyle verilmiş olması dikkate şayan bir durumdur.

Bir bakıma Gazzâlî’nin *felâsifeyi* tekfir etmekten çekinmediği üç mesele üzerinden ve yine onun yaptığı gibi *felâsifeyi* temsilen İbn Sînâ ile adeta “güreş”e tutuşan Şehristânî’nin (ö. 1153) *Kitâbu’l-Müsâra’a*⁶ adlı eseri de İbn Rüşd’ün Gazzâlî’ye karşılık vermesiyle başlayan “tehfütler geleneği”ne dahil edilmelidir. Selçuklu ve

³ Din ile felsefenin uzlaştırılmasına yönelik çabalar konusunda bkz. Hüseyin Sarıoğlu, “Meşâî Filozofların Din ile Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları/The Attempts of Muslim Peripatetic Philosophers to Reconcile Religion With Philosophy”, *Kutadgubilig*, Sayı 10, İstanbul 2006, s. 121-136.

⁴ Bu münazaralara örnek olmak üzere Şii-İsmâîli doktrinin tanınmış temsilcilerinden Ebû Hâtîm er-Râzî’nin *A’lâmu’n-nübüvve* (nşr. Salah es-Sâvî-Gulâm Rızâ A’vânî, Tahran, 1397/1977) adlı eserinde naklettiği ve kendisiyle Ebû Bekir er-Râzî arasında geçen tartışma zikredilebilir. Bu tartışma Mahmut KAYA tarafından tercüme edilerek *İslâm Tetkikleri Dergisi*’nde yayımlanmıştır (IX, İstanbul 1995, s. 51-76).

⁵ *Gazzâlî, el-Munkuzu mine’ d-Dalâl (Mecmû’atü Resâilü’l-İmâm el-Gazzâlî VII içinde)*, Beyrut 1988, s. 34.

⁶ Şehristânî, *Kitâbu’l-Müsâraa-Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.

Osmanlı dönemi düşünce ve eğitim tarihinde önemli yeri olan Ebherî'nin (ö. 1265) felsefe ile kelim arasında ortaklaşa irdelenen "on sekiz mesele"yi ihtiva eden risalesi⁷ de yine bu kapsamda değerlendirilebilecek bir metin niteliğindedir. Fâtih Sultan Mehmed döneminde çeşitli adlarla kaleme aldıkları "tehâfüt"ler ile Hocazâde Muslihuddin Efendi (ö. 1488), Alâeddin Ali et-Tûsî (ö. 1482) ve Abdurrahman-ı Câmî (ö. 1492) İslâm düşüncesine farklı bir katkı yapmışlardır. Hocazâde'nin eseri için birer hâşîye kaleme alan Hakîm Şah el-Kazvîni (ö. 1523) ve Kemalpaşazâde (ö. 1534) ile Kemalpaşazâde'nin hâşîyesine *Ta'likâ* yazan Muhyiddin Mehmed Karabâgî (ö. 1535) tehâfütler geleneğini devam ettirmişlerdir. Ayrıca tehâfüt tartışmaları üzerine ciddi değerlendirmeler yapan İbn Teymiyye (ö. 1328)⁸ de bu geleneğin bir mensubu olarak değerlendirilebilir.

III. GAZZÂLÎ ve FELSEFE

Hüccetü'l-İslâm ünvanı ve Ebû Hâmid künyesiyle anılan Gazzâlî, evveleminde bir *hakikat arayıcısı* olup felsefeyle münasebeti de esasen bu niteliği alakalı olmalıdır ki o, bu durumu şöyle dile getirir: "*Her şeyin hakikatini anlayıp kavramaya karşı susuzluğum gençlik çağımdan beri yüce Allah'ın mayama kattığı, doğuştan gelen bir ade-tim olup kendi irade ve çabama bağlı bir şey değildir.*"⁹ Yaratılışından gelen bu eğilimi doğrultusunda "taklit bağından kurtulan" Gazzâlî o güne kadar edindiği tüm bilgileri ve bizzat "bilgi"nin kendisini şüpheli/eleştirici bir yaklaşımla değerlendirme ihtiyacı duyar:

"... kendi kendime dedim ki, benim amacım sadece her şeyin gerçek bilgisine ulaşmaktır. O halde gerçekte bilginin ne olduğunu araştırmak gerekir. Anladım ki kesin bilgi, bilinenin hiçbir şüphe taşımayacak, yanılma ve hayale yer bırakmayacak, zihnin (*kalb*) bunlara imkan ve ihtimal tanımayacak derecede açık ve seçik hale gelmesidir. Aksine, hataya düşmemenin güvencesi şudur: Bilgideki kesinlik öyle olmalıdır ki, mesela bir kimse taşı altına, değneği ejderhaya dönüştürerek bilginin yanlışlığını ortaya koymaya yeltense, bu durum hiçbir şüphe ve ihtimale (*imkân*) yol açmamalıdır."¹⁰

Gazzâlî'nin bu anlayış doğrultusunda duyular ve akıl yoluyla kazandığı bilgileri eleştirel bir irdelemeye tabi tuttuğunu ve epistemolojik bir buhran halinde iki ay kadar sürdüğünü belirttiği bu arayışı zorunlu/önsel bilgilerin kesin geçerli olduklarını anlayıp kabul etmesiyle neticelenir. Onun kendi ifadesiyle "*Bu süreç içinde ben düşünce ve ifadede değilse bile psikolojik olarak bir sofist idim. Nihayet yüce Allah beni*

⁷ Ebherî, Risâle müstemile alâ semâniy aşera mes'ele fi'l-kelâm vaka'a fihâ en-nizâ'u beyne'l-hukemâ ve'l-mütেকellimîn, nşr. Hüseyin Sarıoğlu (el-Ebherî'nin Kelâm ve Felsefeye İlişkin Bir Eseri içinde) İstanbul 1995.

⁸ İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârudi'l-Akli ve'n-Nakl*, thk. M. Reşad Salim, Riyad 1979.

⁹ Gazzâlî, Dalâletten Kurtuluş, çev. Mahmut Kaya (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul 2003, s. 342.

¹⁰ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 343.

bu hastalıktan kurtardı ve zihnim tekrar sağlığına ve dengeye kavuştu; bu sayede zorunlu akli bilgiler tekrar geçerli ve güvenli hale dönerek kesinlik kazandı."¹¹

Bu yeni zihin durumu ve kesin güvenilir bilgi anlayışıyla hakikati arayanların kelâmcılar, bâtıniler, filozoflar ve sûfiler olmak üzere dört grupta toplandığını düşünen Gazzâlî sırasıyla kelâmcıların, filozofların, bâtınilerin ve sûfilerin yollarını araştırmaya girişerek çeşitli eserler vücuda getirmiştir ki bunlar arasında *Tehâfütü'l-Felâsife* ayrı bir öneme ve konuma sahiptir.

Tehâfütü'l-Felâsife: Zihniyet

Kelâm alanındaki bilgi ve tecrübesi ile "bir ilmi son noktasına kadar kavramayan, hatta o alanı en iyi bilenün düzeyine gelip geçmeyen, o ilimde otorite sayılanın farkına varmadığı derinlik ve tehlikeleri sezmeyen kimse, o ilmin bozuk yönlerini farkedemez"¹² sonucuna ulaşan Gazzâlî, felsefe alanında bu yetkinlikte bir İslâm âlimi görmediğini belirtir. Bir mezhep yahut akımı bütünüyle anlamadan ve tüm inceliklerine vâkıf olmadan reddetmenin karanlığa taş atmaktan öte bir anlam taşımadığı düşüncesiyle, iki yılı aşkın bir süre boyunca, yürüttüğü tedris faaliyetinden artakalan vakitlerde felsefe kitaplarını tetkik eden Gazzâlî, bir yıl kadar da bunlar üzerinde düşünüp "derinliklerini ve tehlikelerini" araştırarak Makâsıdu'l-Felâsife adlı eserini kaleme alır (1094). İşte bundan sonra artık kendisinin bu alanda söz söyleme yetkisini haiz olarak filozoflarla hesaplaşmaya girişir ve *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi¹³ vücuda getirmiştir (1095).

Gerek *Tehâfüt*'ün dibâce kısmı ile dört mukaddimesinde, gerekse *el-Munkiz*'de yer alan ifadelerinden anlaşıldığına göre o, filozofları eleştirirken dinî, sosyal, epistemolojik, psikolojik, metodolojik bazı gerekçelerle yola koyulmuştur.

Hemen ifade edelim ki Gazzâlî'nin filozoflarla hesaplaşma gerekçelerinin ba-şında (i) dinî ve (ii) sosyal nitelikli olanı gelir: O dönemin İslâm toplumunda kendilerinin zekâ ve anlayış bakımından diğer insanlardan üstün ve seçkin oldukları düşüncesiyle dinî emir ve kuralları küçümseyen, hatta hiçe sayan (ibâhî) bir zümre türemiştir ki ona göre bu anlayış ve tavrın gerisinde biri epistemolojik diğeri psikolojik iki etken söz konusudur. (iii) İlki, bu kişilerin olgun akla ve birçok fazilete sahip olduğuna inandıkları Sokrat, Hipokrat, Platon ve Aristoteles gibi hekim ve filozofların, uydurulmuş kanunlar ve aldatıcı hileler olarak gördükleri şeriatları ve inançları inkâr ettikleri şeklinde yalan-yanlış bilgiler edinmiş olmaları; (iv) diğeri de onların sıradan insanlardan ayrılarak bu erdemli seçkinler sınıfına girmek ve böylece zarif görünmek sevdasına, yani aşağılık duygusuna kapılmış olmalarıdır.¹⁴ (v)

¹¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 343-345.

¹² Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 347-348.

¹³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.

¹⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 1-3; Gazzâlî, *Batıniliğin İçyüzü: Fedâihu'l-Batıniyye/el-Mustazhiri*, çev. Avni İlhan, Ankara 1993, s. 21, 22.

Diğer yandan filozoflar bir aldatıcı tutum ve söylem içindedirler: Şöyle ki onlar, özellikle metafiziğe ilişkin görüşlerini temellendirmede zora girdiklerinde muhaptaplarını ikna etmeye bu ilmin zeki kimselerin bile anlayamayacağı ölçüde karmaşık, kapalı ve içinden çıkılmaz olduğunu; dolayısıyla metafizik problemlerin çözümünü sağlayacak bilgi düzeyine ancak matematik ve mantık ilimleri öğrenilerek ulaşılabileceğini söylerler. Oysa Gazzâlî'ye göre, matematiğin metafizikle hiçbir ilgisi yoktur. Birinin çıkıp "metafiziği anlamak için matematik gereklidir" demesi, bir başkasının "aritmetik için tıp gereklidir" demesinden farksızdır.¹⁵ Mantığın gerekliliği ve yararı konusunda filozoflarla hemfikir olan Gazzâlî, bununla birlikte mantığın sadece onlara özgü bir bilgi ve yöntem olmadığını savunur. Kaldı ki ona göre filozoflar metafizik alanında mantık ilke ve kurallarına bağlı kalmış değillerdir.¹⁶ Bu yüzden metafizik problemlere dair görüşleri araştırma ve kesin bilgiye değil zan ve tahmine dayandığından, filozoflar matematik ve mantıktaki başarılarını kullanarak bunların doğru olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadırlar ki bu bir aldatmacadan ibarettir.¹⁷

Tehâfütü'l-Felâsife: Yöntem/Amaç ve Strateji

Kısaca işaret edilen bu gerekçelerden yola çıkan Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'yi yazmaktaki amacını şöyle dile getirir:

"Amacım, önceki filozofların metafiziğe ilişkin inançlarının tutarsız ve görüşlerinin çelişik olduğunu açıklayarak reddetmek; gerçekte aklı başındakiler için alay konusu olan öğretilerinin iç yüzünü ve tehlikelerini göz önüne sermek ve bunun sıradan halk yığınları arasından çeşitli inanç ve görüşleriyle temayüz eden zeki kimselere ibret olmasını sağlamaktır."¹⁸

Serdettiği gerekçeler, güttüğü amaç ile izlediği yöntem ve strateji bir arada düşünüldüğünde Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'i yazmaya girişirken adeta bir *savaş ilan etme halet-i rûhiyesi* içinde bulunduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Hal böyle olunca onun savaş planı konumundaki özel yönteminin (i) *hasmın silahıyla silahlanmak şarttır*, (ii) *harp hiledir/taktiktir/stratejidir* ve (iii) *ganimet helaldir* şeklindeki üç temel kabule dayandığı düşünülebilir.

i. Hasmın silahıyla silahlanmak şarttır: Mantık

Gazzâlî'nin, yukarıda değinildiği üzere, *Tehâfüt*'ü yazmadan önce yaklaşık üç yıl boyunca *felâsifenin* eserlerini okuyup incelemesini onun bu kabulünün bir gereği saymak yanlış olmasa gerektir. Diğer taraftan onun, filozoflarla hesaplaşırken onların kendi yöntemleri, alet ve edevatı yani bir bakıma "silah"ı sayılabilecek olan

¹⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 10.

¹⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 11.

¹⁷ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 4, 10-11.

¹⁸ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 3.

mantık ve terminolojiyi kullanacağını söylemesi¹⁹ de yine bu bağlamda değerlendirilmelidir. Kaldı ki önceki kelamcılar tarafından bilindiği halde benimsenmeyen mantık disiplinini Gazzâlî'nin gerekli ve yararlı bir bilgi ve yöntem olarak benimseyip sahiplenerek her alanda geçerli ve güvenilir bir yöntem olarak ilan etmesiyle birlikte İslâm düşüncesinin seyrinin nasıl köklü bir değişim ve dönüşüm geçirdiği bilinmektedir.

ii. Harp hiledir/taktiktir/stratejidir:

Filozofları ilzam edip görüşlerini geçersiz kılabilme üzere oluşturduğu stratejinin dört adım içerdiği görülüyor. Şöyle ki:

1. Cepenin Daraltılması:

a) Felsefe-Bilim Ayrımı

Gazzâlî, kendi amacı ve yöntemi doğrultusunda felsefenin **matematik, mantık, fizik, metafizik, siyâset ve ahlâk** olmak üzere altı ana disiplini içerdiğini belirtir. Bunlardan **matematik, mantık** ve (büyük ölçüde) **fizik, ispata dayalı** (burhânî) olmaları itibarıyla **epistemolojik açıdan güvenilir** ilimler olup dinî meselelerle olumlu yahut olumsuz hiçbir ilgileri bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu ilimlerin özellikle **din adına eleştirilip reddedilmesi faydadan çok zarar getirir. Siyâset** ve ahlâka gelince, filozoflar bu alanlara ait görüşlerini peygamberlerin ve sûfilerin öğretilerinden yararlanarak olgunlaştırdıklarından, bunlar da epistemolojik ve dinî açıdan herhangi bir sakınca taşımamaktadırlar. Onların dinî ilkelerle çeliştikleri ve hataya düştükleri alan metafiziktir. Ayrıca fizik disiplininin konuları arasında yer almakla birlikte metafizik boyutu da bulunan sebep-sebepli ilişkisi (determinizm-causalite) ve nefis problemi de bu bağlamda değerlendirilmelidir.²⁰

b) Terminoloji Farkından Kaynaklanan Sorunlar Ayrımı

Gazzâlî, felâsifenin farklı terminoloji kullanmasından kaynaklanan çelişki ve tartışmaları, ortak bir anlam kastedilmek şartıyla, üzerinde durulması gerekmeyen ayrıntılar olarak görmüş ve tartışma dışı tutma yoluna gitmiştir.²¹

c) Ateist-Deist-Teist Filozoflar Ayrımı

Filozoflar, Gazzâlî'ye göre, Tanrı ve âlem yahut metafizik/ilahiyat anlayışları bakımından dehriyyûn (materyalist, ateist), tabî'yyûn (naturalist, deist) ve ilâhiyyûn (teist) olmak üzere üç grupta mütalaa edilebilir. Deistler ve teistler ateist filozofların, teistler de deist filozofların doktrinlerinin geçersizliğini ortaya koyduklarından onlarla bir hesaplaşmayı lüzumsuz gören Gazzâlî, teistlerin (ilâhiyyûn) metafizik görüşlerini eleştiri konusu yapacağını deklere etmiştir.²²

¹⁹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 11; Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, s. 347-348.

²⁰ Gazzâlî, *a.g.e.*, 6-12, 19-20; Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, s. 350-353.

²¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 6.

²² Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 4; Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, s. 348-350.

d) Aristoteles-Diğer Teist Filozoflar Ayırımı

Ona göre bu çerçevede Aristo'nun düşünce sistemindeki çelişkilerin ortaya konulması, belirlenen amacın gerçekleşmesini sağlayacak en kestirme yoldur. Çünkü Aristo, kendinden önceki düşünürlerin doktrinlerini inceleyip eleştirerek gereksiz ayrıntılardan arındırdığı, böylece filozofların temel düşüncelerine en yakın görüşleri belirlediği ve felsefi ilimleri sistemleştirdiği için Mutlak Filozof ve Mualim-i Evvel unvanı alan kişidir.²³

e) Fârâbî ve İbn Sina-Diğer Felâsife Ayırımı

İslâm dünyasında Aristo doktrinini en iyi nakleden, inceleyen ve anlayanların Fârâbî ve İbn Sinâ olduğunu belirten Gazzâlî için bu iki filozofun eserleri ile düşünce sistemlerini esas alarak yapılacak bir eleştiri amacın gerçekleşmesi bakımından yeterli olacaktır.²⁴

2. En Etkili Savunma/Mücadele Saldırısıdır

Amaç, filozofların çelişki ve tutarsızlıklarını açığa çıkarmak, böylece yöntem ve doktrinlerinin çelişkisiz olduğunu sanarak filozoflara iyimser yaklaşanları uyararak olduğuna göre, yapılması gereken şey, *herhangi bir tez ortaya koymaksızın yalnızca filozofları sıkıştırmak, görüş ve yaklaşımlarını sorgulayarak doktrinlerini geçersiz kılıp reddetmektir.*²⁵

3. Genişletilmiş Lojistik yahut Kutsal İttifak

Gazzâlî'ye göre filozofların görüş ve doktrinleri doğrudan dinin temel ilkeleleriyle ters düşmekte olup bu yüzden onlara karşı çıkarken kendini herhangi biriyle bağımlı sayıp sınırlamaksızın bütün fırka ve mezheplerinin görüşlerinden yararlanarak güç birliği oluşturmak en uygun yoldur.²⁶

4. Topyekûn Taarruz yahut Öldürücü Darbe: Tekfir

Yukarıda işaret edilen gerekçelerden yola çıkarak yöneldiği amaç ile çizdiği çerçeve ve belirlediği özel yöntem/strateji doğrultusunda filozofların doktrinlerini yirmi mesele halinde eleştirel incelemeye tabi tutan Gazzâlî, onların on yedi meselede hata ettikleri; (i) âlemin ezeliyeti, (ii) Allah'ın ilminin cüz'î varlıklarla olan ilişkisi ve (iii) ahiret hayatının ruhaniliği konusundaki görüşleri sebebiyle küfre düşükleri sonucuna varmıştır.²⁷

²³ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 4.

²⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 4-5.

²⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 9.

²⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 9.

²⁷ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 225-226; ayr. Dalâletten Kurtuluş, s. 352-353; İtikad'da Orta Yol, çev. Kemal Işık, Ankara 1971, s. 188-189.

iii. Ganimet Helaldir

Başta İbn Rüşd olmak üzere pek çok araştırmacının da dikkat çektiği üzere²⁸ Gazzâlî, *felâsifin* hatalı bulduğu hatta onların tekfir edilmesine gerekçe saydığı görüşlerini alıp başka eserlerinde farklı terminoloji ve kurgulamayla kendi düşünce sisteminin unsuru haline getirmekten de çekinmemiştir.²⁹ Dahası bu yaptığını makul ve meşru göstermek üzere *el-Munkız*'da şu ifadeler yer vermiştir:

“Bazı kimseler bizim din ilimlerinin sırlarına ilişkin eserlerimizde yer alan bazı ifadelerle itiraz etmiştir. [...] Sanırlar ki bu ifadeler öncekilerden alınmıştır. Halbuki bunların bir kısmı zekâ ürünüdür ve bir başkasının söylediğiyle örtüşmesi pekâlâ mümkündür. [...] Farzet ki o ifadeler yalnız onların kitaplarında mevcuttur, eğer onlar özünde mâkul, kanıtla desteklenmiş, Kitap ve sünnete de aykırı değilse niçin uzak durulup karşı çıkılması gerekir?”³⁰

Esasen onun kelâm, felsefe, bâtinilik ve tasavvuf üzerine yaptığı çalışmalar neticesinde zihin ve ruh dünyasında ortaya çıkan ve Bağdat'tan ayrılmasına (1095) sebep olan iç muhasebeye dayalı *ahlakî bunalımın* daha çok zahiren reddetmek durumunda kaldığı pek çok şeyin içten içe etkisinde kalması suretiyle yaşadığı *gerilim* ile alakalı olabileceği rahatlıkla düşünülebilir. Nitekim *Tehâfüt*'ü yazdığı sıradaki zihin durumu doğrultusunda izlediği yöntem ve strateji ile vefatından kısa süre önce (1108-1009) kaleme aldığı *el-Munkız*'in satır aralarında izlenebilen zihin durumu ve yöntem ilkelerinin³¹ birbirinden hayli farklı oluşu, işaret edilen *gerilim* ve *ikilemin* bir yansıması olsa gerektir.

IV. İBN RÜŞD ve TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* ile gerçekleştirmeyi düşündüğü amaç ile bunun için izlediği yol ve yönetime ilişkin olarak İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt: Tutarsızlığı Tutarsızlığı* başlığı altında ortaya koyduğu eleştirel değerlendirmelere zemin oluşturan zihin durumu ile yöntem anlayışına kısaca işaret etmek yararlı olacaktır. İnsan gerçeğini düşünce sisteminin odağına yerleştiren İbn Rüşd'e göre insanı insan kılan onun akli fiilleri olup insanın “varlık gayesi”ni tahakkuk ettirmesini sağlayacak olan “bilgi” ve düzenli bilgiler bütünü demek olan “ilim” bir zihniyet ve yöntem işidir.

²⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire 1980, I/213; II/546; *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâ'idî'l-Mille*, thk. Mahmud Kâsım, Kahire 1964, s. 182-183; Muhammet Özdemir, “Üç Mesele” *Bakımından Gazzâlî ve İbn Sinâ*, Saarbrücken 2015, s. 57-70, 449-450.

²⁹ Bkz. Gazzâlî, *Varlık Bilgi Hakikat: Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2016.

³⁰ Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, s. 354-355.

³¹ Bkz. Hüseyin Sarıoğlu, “İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe”, *İlmî Araştırmalar* 3, İstanbul 1996, s. 89-90.

Tehâfütü't-Tehâfüt: Zihniyet

İbn Rüşd'ün "zihniyet dünyası" için kurucu unsur sayılabilecek ilkeler şöylece ifade edilebilir: (a) Herhangi bir konuda bilgi sahibi olmak üzere girilen zihinsel faaliyetin amacı, yalnızca "gerçeğe ulaşmak" (talebül-hakk) olmalıdır. (b) Gerçeğe ulaşma sürecinde ortaya çıkan hiçbir zorluk, engel ve mazeret bu yoldan alıkoymamalı, görev ve sorumluk bilinci ile gerçeği aramaya devam etmelidir. (c) Gerçeğe ulaşmak adına insanlığın felsefe ve bilim alanında ortaya koyduğu yöntem, tecrübe ve birikim küçümsenmemeli ve göz ardı edilmemelidir. (d) Gerçeği bulma yolunda yöntem, tecrübe ve görüşlerinden yararlanılabilecek kimselerin inançları ile mensup oldukları din, mezhep yahut toplum, hiçbir şekilde gerçeğin önüne geçirilmemelidir. (e) Karşılaşılan hiçbir fikir ve düşünce körü körüne kabul edilmemeli, tam tersine "eleştirici" ve "seçici" bir tavırla değerlendirilmelidir. (f) İnsan aklının kavrayıp çözüme kavuşturmada yetersiz kaldığı metafizik sorunlar konusunda son söz "vahy"e bırakılmalı; bununla birlikte uzmanlık şartını haiz olanların yorum yapma hak, yetki ve sorumluluklarının olduğunu kabul edilmelidir. (g) Özellikle metafizik sorunlara ilişkin hiçbir yorum kesin-doğru olarak değil, başkalarına oranla daha tutarlı ve başarılı bir yorum olarak görülmeli; daha tutarlı ve güvenilir başka yorumların ortaya konulmasının her zaman için mümkün olduğu da kesinlikle unutulmamalıdır.³²

İbn Rüşd, herhangi bir ilmi/felsefi araştırmanın esas itibarıyla iki yöntem izlenerek yapılabileceği görüşündedir. (i) İlki, "doğrudan soruna odaklanarak çözüme ilişkin bir tez ortakoyma" yöntemidir ki filozofumuza göre felsefe ve bilim için en doğru, tam ve yararlı yöntem budur. Ne var ki bu, herkese nasip olan ve üstesinden gelebileceği kolay bir iş değildir. (ii) Diğeri de "herhangi bir sorunun çözümüne ilişkin olarak ortaya konulmuş bir görüşten (tez) yola çıkılarak yeni bir çözüm yahut yorum (antitez) üretme" yöntemidir. İbn Rüşd, "eksik yöntem" olarak nitelendirdiği bu yöntemin çok daha yaygın ve kolay olduğunu belirtir. Ona göre bu yöntemde başvuranların hakikati elde edebilmek için çok daha dikkatli ve titiz davranmaları kaçınılmazdır. Zira gerek daha önce ele alınmış olan sorunun gerekse çözümüne ilişkin olarak ortaya konulmuş olan görüşün iyi ve doğru anlaşılması önemli bir aşama, yeni ve daha doğru bir çözüm üretilmesi bir diğer önemli aşama olup ayrı ayrı dikkat ve emek gerektirmektedir. İbn Rüşd'ün bu bağlamda altını çizdiği hususları şöylece ifade etmek mümkündür: (1) Hareket noktası olarak alınan görüş (tez), adeta kendi savunduğu görüşmüşçesine, bütün dayanak ve gerekçeleri ile birlikte, son derece tarafsız/önyargısız bir yaklaşımla ortaya konulmalıdır. (2) İlk bakışta gerçek dışı, yanlış ve hatalı gibi görünen bu görüş karşısında, onu ileri sürenin bakış açısı, yöntemi ve gerekçeleri doğrultusunda konu tekrar tekrar gözden geçirilmeli, bu durumu ortadan kaldıracak sağlam ve tutarlı öncüller bulmaya çalışılmalıdır. (3) Gerçeğe ulaşmak kadar, onun diğer insanlarla paylaşılması da İbn Rüşd için büyük önem taşır ve bu da bir yöntem işi olup gerçeğin hem elde edilmesi

³² Bkz., Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Hayatı Şahsiyeti Etkileri*, Plural, Köln 2018, s. 32-34.

hem de başkalarına aktarılması ayrı ayrı önem taşır; bu itibarla da her iki süreç de bir zihniyet, yöntem ve sabır işidir. Dolayısıyla bu gibi incelikler göz ardı edilerek herkesi ilgilendirmeyen sorunlar ile bunlara ilişkin yorumların, uluorta tartışılması çoğu insan için faydadan çok zarar getirir.³³ İbn Rüşd, bu hatayı işlediklerini düşündüğü kelâmcıları ve özellikle Gazzâlî'yi eleştirirken dahi yukarıda sıralanan ilke ve ölçüleri gözetmiş; ayrıca diğer çalışmalarında da aynı duyarlılığı daima göstermiştir.

Tehâfütü't-Tehâfüt: Yöntem: Amaç ve Eleştiri

İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt'ün hemen başında bu kitabı hangi amaçla kaleme aldığını "Bu kitabın amacı, Ebû Hâmid'in Tehâfütü'l-felâsife adlı kitabında ileri sürdüğü görüşlerin doğruluk ve doyuruculuk derecesini göstermek ve bunların büyük bir kısmının kesinlik ve doğruluk derecesinden uzak olduğunu ortaya koymaktır"³⁴ şeklinde açıkça dile getirirken yukarıda işaret edilen ilim zihniyeti ve yöntem ilkelerine olan bağlılığını da göstermiştir. Onun bu amaç doğrultusunda Tehâfütü'l-Felâsife bağlamında ortaya koyduğu değerlendirmeleri Gazzâlî'nin (i) amacına, (ii) özel yöntemine ve (iii) metafizik konusundaki özensizliğine yönelik eleştiriler olmak üzere üç başlık altında toplamak mümkündür.

i. Tehâfütü'l-Felâsife'deki Amaç Gazzâlî'ye Yakışmıyor

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye yönelik eleştirilerinin başında onun Tehâfütü'l-felâsife'de güttüğü amaç ve anlayışa ilişkin olanı gelmektedir. Yukarıda değinildiği üzere Gazzâlî anılan eseri yazmaktaki amacını kitabın hemen girişinde açıkça belirtmiş ve muhtelif yerlerinde de şu ifadelerle tekrarlamıştır:

"Biz bu kitapta kendimizi, sadece onların öğretilerini bulandırmak ve tutarsızlıklarını gösteren çeşitli delillerini bozmakla sınırlı tuttuk. Bunu yaparken belli bir öğretiyi savunma yoluna gitmedik. Böylece bu kitabın amacını aşmadık [...] Bu konudaki gerçek görüşün ortaya konulmasına gelince, biz onu, [...] Kavâ'idü'l-akâid adını verdiğimiz kitapta anlatacağız. Biz, bu kitapta nasıl yıkmaya özen gösterdiysek, orada da yapmaya özen göstereceğiz."³⁵ "Biz bu kitapta [yanlışları] düzeltmek üzere meselelerin derinliğine dalan [bir kimse] gibi davranmadık. Amacımız sadece filozofların tezleri hakkında şüphe uyandırmaktır..."³⁶

Bu açık ifadeleri nedeniyle kötü niyetli olabileceğini düşünmekten kendini alamasa da³⁷ Gazzâlî'nin böyle bir amaç gütmüş olabileceğini bir türlü kabullenmek istemediği anlaşılan İbn Rüşd şöyle demektedir:

³³ Sarıoğlu, *a.g.e.*, s. 34-36.

³⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire 1980, I/59.

³⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 46-47.

³⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 78.

³⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I/257, 411; II/538, 609, 627.

“Gazzâlî'nin, buradaki amacının gerçeğin bilgisi değil, sadece filozofların görüşlerini geçersiz kılmak ve yanlış iddialarını açığa çıkarmak olduğu şeklindeki sözüne gelince, böyle bir amaç o şöyle dursun, kötülükte son derece ileri gidenlere dahi yakışmaz. Bunun aksi nasıl mümkün olabilir?!”³⁸

Filozofumuzun gözünde Gazzâlî böylesine yıkıcı ve kötü amaç güdecek biri olmadığına, *Tehâfütü'l-felâsife* de bir vâkıa olarak ortada durduğuna göre, onu, bu işe yönelten başka etkenler olmalı diye düşünen İbn Rüşd, şu ihtimaller üzerinde durmuştur: (a) Gazzâlî bu gibi konulan gerçek yönleriyle anlamış olduğu halde, burada, gerçeğe aykırı şekilde ortaya koymuş yahut (b) iyi bilmediği konular hakkında görüş beyan etmeğe kalkışmış olmalıdır. Birinci davranışın ancak kötü niyetlilerin, ikincisinin ise cahillerin harcı olduğunu belirten İbn Rüşd, Gazzâlî'nin her iki nitelikten de uzak ve üstün şahsiyet olduğu kanaatiyle “*iyi cins bir at da tökezleyebilir; Ebû Hâmid'in sürçmesi de bu kitabı yazmış olmasıdır.*”³⁹ demekten kendini alamamıştır. Her şeye rağmen Gazzâlî'nin böylesine olumsuz ve yıkıcı bir amaç doğrultusunda davranmış olmasını filozofumuz, onun (a) içinde bulunduğu şartlar ve (b) bilgi eksikliği olmak üzere iki sebeple açıklamaya çalışmıştır.

1. Gazzâlî'nin İçinde Bulunduğu Şartlar

Yukarıda sözü edildiği gibi Gazzâlî'yi filozoflarla hesaplaşmaya yönelten etkenlerin başında o dönemde, dinî inanç, ilke ve ibadetleri küçümseyen hatta hiçe sayan bazı kişi ve grupların felsefeyi bir araç olarak kullanmaları gelmekteydi ki bunların Bâtınîler olduğu anlaşılmaktadır. Bâtınî hareketlerin terör odağı halinde yaygınlık ve güç kazanması, dönemin ilim çevreleri ve dindar kesimleri kadar, siyasî otoritenin tepkisini de çekmiş olması doğaldır. Nitekim Gazzâlî'nin biri doğrudan halifenin isteğiyle olmak üzere, felsefeyle içli-dışlı olan bâtinî öğretileri reddetmek amacıyla çeşitli kitaplar yazmış olması⁴⁰ bu durumu açıkça göstermesi bakımından önemlidir. Bu şartları dikkate alarak İbn Rüşd, Gazzâlî'nin kendi zamanındaki kitlelere şirin görünmek⁴¹, ayrıca -yukarıda değinildiği üzere-başka eserlerinde ortaya koyup savunduğu pek çok görüşü aslında filozoflardan etkilenerek benimseydiğini gizlemek için onları eleştirme ihtiyacı duyduğundan *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi yazmak zorunda kaldığını⁴² ileri sürmektedir. Ne var ki o böyle yapmakla sadece kendinden beklenen gerçeği ortaya koyma amacından uzaklaşmakla kalmamış, aynı zamanda kendini zora koşturmuştur.⁴³

³⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I/416; II/545-546.

³⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I/199-200; ayr. bk. I/416; II/609, 735.

⁴⁰ el-Kıstâsu'l-Mustakim, Huccetü'l-Hakk, Kavâsimü'l-Bâtıniyye ve Fezâihu'l-Bâtıniyye Gazzâlî nin bu amaçla kaleme aldığı eserlerdendir. Sonuncusu Halife Mustazhir'in isteği üzerine yazıldığından ötürü el-Mustazhirî adıyla da anılır.

⁴¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I/97.

⁴² İbn Rüşd, *a.g.e.*, I/272; II/538.

⁴³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, I/98.

2. Bilgi eksikliği

İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin en önemli açmazını oluşturan bu durum aslında, onun bilinçli tercihinine dayalı özel yönteminden kaynaklanmıştır. Yukarıda ortaya konulduğu gibi adeta bir savaşa girercesine tasarlayıp uyguladığı yöntem, onun, bütün metafizikçi-teist filozofların İbn Sînâ üzerinden eleştirilip öğretilerinin çelişkilerle dolu ve geçersiz görüşlerden ibaret olduğunun gösterilebileceği şeklindeki hem indirgeyici hem genelleyici bir kabule dayanmaktaydı. Çünkü ona göre filozofların temellendirilmemiş yaklaşımlarının, çelişik yöntem ve görüşlerinin hepsini ayrı ayrı ele almak gerekmediği gibi pratikte bu mümkün de değildi.⁴⁴ Bu ön kabulü yüzünden Gazzâlî, aslında Aristo'ya ait olmayan pek çok görüşü önce ona mal edip sonra da tutarsızlıkla itham eder bir konuma düşmeye mahkum olmuştur. Oysa böyle davranmak yerine, hedef aldığı Aristo doktrinini doğrudan doğruya onun kendi eserlerinden inceleyip eleştirmiş olsaydı, hem kendi kendisine yaraşır bir iş yapmış hem de eksik bilgiden ötürü asılsız yakıştırma ve temelsiz genelleme yapmak durumunda kalmazdı.⁴⁵

ii. *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin En Zayıf Yönü İndirgeyici-Genelleyici Yöntemidir

Biraz evvel işaret edilen bilgi eksikliğinin gerisinde yatan ve Gazzâlî'nin sırf cepheyi daraltmak ve kısa yoldan sonuç elde edebilmek arzusuyla benimsediği *indirgeyici ve genelleyici* ön kabul, İbn Rüşd'e göre tümüyle yanlış olup *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin en önemli açmazını ve en zayıf yönünü oluşturmaktadır. Şöyle ki Aristo'nun eserlerinin tercüme sırasında önemli ölçüde bozulma ve değişmeye uğradığının farkında olan⁴⁶ Gazzâlî, bir hakikat arayıcısı olarak, hem bu durumdan İbn Sînâ'nın da olumsuz etkilenmiş olabileceğini hesaba katmayarak onun eserlerini incelemekle yetinmiş hem de ortaya koyduğu eleştirilerin yalnızca İbn Sînâ'yı bağlayacağı gerçeğini iskalamıştır.

Diğer yandan Gazzâlî'nin ele aldığı konulara ilişkin doğru görüşü yahut kendi tezini serdetmeksizin sadece filozofların görüşlerinin tutarsız, çelişik ve geçersiz olduğunu göstereceğini deklere edip öylece davranan Gazzâlî, İbn Rüşd'ün dikkat çektiği üzere, aslında bu yöntemin metafizik problemlerin üstesinden gelemeyecek durumda olanları *kuşku ve şaşkınlığa düşürmekten başka bir işe yaramayacağını farkındadır*. Niteki o, bu yaptığını mazur ve makul gösterebilmek adına kendini şöyle savunmaya çalışmıştır:

“Denilirse ki: Siz bütün itirazlarda, güçlülere karşılık verirken yine güçlülere dayandınız ve filozofların ortaya koyduğu güçlükleri çözmediniz./Buna karşı biz deriz ki: Şüphesiz karşı çıkma, bir görüşün yanlışlığını açıklığa kavuşturur ve güç-

⁴⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.4.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I/199, 389, 406-407, 412-413; II/617, 790-791.

⁴⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, s.4.

lük, tez ve anti-tez ortaya konmak suretiyle çözümlenir. Biz bu kitapta kendimizi, sadece onların öğretilerini bulandırmak ve tutarsızlıklarını gösteren çeşitli delillerini bozmakla sınırlı tuttuk. Bunu yaparken belli bir öğretiyi savunma yoluna gitmedik. [...] Bu konudaki gerçek görüşün ortaya konulmasına gelince, biz onu, yüce Allah'ın irâde ve tevfiği izin verirse, bunu bitirdikten sonra *Kavâ'idü'l- akâid* adını verdiğimiz kitapta anlatacağız.⁴⁷ Bu kitapta nasıl yıkmaya özen gösterdiysek, orada da yapmaya özen göstereceğiz.⁴⁸

Böyle bir savunmanın haklı ve geçerli sayılabilmesi için, onun dayanağının yani *Tehâfütü'l-felâsife*'nin yazılma amacının mâkul, geçerli ve doğru olması icap eder. Oysa yukarıda işaret edildiği gibi bizatihi bu amacın kendisi doğru değildir ve Gazzâlî'ye de yakışmamaktadır. Kaldı ki İbn Rüşd'e göre, bir güçlüğün başka bir güçlükle karşılanması o güçlüğün ortadan kaldırıldığı yahut geçersiz kılındığı anlamına gelmez; tersine böyle davranan kişi hakkında "acaba bu adam niçin bu iki güçlükten birini kabul ediyor da diğerini geçersiz sayıyor?!" şeklindeki bir kuşkunun doğmasına yol açar. Diğer taraftan Gazzâlî'nin filozofları sıkıştırmak üzere kullandığı yöntem, onların görüşlerinden bir kısmını diğer bir kısmıyla -çoğunlukla kendisinin ortaya atıp filozoflara mâl ettiği görüşlerle⁴⁹- karşı karşıya getirmek ve birbiriyle ilgisiz konular arasında zoraki benzerlikler kurmaktan öteye gidememekte, ortaya çıkan sonuç da birtakım şüpheler uyandırmaktan ibaret kalmaktadır. Oysa bu yapılan eksik itirazdır. Eksiksiz/tam itiraz ise, karşı çıkılan görüşün yanlış ve geçersiz olduğunun, gerçek görüşle karşılaştırılarak ispatlanmasıdır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin, okuyucuları bu şekilde kuşku ve şaşkınlığa düşürmeden önce, sözünü ettiği *Kavâ'idü l-akâid* adlı kitabı yazarak gerçeği ortaya koymasına gerekirdi. Zira daha sonra gerek okuyucunun bu kitabı okuyup gerçeği öğrenme, gerekse Gazzâlî'nin gerçekleri ortaya koyma fırsatı bulamaması mümkün ve muhtemeldir. Nitekim İbn Rüşd, sözü edilen eseri görmediğini, belki de Gazzâlî'nin onu hiç yazmamış olabileceğini belirtmekte haklıdır.⁵⁰

Gazzâlî'nin böyle bir yöntemi tercih edişi, yukarıda zikredilen savunma ve diğer eserleriyle bir arada düşünüldüğünde kendi amacı bakımından "isabetli bir tercih" olarak değerlendirilip mazur görülebilir. Zirâ sadece İbn Sînâ'nın kitaplarıyla yetinmeyip başka felsefe kitaplarını da inceleyerek tez ve anti-tezleri birlikte irdeleseydi, o takdirde, *Tehâfütü'l-Felâsife* ile ulaşmak istediği hedef gerçekleşmezdi. Belki de İbn Rüşd, "... bu adamı, içinde yaşadığı zaman ve mekânı düşünerek mâzur görebiliriz..."⁵¹ derken bu durumu anlatmaya çalışıyordu.

⁴⁷ Gazzâlî'nin bu adı taşıyan müstakil bir eseri bulunmayıp o, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in bir bölümüne bu başlığı koymuştur. Ne var ki eserin genel üslûbunu taşıyan bu bölüm, metafizik problemler içermekle birlikte, felsefi derinlikten yoksundur.

⁴⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 46-47.

⁴⁹ Bu konuda bkz. Muhammet Özdemir, "Üç Mesele" Bakımından Gazzâlî ve İbn Sînâ, Saarbrücken 2015.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I/211-213.

⁵¹ İbn Rüşd, a.g.e., I/98.

iii. Gazzâlî Metafizik Konusunda Özensizdir: Korktuğu Tehlikeyi Daha da Büyütmüştür

İbn Rüşd'e göre nazari bilimlerin konusu olan sorunların pek çoğu ilk bakışta ve kolaylıkla kavranabilir türden olmadığı gibi, bunların temellendirilmesinde kullanılan öncüller de sıradan insanlar için anlamlı ve makul öncüller değildir. Sıradan bir insanın doyurucu bulması beklenemeyecek türden öncüller, ancak kesin bilgiye (yakîn) ulaşmak isteyen, belli bir zihni kapasite ve birikime sahip, ispat yöntemlerini bilen kişiler için anlamlıdır. Hal böyle olunca her ne kadar başka alanlarda işe yarasa yahut o alanlar açısından bir sakınca taşımaya da hatâbet (retorik) ve cedel (diyalektik) yönteminin metafizik alanında kullanılması doğru değildir. Metafizikte yalnızca burhan (ispat) yöntemi kullanılmalıdır.⁵² Dolayısıyla böylesine özel ve hassas bir alan olan metafiziğe ilişkin meseleler, yeterli kabiliyet, donanım ve bilgi birikiminden yoksun kimselerin olumsuz etkilenebilecekleri dikkate alınarak, ulu-orta tartışılmamalıdır.

Ne var ki -İbn Rüşd'ün gerek *Tehâfütü't-Tehâfüt'* te, gerekse ondan önce kaleme aldığı iki önemli eseri olan *Faslü'l-makâl* ve *el-Keşf an Menâhici'l-edille'* de dile getirdiği gibi- Gazzâlî bu konuda gerekli duyarlılığı göstermemiştir. İbn Rüşd'ün dediği gibi:

“ (Metafizik problemlere ilişkin) yorumların sadece burhân kitaplarında yer alması gerekir. Çünkü burhân kitaplarında bulunduğu onlara ancak burhân ehlerinden olanlar ulaşır. Fakat bu yorumlar Ebû Hâmid (Gazzâlî) 'nin yaptığı gibi burhân kitaplarından başka yerlerde ele alınır ve bu konularda poetik (eş-şi'riyye), retorik (el-hatâ- biyye) veya diyalektik (el-cede1:yye) yöntem kullanılırsa, bu durum, din (şeriat) ve felsefe (hikmet) açısından bir tehlike oluşturur.”⁵³

Bu noktada değinilmesi gereken bir diğer husus da İbn Rüşd'ün, böylesi bir polemige girmek zorunda kalmaktan fevkalâde rahatsızlık duyduğu gerçeğidir. O bu durumu hem *Faslü'l-makâl*'de, hem de *Tehâfütü't-Tehâfüt'*de defalarca dile getirme ihtiyacını duymuş ve şöyle demiştir:

“Eğer bu konular ve sözünü ettiğimiz problemler halk arasında yaygınlık kazanmış olmasaydı, bu hususlarda tek kelime yazma yoluna gitmezdik; (...) çünkü bu meselelerin temel özelliği onların sadece burhân kitaplarında ele alınmasıdır.”⁵⁴ “...bilen, gözleyen ve gören Allah'a yemin olsun ki bu konular üzerinde bu şekilde konuşmayı doğru bulmuyorduk.”⁵⁵ “Bu konular hakkındaki sözü burada kesiyor ve bunlardan söz ettiğim için bağışlanmayı diliyorum. Şayet gerçeği (hakk) ehlerinden

⁵² İbn Rüşd, a.g.e., I/341-348; II/647-648.

⁵³ İbn Rüşd, a.g.e., I/348-349; *Faslü'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikmeti ve's-Şer'i'ati mine'l-İttisâl*, nşr. -çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1992, s. 97; *el-Keşf an Menâhici'l-edille fî akâidi'l-Mille*, thk. Mahmud Kâsım, Kahire 1964, s. 182.

⁵⁴ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, s. 99.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, II/651.

öğrenme zorunluluğu bulunmasaydı, (...) ehli olmayanlar da bu konularda söz söylemeye kalkışmasalardı, Allah biliyor ki bu hususta tek bir kelime bile söylemezdim. Umarım ki Allah bu konudaki özrümüzü kabul eder...”⁵⁶

Ana hatlarıyla dile getirilen bu hususlar, İbn Rüşd’ün özellikle *Tehâfütü’l-Felâsife*’de sergilediği anlayış, izlediği yöntem ve gerçekleştirmeye çalıştığı amaç itibarıyla Gazzâlî’ye yönelttiği eleştirilerdir. Bu eleştirilerine rağmen Gazzâlî hakkındaki genel fikrinin olumlu olduğunu tekrar vurgulayarak son sözü yine İbn Rüşd’e bırakalım:

“Gazzâlî’nin buradaki amacının gerçeği bilmek değil, sadece filozofların görüşlerini geçersiz kılmak ve yanlış iddialarını açığa çıkarmaktan ibaret olduğu şeklindeki sözüne gelince, böyle bir amaç o şöyle dursun, kötülükte son derece ileri giden kimselere dahi yakışmaz. Bunun aksini söylemek nasıl mümkün olabilir?! Çünkü bu adamın zekice ulaştığı sonuçların büyük kısmı ve kitaplarında ortaya koyduğu görüşler bakımından diğer insanlardan daha üstün durumda oluşu, ancak filozofların kitaplarından ve öğretilerinden yararlanmış olmasından ileri gelmektedir. [...] Ayrıca o, bu alanda eserler vermiş ve mantık bilmeyenin gerçeği bilemeyeceğini belirtmiş, hatta biraz daha ileri giderek mantığı yüce Allah’ın Kitabı’ndan çıkardığını söylemiştir. Kendisini çağdaşlarından üstün konuma getirecek ve İslâm toplumu içinde ününü ve sesini duyuracak ölçüde filozofların kitaplarından ve öğretilerinden yararlanmış olan bir kimsenin, onlar hakkında böyle bir şey söylemesi, onları ve ilimlerini mutlak anlamda kötülmesi mümkün müdür! [...] Onların amacı sadece gerçeği bilmektir. Şayet onların hiçbir şeyleri bulunmasaydı da sadece bu amaçları söz konusu olsaydı, bu bile onların övülmeleri için yeterdi. Kaldı ki hiç kimse metafizik ilimler alanında kesin güvenilir bir görüş ortaya koymamıştır. Yüce Allah’ın insan tabiatını aşan İlâhî yolla hatasız kıldığı kimseler yani peygamberler dışında hiç kimse de hatadan kurtulmuş değildir. Dolayısıyla ben, Gazzâlî’yi bu tür sözleri söylemeye sevkeden şeyi anlayabilmiş değilim.”⁵⁷

KAYNAKLAR

Apaydın, H. Yunus, “Ehl-i Re’y”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* X, İstanbul 1994.

Aydınlı, Abdullah, “Ehl-i Hadis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* X, İstanbul 1994.

Ebheri, *Risâle müştemile alâ semâniye aşera mes’ele fi’l-kelâm vaka’a fihâ en-nizâ’u beyne’l-hukemâ ve’l-mütekellimîn*, nşr. Hüseyin Sarıoğlu (*el-Ebheri’nin Kelâm ve Felsefeye İlişkin Bir Eseri* içinde) İstanbul 1995.

Gazzâlî, *Batinîliğin İncüzü: Fedâihu’l-Batniyye/el-Mustazhiri*, çev. Avni İlhan, Ankara 1993.

Gazzâlî, *Dalâletten Kurtuluş*, çev. Mahmut Kaya (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul 2003.

Gazzâlî, *el-Munkızu mine’d-Dalâl (Mecmû’atü Resâilü’l-İmâm el-Gazzâlî VII* içinde), Beyrut 1988.

⁵⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, II/874.

⁵⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, II/546-547.

Gazzâli, İtikad'da Orta Yol, çev. Kemal Işık, Ankara 1971.

Gazzâli, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, Klasik, İstanbul 2005.

Gazzâli, *Varlık Bilgi Hakikat: Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2016.

İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâ'idil-Mille*, thk. Mahmud Kâsım, Kahire 1964.

İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-edille fi akâidi'l-Mille*, thk. Mahmud Kâsım, Kahire 1964.

İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikmeti ve's-Şer'ati mine'l-İttisâl*, nşr. -çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1992.

İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt I-II*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire 1980.

İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire 1980.

İbn Teymiye, *Der'u Te'ârudil-Akli ve'n-Nakl*, thk. M. Reşad Salim, Riyad 1979.

Karaman, Hayreddin, "Fıkıh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* XIII, İstanbul 1996.

Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, çev. Mahmut Kaya (*Felsefi Risâleler* içinde), Klasik, İstanbul 2002.

Koçyiğit, Talat, *Kelâmîlerle Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984.

Özdemir, Muhammet, "*Üç Mesele*" *Bakımından Gazzâli ve İbn Sinâ*, Saarbrücken 2015.

Sarıoğlu, Hüseyin, "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâli ve Felsefe", *İlmî Araştırmalar* 3, İstanbul 1996, s. 87-100.

Sarıoğlu, Hüseyin, "Meşşâi Filozofların Din ile Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları/The Attempts of Muslim Peripatetic Philosophers to Reconcile Religion With Philosophy", *Kutadgubilig*, Sayı 10, İstanbul 2006, s. 121-136.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Hayatı Şahsiyeti Etkileri*, Plural, Köln 2018.

Şehristâni, *Kitâbu'l-Musâraa-Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.

Yavuz, Y. Şevki, "Kelâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* XXV, İstanbul 2002.

GAZALİ’NİN ELEŞTİRİ METODU: TEHAFÜT’ÜL FELÂSİFE ÖRNEĞİ

Aykut KÜÇÜKPARMAK*

GİRİŞ

Eleştiri ya da tenkit en temelde bir şeye değer biçme onun değerini belirleme anlamlarına gelir.¹ Buna bağlı olarak daha genel çerçevede eleştiri bir düşünce, sistem ya da kişinin doğru ve yanlış yanlarını ortaya koymak amacıyla alternatif yaklaşımları da dikkate alarak inceleme ve değerlendirme etkinliği olarak belirlenmiştir.² Bu hususiyetleri dikkate alındığında eleştiri yapmanın ya da eleştirel bir tavra sahip olmanın genel anlamda insanın temel yetkinliği olan aklını kullanma potansiyelini gerçekleştirerek kâmil bir varlık olmasında, daha özelde ise kendisini hakikati ortaya çıkarma çabası olarak gören felsefi etkinliğin sahih bir şekilde gerçekleştirilmesinde hayati bir öneme sahip olduğu ifade edilebilir.

Şüphesiz bir düşünce, sistem ya da düşünürün gerçek değerini belirleme çabası olarak eleştiri, yüksek düzeyde bir nesnelligi, derin anlama ve mukayese yeteneğini ve güçlü bir özgüveni gerektirir. Bu hususiyetlerin özellikle hakikati ortaya çıkartma çabasındaki yetkin filozof ya da düşünürlerde genel olarak bulunması gerektiği ifade edilebilirse de, bazı düşünürlerin bu yönde daha yetkin ve mümtaz bir konuma sahip olduğu da bir realitedir. Bu bağlamda Gazzâlî ve onun filozofları eleştirmek üzere kaleme aldığı *Tehafütü’l Felâsife* isimli eseri eleştirel düşüncenin en seçkin örneklerinden biri olarak ele alınmalıdır. Gazzâlî bu eserinde filozofların görüşlerini kendi iç tutarlılıkları açısından inceleyerek, yüksek bir nesnellikle değerlendirmeye tabi tutar. Bu girişimi öyle etkili olmuştur ki, bunun sonucunda bir tehafüt geleneği oluşmuş ve bu gelenek çerçevesinde başta İbn Rüşd’un yazdığı olmak üzere on iki eser kaleme alınmıştır.³ Şüphesiz, Gazzâlî’nin felsefe eleştirisinin bu ölçüde etkili olmasının en temel nedeni, filozofların görüşlerini eleştirirken izlediği yöntemin gücünden kaynaklanmaktadır. Gazzâlî filozofların görüşlerini incelerken, öncelikle karşıt görüşleri en iyi şekilde anlamaya dayalı ve mantık ilkelerini temele alan bir yaklaşım sergiler. Bu doğrultuda Gazzâlî’nin eleştiri yönteminin ilkeleri ve altında yatan felsefi temeller üzerine bir değerlendirmenin, özellikle

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Türk İslam Düşüncesi Anabilim Dalı, Muş, Turkey, a.kucukparmak@gmail.com, ORCID orcid.org/0000-0002-5565-9377

1 Tansel, F. A., *İyi ve Doğru Yazma Usulleri I-II*, (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 1985), 192.

2 <http://www.tdk.gov.tr/>

3 Aydın, İ. H., Tehafüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26, 2006, s. 61.

tartışma ya da eleştiride karşıdakini anlamayı ihmal eden, temel ilkelerin göreceleştiği ve benin merkeze konulduğu günümüz düşünce ortamında, dikkate değer katkılar sağlayabileceği ifade edilebilir. Bu çerçevede çalışmamızın amacını Gazzâlî'nin eleştirel metodunu ve bunun altında yatan felsefi temelleri, *Tehafütü'l Felâsife* isimli eseri ekseninde, incelemek olarak belirledik.

ELEŞTİRİ YÖNTEMİ VE FELSEFİ TEMELLERİ

Eleştirel tavrın belirli bir yöntem ya da teknik içerisinde ortaya konması gerekse de, onu belirleyen asıl husus, hakikat ya da bilginin mahiyetine dair sahip olunan zihni arka plandır. Daha açık bir ifadeyle, eleştiri yapabilmek ya da eleştirel tavrın mahiyeti hakikat ve bilginin ne olduğu, bunu elde etmenin imkânı ve bunu elde etme vasıtalarının mahiyetine dair zihni arka planla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla hakikatin yokluğunu ve bunu bilmenin imkânını reddeden zihni bir tasavvurla bunu mümkün gören bir tasavvurun eleştirel yaklaşımı aynı olamayacağı gibi, hakikatin yalnızca deneyim, akıl ya da vahiy vasıtalarından biriyle elde edilebileceğini düşünen biriyle, bunların tümünü gerekli gören birinin eleştiri yöntemleri ve kriterleri de aynı olmayacaktır.

Bu çerçevede Gazzâlî'nin eleştiri yönteminin üzerine temellendiği zihni arka plan olarak iki temel hususun belirlenebileceği kanaatindeyim. Bunlardan birincisi 'hakikatin birliği ve bunu bilmenin mümkün olduğu' tasavvuru iken diğeri de bununla yakından ilişkili olan, mensubu olduğu dünya görüşünün kayıtsız şartsız ilme, bilmeye karşı yüksek bir önem vermesidir. Açıktır ki bu ilkelere ikincisi, genel olarak İslam düşünce tarihinde özelde de Gazzâlî'de, her türden bilgi ve hakikat iddiasına yönelme, onun aslını ortaya çıkarma ve elde etme çabasının temel saiki olarak, bir düşünce ya da sistemin değerini belirleme edimi olan eleştirinin de temel dinamiği olmuştur. Birinci ilke ise bu bilgi ya da hakikat iddialarından birini tercih etmenin mümkün olduğunu ima ederek bunu sağlayan ölçütlerin ortaya konmasını teşvik etmiştir. Böylece bir yandan değerlendirme yapmayı mümkün kılacak ölçütler belirleyerek eleştirel tavrın teorik zeminini hazırlarken bir yandan da eleştiriyi mümkün kılan cesaret, özgüven, tahammül ve insaf gibi psikolojik alt yapıyı temin etmiştir. Bu çerçevede hakikatin birliğini ve bunu bilmenin mümkün olduğunu ifade eden birinci ilke, Gazzâlî'nin eleştirel yöntemini belirleyen temel ilke olarak görülebilir.

Hakikatin birliği ilkesinin Gazzâlî'nin eleştiri yöntemindeki belirleyici gücünü görmek için, onun şüphe krizine dikkatle bakılması gerekir. Gazzâlî onu anlamamızda kilit bir role sahip, *el-Munkiz mine'd-dalâl* kitabında hayatında önemli bir dönüm noktası olarak gördüğü şüphe krizinden bahseder. *El-Munkiz*'daki ifadeler esas alındığında Gazzâlî'nin yaşadığı içsel bir süreç olarak ele alınabilecekken, sonuçları itibarıyla metodik bir tavır olarak da görülebilecek bu şüphe krizi, onun hakikat arayışında merkezi bir öneme sahiptir. O bu şüphe sürecinde, kendisinde hiçbir şüphe olmayan bilgiyi yâkinî bilgi olarak belirledikten sonra, sahip olduğu hissî ve akli bilgilerden başka hiçbir bilginin bu niteliği taşımadığı sonucuna varır ve bu durumu şu şekilde ifade eder:

Doğruluğundan emin olunmayan bilginin kesin bilgi olmadığı kanaatine vardıldıktan sonra bütün bilgilerimi inceden inceye gözden geçirdim. Sonuç olarak hissiyat, yani duyu organları ile elde edilen bilgilerle, zarûrîyât yani zorunlu akıl prensipleri dışında kalan bilgilerin bu niteliği taşımadığını anladım.⁴

Ancak sürecin devamında duyu organlarının bizi yanıltabileceği ihtimalinden hareketle hissiyata dayalı bilgilerden, rüha argümanından hareketle de zorunlu akli bilgilerden şüphe eder ve iki ay müddetince hiçbir bilgiye sahip olmanın mümkün olmadığı düşüncesi onda hâkim olur. Sürecin sonunda ise kendi ifadesiyle ‘Cenab-ı Hakk’ın kalbine attığı bir nur’ vasıtasıyla zorunlu akli bilgilerin geçerli olduğunu bilir ve onların doğruluklarından emin olur.⁵

Bu noktada aklın zorunlu doğruları ya da mantık ilkeleri onun hakikat iddialarını değerlendirmek için başvurduğu nihai kriter olarak karşımıza çıkar. Bu husus bir hakikat iddiası olarak felsefenin değerlendirilmesinde özellikle geçerli olduğu gibi, diğer bilgi alanlarında da geçerlidir. Bu çarpıcı durumu Gazzâlî, hakikatin ölçütlerini belirlemek üzere kaleme aldığı *El-Kıstasü'l-Müstakim* isimli kitabında tüm açıklığıyla ifade eder. Gazzâlî ‘aklın ölçüleri’ olarak da adlandırdığı bu mizanların tüm bilgi iddialarını değerlendirmede geçerli olduğunu şu şekilde ifade eder:

Bu mizanla sadece dinî bilgilerin ölçebileceğimi iddia etmiyorum. Aksine onunla Matematik, Mühendislik, Tıp, Fıkıh ve Kelamı da ölçebilirim. Vaz’i değil, bütün hakikî ilimlerin yanlışını doğrusundan bu mizanlarla ayırt edebilirim. Nasıl olmasın! O en doğru terazidir...⁶

Buna göre aklın ölçütleri ya da mantık ilkeleri hem Gazzâlî’nin kendi görüşlerinin hem de diğerlerinin görüşlerinin değerlendirilmesinde temel bir ölçüt olarak ele alınmalıdır. Gazzâlî benzer tavrını farklı eserlerinde de açıkça ortaya koyar. Örneğin *Kâvâsimu’l-Batiniyye* isimli eserinde akli bilginin hakikati idrak vasıtası olduğu hususunu yeniden şu şekilde ifade eder:

Birçok şartlarla, gerçek ve doğruyu idrak vasıtası akıldır; nasıl ki göz, birçok şartlarla şekil ve ölçüyü idrak eden vasıta; ayrılık ve anlaşmazlık, şartların bulunmamasından çıkmaktadır...⁷

Bunun gibi akıllarda da yanlış mümkündür, fakat akıl sahibi olanın şüphe etmeyeceği bir dereceye varmak mümkündür. Nasıl ki hesap meselelerinde yanlış yapmak mümkündür fakat hesabı iyi bilen kimse meseleyi dikkatle ve tekrar tekrar gözden geçirir ve sonunda doğruluğundan şüphe edilmeyen bir dereceye varır. Hesap meselesi ile akli meseleler, görülen şeylerle akılla idrak olunan şeyler

4 Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalal*, çev. Onur Şenyurt, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2017), 27.

5 Gazzâlî, a.g.e., s. 31.

6 Gazzâlî, *El-Kıstasü'l-Müstakim*, çev. İbrahim Çapak, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2016), 134.

7 Gazzâlî, *Kitab-ı Kavasimu’l-Batiniyye*, çev. Ahmet Ateş, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 53.

(makûlat) arasında fark yoktur; ancak bazıları arada sırada diğerlerinden daha karışık ve daha ince olur.⁸

Bu değerlendirmeler dikkate alındığında açıkça görülecektir ki, Gazzâlî belirli şartlar yerine getirildiğinde aklın kendisinden şüphe edilmeyen doğrulukta bir bilgiyi elde etme vasıtası olduğunu düşünmektedir. Dahası aklın bazen yanılması mümkün olsa da bu yanlışlar, tıpkı hesap bilgisi ya da görme edimindeki yanlışların belirli koşulların eksikliğinden ve yanlış adımlardan kaynaklandığı gibi, aklın ölçülerinin ve gerekli koşulların yeteri kadar uygulanmamasından kaynaklanır ve bunlar yerine getirildiğinde ortadan kalkacaktır.

Ancak şu husus özellikle belirtilmelidir ki, Gazzâlî'nin aklın ölçütlerine biçtiği rol ve verdiği bu önem onun tipik bir rasyonalist tavra sahip olduğu şeklinde, indirgemeci bit tutumla ele alınmamalıdır. Çünkü Gazzâlî aklın ölçütleri olarak belirlediği bu mizanları ya da mantık ilkelerini, yalnızca Aristoteles'in ortaya koyduğu felsefi etkinliğe ait ilkeler olarak görmez. Aksine ona göre bu ilkeler semavi kaynaklıdır ve ilk önce peygamberler tarafından kullanılmıştır. Bu durumu *Tehafütü'l Felâsife* ve *El-Kıstasü'l-Müstakim* kitabında çarpıcı şekilde şöyle ifade eder:

Evet, onların "Mantığı iyi bilmek gerekir" şeklindeki görüşleri doğrudur; ancak mantık filozoflara özgü bir şey değildir.⁹

Söz konusu ölçüleri Kur'an'dan çıkardım. Benden önce bu ölçüleri Kur'an'dan çıkararak kimseyi bilmiyorum. Ancak benden önce bu ölçüleri kullananlar var. Bu ümmetin bazı mütahhir ulemâsı koyduğum isimleri kullanmadan, başka isimlerle bu ölçütleri kullanmışlardır; Hz. Muhammed ve Hz. İsa'dan önceki bazı ümmetler de başka isimler vermişlerdir ki onlar bu ölçüleri Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın sahifelerinden öğrenmişlerdir.¹⁰

Tüm bu hususlar dikkate alındığında, Gazzâlî'nin hakikatin birliği ve bunu bilmenin mümkün olduğu ilkesi temelinde, karşısındaki hakikat ve bilgi iddialarını değerlendirebilecek bir kriter olarak aklın ölçütleri, mizan ya da mantık ilkelerini aşkın bir kaynakla irtibatlı şekilde temele koyduğu ifade edilebilir. Kanaatimce bu ilke onun eleştiri yöntemindeki temel hususların üzerine temellendiği ve kendisinden kaynaklandığı zemini teşkil etmektedir.

Bu çerçevede Gazzâlî'nin eleştiri yöntemindeki, bu ilkeyle doğrudan bağlantılı, en temel birinci husus, iddiaların öncelikle mantık ve aklın zorunlu ilkelerine uyup uymadığının ya da onların doğruluklarının mantıksal bir çıkarımla mı yoksa aklın zorunlu ilkeleriyle mi bilindiğinin sorgulanmasıdır. Bu tavır Gazzâlî'nin hemen her tür iddia karşısında takındığı bir tavır olmakla birlikte, özellikle felsefeyi değerlendirmeyi amaçladığı *Tehafütü'l Felâsife*'de daha belirgin ve sistematik bir biçimde

8 Gazzâlî, a.g.e., s. 61.

9 Gazzâlî, *Tehafütü'l Felâsife*, çev. Mahmut Kaya & Hüseyin Saroğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 11.

10 Gazzâlî, *El-Kıstasü'l-Müstakim*, s. 98.

karşımıza çıkar. Dahası Gazzâlî *Tehafüt*'te, her ne kadar mantık filozoflara ait olmasa da bu ilkeleri kullanırken özellikle onların kullandığı kavramlara sadık kalarak, sistemlerinin mantık ilkeleriyle tutarlılığını sorgulayacağını ifade ederek¹¹ bu metodu filozofların kendi kavramları üzerinden uygulayacağını belirtir. Bu tutum Gazzâlî'nin ele aldığı hemen her meselede filozofların görüşlerinin dayandığı temel önerme ve iddialarının zorunlu olarak mı yoksa akıl yürütmeyle mi bilindiğini sormak suretiyle *Tehafüt*'ün birçok yerinde tekrar tekrar karşımıza çıkar. Bunun birçok örneğinden bazılarını ifade edebiliriz. Bunlardan biri Gazzâlî'nin filozofların aynı olan iki şeyi tercih etmenin düşünülemez olduğu iddiasını değerlendirirken karşımıza çıkar:

Buna iki yönden itiraz edilebilir. [İtirazın birinci yönü]: Siz “Düşünülemez” derken bunu zorunlu olarak mı yoksa herhangi bir akıl yürütme sonucunda mı biliyorsunuz? Hâlbuki bunlardan hiçbirinin geçerliliğini savunmak mümkün değildir.¹²

Bir başka yerde filozofların ertelenmiş etkiyi mümkün kılan ezeli iradeyi imkânsız görme şeklindeki iddialarını değerlendirirken benzer bir tutumu şu şekilde dile getirir:

Siz bir şeyin-her ne olursa olsun- meydana getirilmesine ilişkin ezeli iradenin imkânsızlığını, aklî zorunlulukla mı, yoksa akıl yürütme ile mi biliyorsunuz? Sizin mantık dilinizle söyleyecek olursak, bu iki terimin birbirine bağlı olduğunu bir orta terimle mi, yoksa orta terim olmaksızın mı biliyorsunuz? Şayet bunun orta terimle gerçekleştiğini iddia ediyorsanız -ki bu akıl yürütme yöntemidir- o zaman bunu açıklamamız gerekir. Eğer zorunlu olarak bilindiğini söylüyorsanız bu durumda, nasıl oluyor da size karşı çıkanlar bu bilgiyi sizinle paylaşmıyorlar.¹³

Yine bir başka yerde filozofların mutlak bir doğru olarak kabul edip üzerine sudur teorisini kurdukları ‘Birden yalnızca bir çıkar’ ilkesini benzer bir şekilde sorgulayarak bunu kabul etmenin zorunlu olmadığını şöyle ifade eder:

... birden iki şeyin çıktığını benimseyen kimse makul olana karşı çıkmış veya İlk İlke’yi ezeli ve kadim sıfatlarla nitelemenin tevhid akidesiyle çeliştiğini söylemiş olur. Hâlbuki bu iki tez de geçersizdir ve filozofların bunu kanıtlayacak delilleri bulunmamaktadır. Zira birden iki şeyin sudurunun imkânsızlığı, bir kişinin aynı anda iki yerde bulunmasının imkânsızlığının bilindiği gibi bilinmez. Kısaca bu husus ne zorunlu olarak ne de akıl yürütmeyle bilinir.¹⁴

Son olarak bir diğer örnekte filozofların ilk varlığın cisim olmadığını göstermedeki aczlerini göstermek üzere yaptığı değerlendirmede aynı metodik tavrı şu şekilde dile getirir:

11 Gazzâlî, *Tehafütü'l Felâsife*, s.11.

12 Gazzâlî, a.g.e., s.24.

13 Gazzâlî, a.g.e., s.19.

14 Gazzâlî, a.g.e., s.78.

Deriz ki: Nefisler arasında cisim ve cisim olmayanları var etme özelliğine sahip bir nefsin bulunması neden imkânsız olsun? Bunun imkânsızlığı akli bir zorunlulukla bilinmediği gibi, bu konuda hiçbir delil de yoktur.¹⁵

Gazzâlî'nin felsefi iddiaları, mantık ve aklın zorunlu ilkeleri üzerinden değerlendirme metodunu uyguladığı meseleler yalnızca yukarıda işaret ettiklerimizle sınırlı değildir. Ancak bu örnekler dikkate alındığında bile, onun aklın zorunlu doğruları ve mantık ilkelerini karşısındaki hakikat iddialarını değerlendirmek için metodik bir şekilde kullandığını ifade etmek mümkün görünmektedir.

Gazzâlî'nin eleştiri yöntemini belirleyen en önemli hususlardan bir diğeri ise, karşısındaki hakikat iddiasını en yetkin bir şekilde ve hakkını vererek anlama prensibidir. Gazzâlî bu çerçevede bir hakikat iddiasının eleştirilebilmesi için o iddiayı en ileri düzeyde kavramak gerektiğini açık bir ilke olarak ortaya koyar ve bunu kendi düşüncesinde yetkin bir şekilde uygular. O bu ilkeyi *El-Munkız*'da tüm açıklığıyla şu şekilde ifade eder:

Gerçekten anladım ki bir ilme hakkıyla vakıf olmayan bir kimse, o ilimdeki bozukluğu, o ilmin saçtığı fesat tohumlarını anlayamaz. O derece vakıf olmalı ki, o ilmin en âliminin ilmine eşit olup mütalaa ve tahkikat neticesinde onun derecesini geçmeli, onun bilgi sahibi olmadığı derinliklere dalabilmeli. İşte o zaman o ilmin bozuk olduğu iddiasının bir hak olduğu meydana çıkar.

Binaenaleyh anladım ki, bir düşünceyi anlamadan, özünü kavramadan ve künhüne vakıf olmadan reddetmek karanlığa taş atmak gibidir ve hedefi vurma ihtimali yoktur.¹⁶

Gazzâlî bu ilke doğrultusunda felsefi iddiaların hakikatini anlamak üzere üç yıl mesai sarf ettiğini ve bu sürecin sonunda felsefi iddiaların künhüne vakıf olduğunu belirtir. Ancak bunu sadece soyut bir iddia olarak ortaya koymaz, aksine bu iddiasını somut bir şekilde göstermek üzere, *Makâsıd el-Felâsife* isimli müstakil bir kitap kaleme alır. Gazzâlî'nin bu eseri, eleştirel tavrın olmazsa olmazı olarak karşısındaki yetkin bir düzeyde anlama ilkesinin en seçkin bir örneği olarak oldukça dikkate değerdir. Gazzâlî bu kitabında amacının filozofların görüşlerini herhangi bir yargıda bulunmadan en sahih bir şekilde anlatmak olduğunu açıkça belirtir:

Kitabın maksadı filozofların maksatlarını, doğru ve yanlış ayırmadan olduğu gibi anlatmaktır. Ancak bu kitaptan sonra *Tehafütü'l Felâsife* kitabında batıl olduğuna inanılmak gereken şeyin butlanı açıklanacaktır.¹⁷

15 Gazzâlî, a.g.e., s.120.

16 Gazzâlî, *El-Munkız*, s. 39-40.

17 Türker, Mubahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), 48.

Ancak şu husus belirtilmelidir ki, bu eseri asıl çarpıcı kılan yalnızca onun filozofların görüşlerini olduğu gibi ortaya koyma iddiası değil, daha ziyade eserin asıl amacını dikkate almadan içeriği yönüyle değerlendiren hemen her düşünürün eserin Meşşâî felsefenin en yetkin bir örneği olduğunu teslim etmesi olgusudur. Bu durumu Said Şeyh çarpıcı bir şekilde şöyle dile getirir:

O, zamanında geçerli olan Yunan felsefesinin tamamını silip süpürürcesine araştırmaya o derece kendisini vermiş ve onun problem ve metotlarının o derece kökten bir kavrayışını elde etmişti ki, *Makâsîd el-Felâsife* adlı Arapça eserinde bunun en iyi örneklerinden birini vermiştir. Bu eser Aristoculuğun öylesine aslına sadık bir izahını içeriyordu ki, bu eserin 540/1145 gibi erken bir tarihte İspanyol filozof ve mütercim Dominicus Gundisalvus tarafından yapılan Latince bir tercümesi vasıtasıyla Hıristiyan skolâstiklerince tanınmaya başlamasıyla birlikte, *Makâsîd* gerçek bir Peripatetik (Aristocu) eser olarak kabul edilmiştir. Büyük Albert (öl. 694/1294), Thomas Aquinas (öl. 673/1274) ve Roger Bacon (öl. 694/1294); bu yazarların hepsi tekrar tekrar "Filozofların Maksatları"nı yazan şahsın adını Arap Aristoculuğunun (Meşşâîlik) önde gelen temsilcileri olarak İbn Sina ve İbn Rüşd ile yan yana zikrettiler.¹⁸

Açıkça görüleceği üzere Gazzâlî'nin *Makâsîd* kitabının içerik olarak İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Meşşâî geleneğin önde gelen isimleriyle kıyaslanması, onun kitabının filozofların görüşlerini sahil bir şekilde ortaya koyma girişiminin ne ölçüde başarılı olduğunu bir realite olarak gözler önüne serer.

Gazzâlî'nin karışdaki hakikat iddiasını sahil bir şekilde anlama tavrı, yalnızca felsefeyle ilgili incelemeleriyle sınırlı olmayan, daha genel ve yönteminin asli unsuru olan bir tutumdur. Bu çerçevede Bâtını görüşleri ele alma bağlamında sergilediği tavır da oldukça benzer niteliktedir. Gazzâlî Batıniyye mezhebinin görüşlerini değerlendirme doğrultusundaki çalışmalarında, yine öncelikle onların görüşlerini, bunları kanıtlamak için sundukları argümanları ve akıl yürütmelerini olabildiğince nesnel ve sistematik bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Yine bu çabasında öyle yetkin bir tavır sergiler ki, bazı arkadaşları onu Bâtınilerin görüşlerini ve delillerini onlardan daha yetkin ve sistematik olarak ele aldığından, Bâtınilere hizmet etmekle suçlar:

Hak dostu bazı kimseler, bu konuyu incelerken, Bâtınilik taraftarlarının delillerini en ince ayrıntısına kadar anlattığım için beni yadırgadılar. Bana şöyle dediler:

Senin bu yaptığın Bâtınilerin maksadına hizmet sayılır. Bâtınilik hakkında tahkik ve tertip esasına dayalı olan bu incelemen olmasaydı, bu sorular ve şüpheler karşısında onlar kendilerini savunabilecek güçte bulamayacaklardı.¹⁹

18 Şeyh, M. Said, Gazali (Metafizik), *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 215.

19 Gazzâlî, *El-Munkız*, s. 73.

Açıkça görüleceği üzere bu tutum ilme verilen önem ve hakikati elde etmenin mümkün olduğu tasavvuruyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü hakikatin var olduğu ve bunu bilmenin mümkün olduğu tasavvuru karşındaki her türden düşüncüyü ayırım yapmaksızın, korkmadan araştırabilmek ve aslına nüfuz edebilmek için gerekli teorik altyapıyı ve özgüveni temin etmektedir.

Öte yandan Gazzâlî'nin yönteminde bu ilkenin uygulanması yalnızca karşındaki görüşlerin açık bir şekilde anlaşılıp ortaya konmasından ibaret değildir. Buna ilave-ten kendi görüşlerini, amacını ve yöntemini de tüm açıklığıyla ortaya koyarak, anlaşılabilirliği en üst düzeyde sağlamaya imkân verir. Gerçekten de Gazzâlî, gerek *Tehafüt*'de gerek diğer eserlerinde hem kitabının temel amacını ve bu amacı gerçekleştirmek üzere takip edeceği yöntemi hem de kullandığı kavramlardan ne kast ettiğini tüm açıklığıyla ortaya koyarak²⁰ takip edilebilir ve değerlendirilebilir ber- rak bir üslup izler.

Tüm bu hususlar dikkate alındığında, Gazzâlî'nin eleştiri yöntemi hakikati el- de etme yolunda her türden karşıt görüşe tahammül edebilecek ve bu doğrultuda en muhalif olduğu görüşleri bile soğukkanlı bir tavırla ele alabilecek özgüvene daya- lı bir yöntem olarak ifade edilebilir görünmektedir.

Gazzâlî'nin eleştiri yöntemini belirleyen hususlardan bir diğeri de, yukarda bahsettiğimiz hususlarla ilgili ve onların bir neticesi olarak görülebilecek, bir şeyi kabul ve reddederken toptancı bir tavrın benimsenmemesi ilkesidir. Gerçekten de Gazzâlî, karşısındaki hakikat iddiasında bulunan düşünce sistemlerindeki bütün doğruları kabul etmeye hazır görünmektedir ve bunun aksi bir tavrı hakikate ulaş- mayı engelleyen bir yaklaşım olarak ele almaktadır:

Diyelim ki bu sözler sadece felsefecilerin kitaplarında yer almaktadır... Şayet bu sözler gerçekten makul ise, kesin delil ile desteklenmiş; Kitap ve Sünnete de aykırı değil ise; bu sözleri terk veya inkâr etmek neden gerekli olsun ki!

Eğer böyle bir kapıyı açar ve batıl ehlinin söylediği her hakikati reddetme gibi bir yol benimserseniz; o zaman hakikatlerin büyük bir kısmını reddetmemiz gere- kir.²¹

Bu çerçevede Gazzâlî'nin felsefe eleştirisi bağlamında dikkate alınması gere- ken en önemli hususlardan birisi, onun topyekûn bir felsefe eleştirisi yapmamış olması ya da aklın kullanımına karşı kökten bir eleştiri getirmemiş olmasıdır. Onun *Tehafüt*'deki eleştirisinin tüm filozoflara yönelik olmadığı, daha çok Fârâbi ve İbn Sînâ ile sınırlı olduğu genellikle kabul edilegelmiş bir husustur.²² Dahası Gazzâlî'nin kendisi de hedefinin bu filozoflarla sınırlı olduğunu *Tehafüt*'ün girişin-

20 Emiroğlu, İbrahim, Tartışma Usul ve Adabı Açısından Gazzâlî'nin *Tehafütü'l-Felasife*'sinin İncelenmesi, 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 677.

21 Gazzâlî, *El-Munkız*, s. 65.

22 Türker, Üç *Tehafüt* Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, s. 48.

de açıkça belirtir.²³ Buna ilaveten Gazzâlî tüm filozofları eleştirmedeği gibi eleştireceğini belirttiği filozofların bütün görüşlerini de reddetmez. Onun eleştirdiği asıl husus filozofların metafizik konulardaki görüşleridir.²⁴ Gazzâlî filozofların bu konu çerçevesindeki görüşlerinde mantık ilkelerine uymayarak tutarsızlığa düştüklerini göstermeyi hedefler.

Bu bağlamda işaret edilmesi gereken en önemli husus ise, Gazzâlî'nin bir akıl yürütme ya da hakikati araştırma yöntemi olarak felsefi tavrı veya akıl yürütmeyi kökten reddetmemiş olmasıdır. Gazzâlî nin yaptığı bir bütün olarak akla ya da felsefi yöntemle karşı çıkmaktan ziyade aklın belirli ve sorgulanabilir bir kullanım biçimi olan Aristotelesçi felsefeyi eleştirmektir.²⁵ Dolayısıyla Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği asıl eleştiri, onların Yunan düşüncesindeki 'Birden yalnızca bir çıkar' ve 'nedensellik' gibi mantıki açıdan sorgulanabilir ilkeleri sorgulamadan mutlak doğrular olarak kabul ederek, İslâm'ın temel öğretilerini bunlara uydurmaya çalışmalarıdır denilebilir. Bu noktadan bakıldığında açıkça görülecektir ki, Gazzâlî'nin eleştirisi topyekûn bir felsefe eleştirisinden çok, bunun belli bir formunun sorgulanmadan kabul edilerek felsefe yapma tavrına yöneliktir. Dahası Gazzâlî'nin bu eleştiriyi yaparken oldukça yüksek düzeyde felsefi bir tavır sergilediği ve tüm eleştirileri boyunca mantık ilkelerini kullanmada tutarlı davrandığı²⁶ gibi hususlar da Gazzâlî'nin kökten bir felsefe eleştirisi yapmadığını destekler niteliktedir.

SONUÇ

Tüm bu değerlendirmeleri dikkate aldığımızda, Gazzâlî'nin hakikatin bilgisini mümkün gören ve ilme yüksek düzeyde ehemmiyet veren bir zihni arka planla, mantık ilkeleri üzerine temellenen, karşıdakini doğru bir şekilde anlamaya dayalı ve topyekûn ret ve kabulden uzak bir eleştiri tavrı ortaya koyduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir. Ancak burada asıl işaret edilmesi gereken husus, ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız bu eleştirel tavrın yalnızca Gazzâlî'ye has bir tavır olmaktan çok, İslam dünya görüşüne mensup düşünürlerin genel bir karakteristiği olmasıdır. Bu çerçevede tehafüt geleneği bağlamında, başta İbn Rüşd olmak üzere tüm tehafüt yazarlarının, hakikati ortaya çıkarmak ve bunu yaparken de yüksek düzeyde nesnel bir tutum sergilemek hususunda benzer bir tavırla hareket ettiklerini akıld tutmak gerekir. Diğer bir ifadeyle tehafüt geleneği bağlamındaki eserlerde her ne kadar farklı görüşler savunulmuş olsa da, hepsinin taassuptan uzak, hakikati ortaya çıkarmaya yönelik nesnel bir tutumla kaleme alınmış olduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir. Bu çerçevede Osmanlı döneminde kaleme alınan *Kitabu'z-Zuhr (Tehafütü'l-Felasife)* kitabının yazarı Alaaddin Ali Tüsi'nin bu eseri yazarken kendisi için belirlediği kriterler oldukça dikkate değerdir:

23 Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, s. 4.

24 Gazzâlî, a.g.e., s.8.

25 Türker, a.g.e., s.39.

26 Türker, a.g.e., s.354.

Bu önemli ve nazik meseleye başladığımda kendime şunları şart koştum:

Bana doğru olduğu kesin görünmeyen hükümlere kitabımda yer vermeyeceğim.

Gerçekte şüpheli ve problem olmayan hiçbir şeyi itiraz konusu yapmayacağım.

Beni zulmetmeye zorlayacak taassup isteğine uymayacağım.

Söylenmesi gerekli şeyleri söylerken de insaf yolundan sapmayacağım.²⁷

Sonuç olarak tüm bu işaret ettiğimiz hususlar, Gazzâlî'nin başlattığı tehafüt geleneğini çok yüksek düzeyde felsefi yetkinliğe sahip ve hakikat merkezli bir tartışma, düşünme etkinliği olarak değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır denilebilir.

KAYNAKLAR

- Aydın, İ. H., Tehafüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26, 2006, s.57-74.
- Ebû Hâmid El- Gazzâlî, *El-Munkız Mine'd- Dâlâl*, çev. Onur Şenyurt, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2017.
- Ebû Hâmid El- Gazzâlî, *El-Kıstâsü'l-Müstâkim*, Çev. İbrahim Çapak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Ebû Hâmid El- Gazzâlî, *Kitab-ı Kavâsimü'l-Batiniyye*, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.
- Ebû Hâmid El- Gazzâlî, *Tehafütü'l Felâsife*, Çev. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Emiroğlu, İbrahim, Tartışma Usul ve Adabı Açısından Gazzâlî'nin Tehafütü'l-Felâsife'sinin İncelenmesi, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011, s. 667-701.
- Şeyh, M. Said, Gazalî (Metafizik), *İslam Düşüncesi Tarihi*, Çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990, s. 203-240.
- Tansel, F. A., *İyi ve Doğru Yazma Usûlleri I-II*, İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 1985.
- Türker, Mubahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankar: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

27 Aydın, Tehafüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme, s. 66.

GAZZÂLÎ'DE ELEŞTİREL YÖNTEM -EL-MUNKİZ MİNE'D-DALÂL ÖRNEĞİ-

İzzet GÜLAÇAR*

GİRİŞ

Ebu Hamid el-Gazzâlî (505-1111) ismi, bilgi genişliği, orijinallik veya etki, hangisini ölçü alırsak alalım¹ İslam entelektüel tarihinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu ismin öne çıkmasının çeşitli sebeplerinden söz edilir. Gazzâlî'nin kelâm, fıkıh, tasavvuf, mantık ve felsefeyi içeren geniş bir ilmi yelpazede eserler üretmiş olması, Sünni ekolde etkili bir konuma sahip olması, yaşadığı dönemin parçalı ve dağınık siyasi ortamında, Müslümanların eski güçlü durumlarına dönmeleri için siyasi iktidarla iş birliği yapması, şeriat odaklı dini düşünceyle tasavvufu meczetmesi ve böylece tasavvufa hem dini hem de felsefi bir meşruiyet kazandırmaya çalışması, Gazzâlî ismini öne çıkaran hususlardan birkaç tanesidir. Ancak bunlara ek olarak zikredilmesi gereken ve Gazzâlî'yi düşünce tarihinde daha da büyük bir isim haline getiren husus, Grek felsefi düşüncesine dayalı olarak gelişen İslam felsefe geleneğinde filozofların sunduğu metafizik düşüncelere karşı felsefi bir reddiye yazmasıdır.²

Bu çalışmamızda Gazzâlî'nin eleştirilerinde kullandığı yöntemi *el-Munkiz mine'd-dalâl* adlı eseri üzerinden dikkatlere sunmaya çalışacağız. Eleştirilerin sonucunda vardığı sonuçların sağlamasını yapmak yerine onun bu eleştirilerinde kullandığı yöntemin çerçevesini sunmaya ve onun yoldaşlığında bu yöntemin aktüel değeri üzerinde durmaya çalışacağız.

Bilindiği üzere Gazzâlî'nin *el-Munkiz mine'd-dalâl* adlı eseri Gazzâlî'nin kendi düşünce dünyasındaki büyük değişim ve gelişim sürecini anlattığı bir eserdir. Bu eser İslâm kültüründe örneğine az rastlanır bir otobiyografi olması yanında V. (XI.) yüzyıl İslâm dünyasının inanç ve fikir hareketlerini değerlendiren ve daha da önemlisi, felsefi anlamda şüpheciliği o güne kadar benzeri görülmemiş bir şekilde temellendiren muhtevası ile de İslâm düşünce tarihinin en özgün ürünlerinden biridir.³

* Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi Email: i.gulacar@alparslan.edu.tr

¹ M. Said Şeyh, "Gazzâlî," Mustafa Armağan (terc. ve ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi 2*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), s. 203.

² Fehrullah Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat," M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslâm Felsefesi -Tarih ve Problemler-* (İSAM Yayınları, 2013), ss. 289-290.

³ Mustafa Çağrırcı, "el-Münkiz Mine'd-Dalâl," *İslâm Ansiklopedisi*, c. 32, s. 16.

ELEŞTİRİLERİN METAFİZİK TEMELLERİ

Gazzâlî, eleştirilerinin metafizik temellerini *el-Munkiz'in* hülasası sayılabilecek vasiyetinde ifade etmektedir. Gazzâlî, vasiyetine, eleştiri ve araştırmada iyi niyeti koruyacak, çalışma motivasyonunu diri tutacak metafizik bir ilkeye vurgu yaparak başlamaktadır. “Ey ilimleri öğrenmek isteyen, yazılan eserleri inceleyen, halkın sözlerini ve felsefe kitaplarını değerlendiren kişi!” şeklinde hitap ettiği muhatabına şu metafizik ilkeyi önermektedir. “İncelemek üzere ele aldığın konuya bakışın **Allah ile Allah için ve Allah’a yönelik olmalı.**”⁴

Gazzâlî'ye göre araştırmanın hareket noktasının ve gayesinin bu metafizik ilke, metafizik farkındalık ve bilinç olmasının talip açısından manevi bir takım kazanımlarının yanı sıra düşülebilecek muhtemel yanlış durumlara karşı da bir uyarıcı ve muhafız görevi de görmektedir. Çünkü Gazzâlî'ye göre araştırma ve inceleme **Allah ile** olmazsa, Allah o kişiyi ya (kişinin) kendisiyle ya da O'ndan/Allah'tan başkasına yöneldiği şeyle baş başa bırakır. O başkası anlama, bilme, öğrenme, izlenen imam, sağlıklı seçim yapma ya da benzeri konular olabilir. Yine bu araştırma ve inceleme **Allah için** değilse, edinilen bilgi O'ndan/Allah'tan başkası için olmuş olur. Bu durumda araştırmacı amacından sapmış, iki dünyada da zarar etmiş ve her çeşit tehlikenin hedefi haline gelmiş olur. Nitekim bir ayette “her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa iyi iş yapsın ve Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın”⁵ buyurulmaktadır. Şayet araştırıp inceleme **Allah'a yönelik değilse**, O'nunla birlikte başkasını işe katılmış ve O'nun dışında bir hakikat kabul edilmiş olur. Hâlbuki Ondan başka bir şey kabul etmek kalbi körleştirir, karartır ve aklı engeller.⁶

ELEŞTİRİLERİN ENTELEKTÜEL TEMELLERİ

Gazzâlî'yi araştırma, inceleme ve vardığı sonuçlar üzerinde söz söylemeye teşvik eden çeşitli entelektüel ilgi ve yönlendirmelerin varlığından söz etmek mümkündür. *el-Munkiz'in* ilgili pasajlarından hareketle bunları tespit etmeye çalışacağız.

Gazzâlî'yi araştırma, inceleme ve eleştirmeye sevk eden önemli etkenlerden biri **bilme arzusu, merak duygusu ve sorunlarla yüzleşme cesaretidir**. Ona göre bütün bilgi türleri incelenmeli, hiçbiri tehlike veya düşman olarak değerlendirilmemelidir.⁷ Ayrıca varlığın hakikatini kavrama ve gerçek bilgiye (*yakîn*) ulaşmayı sağlayacak en önemli güç, gerçeği öğrenme isteği bir tutku halini almalıdır.⁸

⁴ Gazzâlî, “Gazzâlî'nin Vasiyeti,” ter. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s. 409.

⁵ Kur'an: 18/Kehf: 110.

⁶ Gazzâlî, “Gazzâlî'nin Vasiyeti,” s. 409.

⁷ M. Said Şeyh, “Gazzâlî,” s. 210.

⁸ Hüseyin Sarıoğlu, “İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe,” *İlmi Araştırmalar*, 1996:3, s. 89.

Kendisi de bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Ergenlik çağına yaklaştığımdan beri, yirmi yaş öncesi delikanlılık döneminden bu güne kadar -şimdi elliyi aştı- bu derin denizin dalgalarıyla boğuşmaya, çekingen ve korkak değil, cesurca derinliklerine dalmaya, karanlık olan her şeyle didişmeye, her zorluğun üzerine gitmeye, her tehlikeye atılmaya, haklı ile haksız olanı, sünnete bağlı olanla bidatçıyı ayırmak için her fırkanın inancını araştırmaya, her kesimin mezhebine ait incelikleri keşfetmeye devam etmekteyim. Bütün bunları yaparken hiçbirini peşinen dışlamaksızın bir batınının batiniliğinin iç yüzünü öğrenmek isterim. Bir zahirinin zahiri oluşunun sonucunu bilmek isterim. Bir felsefecinin felsefesinin mahiyetine vakıf olmayı amaçlarım. Bir kelimancının tartışma ve mücadelesinin amacından haberdar olmaya çalışırım. Bir sufinin sufiliğinin sırrına ermeyi çok arzularım. Bir abidin ibadetinden ne elde ettiğini gözetip görmek isterim. Pasif bir Tanrı anlayışını benimseyen bir zındığın bu görüşe cüret edişinin arkasındaki sebepleri araştırıp öğrenmek isterim.”⁹

Gazzâlî'nin, eleştiri ve araştırmasının önemli duraklarından biri de **epistemolojik şüphedir**. Onun bu epistemolojik şüphesi, tartışmasız kabul edilmesini istediği hareket noktalarını belirlemeye dönüktür.¹⁰ Gazzâlî'nin **epistemik şüphesi ve taklide karşı geliştirdiği karşı duruş** onu kesin bilgiye ulaşma arayışına sevk etmiştir. Buna göre hakikat araştırmasında en büyük engel, taklit yoluyla bir inancı tasdik ve geçmişin mirasına körü körüne bağlılıktır.¹¹

Her şeyin hakikatini anlayıp kavramaya karşı susuzluğunun gençlik çağından beri Yüce Allah'ın mayasına kattığı, doğuştan gelen bir adeti olduğunu, kendi irade ve çabasına bağlı bir şey olmadığını ifade eden Gazzâlî bu fitrî durumun sonucu olarak taklit bağından kurtulduğunu ve kendisi açısından daha çocuk denecek yaşta geleneksel inançların anlamını yitirdiği bir dönemi yaşamaktadır. Gazzâlî bundan taklide karşı geliştirdiği bir tavır geliştirmiştir. Bundan sonra Gazzâlî'de anne-babayı ve öğretmenleri taklit sonucu oluşan ve telkine dayalı inançların gerçekliğini araştırma ve bunları birbirinden ayırt etme arzusu uyanmıştır.¹²

Bu sürecin sonucu olarak Gazzâlî; “madem hak olanı bâtil olandan ayırt etme hususunda bir çok ihtilaf var, yapmam gereken ve amacım gerçek bilginin ne olduğunu araştırmak ve her şeyin gerçek bilgisine ulaşmaktır”¹³ diyerek arayışının yönünü de netleştirmiştir. Peki, bu durumda ona göre kesin bilgi neydi?

⁹ Gazzâlî, “Dalaletten Kurtuluş,” terc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s.342.; İmam Gazzâlî, *Hakikat Arayışı, el-Münkiz mine'd-Dalâl*, tercüme ve Tahkik, Abdurrezzak Tek, (Bursa: Emin Yayınları, 2013), ss. 2-3.

¹⁰ Mehmet Dağ, Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe -Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar-*, (İstanbul: İlim ve Gelecek Kitaplığı, 2017), s. 304.

¹¹ M. Said Şeyh, “Gazzâlî,” s. 210.

¹² Gazzâlî, “Dalaletten Kurtuluş,” ss. 342-343.; *Hakikat Arayışı*, s. 3.

¹³ Gazzâlî, “Dalaletten Kurtuluş,” s. 343.; *Hakikat Arayışı*, s. 3.

Kesin bilgi, bilinenin hiçbir şüphe taşımayacak, yanılma ve hayale yer bırakmayacak, zihnin (kalbin) bunlara imkân ve ihtimal tanımayacak derecede açık seçik hale gelmesidir. Aksine hataya düşmemenin güvencesi şudur. Bilgideki kesinlik öyle olmalıdır ki, mesela bir kimse taşı altına, değneği ejderhaya dönüştürerek bilginin yanlışlığını ortaya koymaya yeltense, bu durum hiçbir şüphe ve ihtimale (imkân) yol açmamalıdır. Mesela der Gazzâlî; “ben on sayısının üçten daha çok olduğunu biliyorsam, biri çıkıp bana “hayır, üç daha çoktur” dese ve bunu kanıtlamak için “ben değneği ejderhaya dönüştürürüm” iddiasında bulunsa ve bunu yapsa, ben de bunu gözümle görsem yine de bu yüzden bilgimden şüphe etmem. Bu olaydan dolayı sadece onun buna nasıl güç yetirdiğine şaşarım. Bildiğimden şüphe etmeye gelince. Asla!”¹⁴

Gazzâlî'ye göre bu tarzda bilinmeyen ve bu türlü kesin görüşe varmayan hiçbir bilgiye güvenilmez ve o bilgi hatadan emin olmaz. Halbuki, hatadan emin olmayan hiçbir bilgi kesin bilgi sayılmaz.¹⁵

Dini savunma, içinde yaşadığı toplumun düşünsel ve teolojik soru/n/larına karşı çözüm geliştirme arzusu, Gazzâlî'yi toplumsal gerçekliği ile yüzleşmeye, dönemin hakim düşünce akımları ve inanç grupları ile ilgilenmeye yönlendirmiştir. Çünkü Gazzâlî'nin bir müceddid olarak toplumun ıslahına yönelik başlattığı hareket, toplumun dinen ve ahlaken bozulduğu ve bu fesat ortamına sebep olan belli odakların bulunduğu inancına dayanmaktaydı. Bozulma halk/avam arasındadır. Şu halde Gazzaâî, tecdid ve ıslahın ilk hareketi olarak teşhis ettiği bu odakları ifşa etmek ve onların topluma zararlarını anlatmak durumundaydı.¹⁶ Gazzâlî'nin bu düşünce odakları ile hesaplaşması, salt öznel bir hesaplaşmayı değil, aynı zamanda belli bir toplumsal kritiği de gündeme getirmektedir.¹⁷

Gazzâlî'nin toplumu fikrî ve teolojik kırılmalara karşı koruma derdi ve kaygısı aynı zamanda onun hayatında da önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Çünkü Gazzâlî, bu süreçte uzlet hayatı yaşamaktadır. Toplumun içinde bulunduğu bu vahim durum karşısında “...uzlet ve halvetin artık ne faydası olabilirdi ki!” Artık hastalık yayılmış, doktorlar bile hastalanmış, insanlar helak olmak üzere diye düşünmektedir Gazzâlî. Sonra kendisine: “bu üzüntüyü ne zaman giderecek ve bu karanlıkla ne zaman savaşacaksınız! Zaman fetret zamanıdır. Devir batılın hüküm sürdüğü devirdir”¹⁸ diyerek uzlet hayatını sona erdirmiştir.

¹⁴ Gazzâlî, “Dalaletten Kurtuluş,” s. 343.; *Hakikat Arayışı*, ss. 3-4.

¹⁵ Gazzâlî, “Dalaletten Kurtuluş,” s. 343.; *Hakikat Arayışı*, s. 4.

¹⁶ Fehrullah Terkan, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında,” s. 317-318.

¹⁷ Mehmet Dağ, Hasan Aydın, Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe -Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar-, s. 304.

¹⁸ Gazzâlî, *Hakikat Arayışı*, s. 57.

Gazzâlî halk arasında itikadi ve ahlaki gevşekliğin yayılmasının gerekçelerini şu dört neden ile ifade etmektedir.

- 1- Felsefe ilmiyle meşgul olanlardan kaynaklanan sebep.
- 2- Tasavvuf yoluna girenlerden kaynaklanan sebep
- 3- Talim iddiasına bağlananlardan kaynaklanan sebep.
- 4- İnsanlar arasında alim olarak tanınanların davranışlarından kaynaklanan sebep.¹⁹

Toplumuna ilişkin durum tespiti yapan ve sonunda bu fırkaları rezil etmenin kendisi için bir bardak su içmekten bile kolay hale geldiğini belirten Gazzâlî²⁰, bu fırkalara güçlü bir eleştiri geliştirebileceğine karşı derin bir özgüven içerisindedir. Gazzâlî'yi böylesine güçlü bir özgüvene sahip kılan husus da kendisinin ifadesiyle sufilerin, filozofların, talim ehlinin ve kendilerini âlim zannedenlerin ilimlerini ve yollarını iyi biliyor olmasıydı.²¹

Gazzâlî, eleştirecek, tartışma konusu yapılacak olan konunun/alanın **derinlikli bir şekilde araştırılıp vukufiyet kesbedilmesini** de bir yöntem olarak göstermektedir. Gazzâlî'ye göre bir kimse herhangi bir ilmin yanlışlığını, o ilmi son noktasına kadar kavramadıkça bilemez.²² Anlaşılmayan şey nasıl red veya kabul edilebilir?²³ Hatta araştırmacı bu ilmin özünü en iyi bilen düzeyine gelip sonra onu aşmalı ve derecesini geçmelidir. Ancak bundan sonra o ilimde otorite sayılan kişinin farkına varmadığı derinliğin ve tehlikenin farkına varır. İşte o vakit bir şeyin yanlışlığıyla ilgili iddiası gerçekçi olur. Mezhebi/fikri anlamadan ve bütün inceliklerine vakıf olmadan reddetmek karanlığa taş atmaktır.²⁴

Gazzâlî'ye göre karşılaşılan **her hangi bir bilgi veya düşüncenin doğruluğunun ölçütü kim tarafından ifade edildiğinde değil, kendi özünde hakikati temsil edip etmediğinde yatar..** Bu tutum gerçek ilim adamı tavrıdır. Aksi tutumun zayıf akıllı kimselerin tavrı olduğunu belirten Gazzâlî, Hz. Ali'den naklettiği "doğruyu kişilere göre değerlendirme. Aksine doğruyu bilersen ehlini de tanırısın" sözüyle de bu düşüncesini bir ilkeye bağlamaktadır.²⁵

Gazzâlî, **meselelere teenni ile yaklaşmayı** önemsemektedir. Ona göre kelimelerin ifade ettiği anlama takılıp kalınmamalı. Çünkü anlamlar ifadelerden daha geniş, düşünceler kitaplarda yazılanlardan daha engindir. İlmin çoğu henüz dile

¹⁹ Gazzâlî, *Hakikat Arayışı*, s. 55.

²⁰ Gazzâlî, *Hakikat Arayışı*, s. 57.

²¹ Gazzâlî, *Hakikat Arayışı*, s. 57.

²² Gazzâlî, *Hakikat Arayışı*, s. 13

²³ Gazzâlî, *Hakikat Arayışı*, s.17

²⁴ Gazzâlî, *Hakikat Arayışı*, ss. 13-14.

²⁵ Gazzâlî, *Hakikat Arayışı*, ss. 24-25.

getirilmiş değildir. Bir kimsenin sözünü, en son ihtimali hesaba katarak iç bakışla (derin düşünerek) anlamaya çalışmak gerekir.²⁶

Gazzâlî, eleştiri ve **tenkitte muhatabın şahs-ı manevisinin, izzet-i nefsi-nin korunmasının önemi** üzerinde de durmaktadır. Ona göre burada dikkat edilmesi gereken ahlâkî ilke şudur. İlmiyle üne kavuşan kimsenin görüşünü inceleyen ona küçümser gözle bakılmamalıdır. Sözün ne anlama geldiğini kesin olarak anlayıncaya ve araştırmacı açısından problem ortadan kalkıncaya kadar o ifadeye bakışın iyimser olması gerektiğini salık vermektedir. Yine o âlimin ifadesinde iyi ve kötü yönler görmek mümkündür. Yapılması gereken iyi olanı yaymak, kötü olanı da mazur gösterecek sebepleri araştırmaktır. Araştırmacı, kimseyi cahillikle suçlamada acele etmemeli. Çünkü farkına varmadan araştırmacının da aynı duruma düşebileceği ihtarında bulunmaktadır.²⁷

Gazzâlî'ye göre her âlimin bir gizli-saklı tarafı vardır ve onun ortaya koyduğu bazı aykırı görüşlerin delili bulunmaktadır. Bu konuda Allah'ın velisi Hızır ile onun kelâmına muhatap olan Hz. Musa arasında geçen olayı hatırlatırım.²⁸ Alıntıyla bitmiş. Kısa bir değerlendirme yaptıktan sonra yeni konuya girilmelidir. Ayrıca yeni konuya girişin bağlantı cümleleri oluşturulmalıdır.

HAKİKATİ ARAYANLARA DÖNÜK ELEŞTİRİLER

Gazzâlî, hakikati arayanları dört gruba ayırmakta ve bunların her biri için farklı tespitlerde bulunarak eleştirilerini sunmaktadır. Gazzâlî'ye göre hakikati arayanlar kelâmcılar, bâtıniler, filozoflar ve sûfiler olmak üzere dört gruptur.²⁹

Gazzâlî, kelâmcılara yaptığı eleştiride yine o önemli ilkeyi dikkatlerimize sunmaktadır.: Bilmeden, temel metinleri ve sorunları okuyup anlamadan eleştiri yapmama ilkesi. Burada da bu ilme vukufiyetini, eser telif ettiğini ifade ederek söze başlamaktadır. Sonunda kelâm ilmini kelâm ilminin kendi amacı açısından yeterli fakat kendi amacı açısından yetersiz bir ilim olduğu noktasında eleştirmektedir. Çünkü kelâmın gayesi, Ehl-i Sünnet inancını Ehl-i Sünnet üzere muhafaza etmek ve onu bid'atçilerin karıştırıp bozmalarından korumaktır.³⁰

Ancak Gazzâlî, bu ilimle uğraşanların zamanla amaç ve gayesinden uzaklaştığını, şikâyet ettiği hastalıklara şifa olamayacak durumda olduğunu, işlerin hakikatini araştırmak suretiyle sünneti savunmanın ötesine geçtiklerini, cevher, araz ve bunlarla ilgili hükümleri incelemeye koyulduklarını ifade etmektedir. Ancak bu husus onların ilimlerinin asıl amacı olmadığından düşünceleri nihai amacına ula-

²⁶ Gazzâlî, "Gazzâlî'nin Vasiyeti," ss. 409-410.

²⁷ Gazzâlî, "Gazzâlî'nin Vasiyeti," s. 410.

²⁸ Gazzâlî, "Gazzâlî'nin Vasiyeti," s. 410.

²⁹ Gazzâlî, Hakikat Arayışı, s. 9.

³⁰ Gazzâlî, Hakikat Arayışı, s.11.

şamadı. Dolayısıyla da halkın görüş ayrılıklarındaki şaşkınlıktan doğan karanlıkları bütünüyle ortadan kaldıramadı.³¹

Gazzâlî'nin eleştirilerine en sert şekilde muhatap olan filozoflar olmuştur. Gazzâlî filozoflara yönelik eleştirilerini de yine güçlü ve ilmî temele dayandırma kaygısıyla yapmaya çalışmıştır..

Filozofların metafizik, tabiat bilimleri ve mantık bilimlerindeki amaçlarını kapsayan tutarsızlıklarını öz ve kısa bir şekilde aralarında hak-batıl ayırımı yapmaksızın sunmak isteyen Gazzâlî, maksadının amaçları dışındaki teferruatı ve ayrıntıları zikretmek suretiyle sözü uzatmak olmadığını, yalnızca hedeflerini anlatmak istediğini dile getirmektedir. Filozofların delilleriyle ilişkili olduğuna inandığı metinler ve misaller sunacağını ifade eden Gazzâlî, kitabın amacının da aynı zamanda kitabın ismi olan *Felsefecilerin Maksatları* olduğunu ifade etmektedir.³² Görüldüğü gibi *Makasidu'l-felâsife*, Gazzâlî'nin eleştirilerini sergileyeceği eseri olan *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine bir giriş olarak kaleme alınmıştır. Gazzâlî bu tavrı ile İslâm düşüncesini yeniden kurma gayreti içindeki insanlar için çok iyi bir modeldir. *Mekasidu'l-felâsife* yazmaksızın *Tehâfutu'l-Felâsife* yazmaya yönelen aşırı eleştirci yaklaşım tarzı yeniden kurucu değil yıkıcı olacaktır. Bugün ihtiyaç hissettiğimiz hız, azim ve motivasyon sadece bir ilmî gerçekliğin değil aynı zamanda bir ahlaki davranış biçiminin yeniden kurulması ile söz konusu olabilir.³³

Gazzâlî, ne felsefeyi tehlikeli bir saha olarak görüp uzak durmuş, ne de filozoflara karşı polemikler yazmak için amatörce uğraşmıştır. Gazzâlî çok iyi farkındaydı ki, bir sistemi gerçekten onu içerden tanımadan ve onun derinliğine vukufiyet kesbetmeden önce reddetmek, körü körüne bir iş olacaktır.³⁴ Zaten reddedilecek bir görüşe, en az o görüşü ileri süren kişi kadar vakıf olmak gerektiği şeklindeki yaklaşımı, bu düşünsel mücadelenin cahilce bir karşı çıkış olmayacağını ihsas ettirmişti. Kendisini hiçbir zaman bir filozof olarak addetmeyen ve yaşadığı şartlarda felsefenin toplumsal hastalıklara şifa olmayacağına inanan Gazzâlî'nin, kayda değer derecede ve analitik anlamda ciddi bir felsefi birikime sahip olduğunu söylemek gerekir.³⁵ Onun felsefeye dair eserlerini okurken insan keskin bir felsefi vukufiyet ve nüfuz dairesi içine çekilir. Gazzâlî, ayrıntılara inebilen analitik bir yaklaşımla onları tenkit etmektedir.³⁶

³¹ Gazzâlî, *Hakikat Arayışı*, s. 12.

³² Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri -Makasid el-Felâsife*, terc. Cemaleddin Erdemci, (Ankara: Vadi Yayınları, 2001) ss. 35-36.

³³ Ahmet Davutoğlu, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması," *Divân*, 1996:1, ss. 24-25.

³⁴ M. Said Şeyh, "Gazzâlî," s. 214.

³⁵ Fehrullah Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında," s. 319.

³⁶ M. Said Şeyh, "Gazzâlî," s. 204.

Elbette Gazzâlî'nin filozoflar hakkındaki düşünceleri ve eleştirilerindeki haklılık tartışmaya açıktır. Bu konuda geniş bir literatürün olduğu bilinmektedir. Göstermek istediğimiz husus eleştiride muhatabı tanıma ve görüşlerine vakıf olacak şekilde onu bilmenin eleştiride aslı bir ahlâki ilke olduğuna dikkat çekmektir.

Gazzâlî'nin eleştirdiği diğer bir fırka ise Ta'limiyye mezhebidir. Gazzâlî bunlara dair derinlikli araştırmalar yaptıktan ve düşünce yapılarını iyice etüt ettikten sonra eleştiri yapmaya başladığını ifade etmektedir. Öyle ki bu tutumundan dolayı eleştirildiğini ifade eden Gazzâlî bu süreci ve bir arkadaşının kendisini nasıl eleştirdiğini şu sözlerle ifade etmektedir. "Onların bu söylemlerini topladım ve tahkike varacak ölçüde sağlam bir şekilde düzenledim. Sonra da bunlara tatmin edici cevaplar verdim. Öyle ki hak ehlinen birisi, onların delillerini en ince ayrıntısına kadar anlattığım için beni eleştirdi ve şöyle dedi. "Bu yaptığın onların lehine bir çabadır. Eğer talimiyye'nin görüşlerini ayrıntılı anlatmasaydın ve düzenlemeseydin, onlara yönelik bu gibi şüphelerden dolayı mezheplerini savunamayacaklardı."³⁷ Burada Gazzâlî, eleştireceği muhatabın inanç ve fikir dünyasına vukufiyetin gerekirse onları aşacak düzeyde olabileceğine dikkat çekerek farkında, bilerek ve tutarlı bir tavır geliştirilmesinin önemine vurgu yapmaktadır.

SONUÇ

Gazzâlî'nin düşüncelerini esas alarak eleştiri ahlâkına genel olarak baktığımızda şu sonuçlara ulaşmamız mümkündür.

1. Eleştiri ve araştırmada cesaret, azim ve hakikat arayışı vazgeçilmez bir koşuldur.
2. Eleştiri ve araştırma konusu yapılan meselelerin iç yüzünü anlayacak kadar anlama çabası içerisinde olunmalı. Yöntem olarak da ilgili düşünce, görüş, akım vs. temel metinleri okunmalı ve anlaşılmalıdır.
3. Dogmatizmden uzak durulmalıdır. Her ikisi de birer aşırılık olan geçmişin mirasına körü körüne bağlılık ile geçmişin mirasını hepten yok sayma tutumundan uzak durulmalıdır.
4. İbnu'l-vakt olunmalıdır. Aydın, entelektüel, akademisyen, âlim olanlar toplumun düşünsel ve teolojik sorunlarına karşı ilgisiz kalmamalıdır.
5. Zatında hak ve doğru olan, takdir görmeli ve kabul edilmelidir. Gazzâlî'nin öğretisiyle doğru, kişilere göre değerlendirilmez.
6. Eleştiride bulunan kişi nefis muhasebesi yapabilmeli ve öz-eleştiride bulunabilmelidir.

³⁷ İmam Gazalî, *Hakikat Arayışı*, s. 29.

KAYNAKLAR

- Çağırıcı, Mustafa. "el-Münkız Mine'd-Dalâl," *İslâm Ansiklopedisi, DİA*, c. 32, ss. 16-17.
- Dağ, Mehmet, Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe -Akımlar, Filozoflar ve Temel Sorunlar-*, (İstanbul: İlim ve Gelecek Kitaplığı, 2017), s. 304.
- Davutoğlu, Ahmet. "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması," *Divân*, 1996:1, ss. 1-44.
- Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri -Makasid el-Felasife*, terc. Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2001.
- Gazzâlî, "Dalâletten Kurtuluş," terc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik Yayınları) içinde, 2003, ss. 341-356.
- Gazzâlî, "Gazzali'nin Vasiyeti," terc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003) içinde, ss. 409-412.
- Gazzâlî, *Hakikat Arayışı, el-Münkız mine'd-Dalâl*, terc. ve tah. Abdurrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Sarıoğlu, Hüseyin. "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe," *İlmi Araştırmalar*, 1996:3, ss. 87-100.
- Şeyh, M. Said. "Gazzâlî," Mustafa Armağan (terc. ve ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996) içinde, ss. 203-239.
- Terkan, Fehrullah. "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat," M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslâm Felsefesi -Tarih ve Problemler-* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013) içinde, ss. 289-328.

MEZHEPLERİN BİRBİRLERİNE YAPTIĞI ELEŞTİRİLER VE ELEŞTİRİLERE KARŞILIK VERME ÜSLÛBU: KUDÛRÎ'NİN “TECRÎD” ADLI ESERİ ÖRNEĞİ

Ahmet ÇETİNKAYA*

GİRİŞ

Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî, 362/973-428/1037 yılları arasında Bağdat'ta yaşamış, Hanefî mezhebine mensup bir âlimdir. Babası muhaddis¹ olan ve münbit bir ilmi ortamda yetişen Kudûrî (ö. 428/1037), hıfzını tamamlayıp tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usûlü, kelam vs. çeşitli şer'î ilimleri okumuş ve ilim yolunda kendisini geliştirmiştir. Zekâsı ve ilim yolunda oldukça ilerlemesi ile giderek şöhreti artan Kudûrî, sonunda Bağdât'ta Hanefî mezhebinin riyasetine yükselmiştir.² Aynı zamanda Şâfiî mezhebini de çok iyi bilen bir fakih olan Kudûrî, fıkhıdaki yetkinliğini yazıya dökmede de mâhir, cedel ve münazarada da kendisinden söz ettiren birisidir. Dönemin ileri gelen Şâfiî fakihleri olan Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö.450/1058) ve Ebû Hâmid el-İsferâyîni (ö. 406/1016) ile tartışmalar yapmıştır.³

* Öğr. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, ackaya78@gmail.com, ORCID orcid.org/0000-0001-6272-5566

¹ Adı Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Cafer el-Kudûrî'dir. Bkz. Abdulkâdir b. Muhammed Kuraşî, el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi tabakâti'l-hanefiyye, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv; (y.y.: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr 1398/1978), 3: 29-30.

² Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur Sem'ânî el-Mervezi, el-Ensâb, takdim ve ta'lik Abdullah Ömer el-Bârûdi, (Beyrut: y.y., 1408/1988), 4: 460; Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam fi târihi'l-mulûki ve'l-umem, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Ata ve Mustafa Abdulkadir 'Ata, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1412/1992), 15: 257; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, el-İber fi haberi men gaber, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1405/1985), 2: 258; Ebû Hafz Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer İbnu'l-Verdi, Tarihu İbni'l-Verdi, (Beyrut: 1417/1996), 1: 333; Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdi, el-Mevsûatu'l-fikhîyyetu'l-mukâre: et-Tecrid, thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed, (Kâhire, 1425/2004), 1: 7.

³ Salahuddin Halil b. Aybek Safedî, el-Vâfi bi'l-Vefeyât, bi'tinâi İhsan Abbas, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1389/1969), 7: 321; Ebû Hâmid Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali es-Sübkî, Ebu't-Tayyib et-Taberî ile Kudûrî arasındaki 'Muhala'a yaptıktan sonra kadımın iddeti' konulu bir münâzarayı nakletmiştir, Tabakâtuş-Şâfiyyeti'l-kübrâ, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdulvehhâb Muhammed el-Hulv, (yy., 1413), 5: 36-46, tercümesi için bkz. Tunçay Başoğlu, Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları (Basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (İstanbul: 2001), 305-313; Ebû'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboga b. Abdullah, Tâcu't-terâcim fi men sannefe mine'l-hanefiyye, thk. İbrahim Salih, (yy., 1412/1992), 22.

Fıkıh alanında döneminde ön plana çıkarak Irak'ta Hanefîlerin riyasetine yükselmesinin yanında Kudûrî'nin, az sayıda rivâyette bulunmakla birlikte hadis alanında da önemli bir şahsiyet olduğu, hadis ulemasının övgüsünü kazandığı; sadük olarak tavsif edildiği nakledilir.⁴ Kudûrî'nin ilmî yönünü ortaya koyan bir başka husus da onun eserleridir. O, hadisle ilgili bir kitapçık dışında fıkıh alanında eser vermiş bir âlimdir. Günümüze ulaşmış eserlerine bakıldığında, Kudûrî'nin eserleri; muhtasar, şerh ve hilâf türleri olmak üzere üç başlık altında toplanabilir. Bunlar içerisinde tarih boyunca önemini en çok korumuş olanı, *el-Muhtasar* adlı eseridir. Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin (ö. 340/952) *el-Muhtasar*'ına yaptığı şerh ve hilâf alanındaki *et-Tecrid* adlı eserleri diğer önemli eserleridir.

Sözlükte “karşı gelmek, aykırı davranmak, muhalefet etmek, zıtlaşmak” gibi anlamlara gelen hilâf, “söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak, farklı bir tavır ortaya koymak” mânasıyla aynı kökten türeyen ihtilâf ve muhâlefet kelimeleriyle birleşir. İnsanlar arasındaki görüş ayrılığı netice itibarıyla tartışma ve çekişmeye götürdüğü için ihtilâf kelimesi mecazen “münâzaa” ve “mücâdele” anlamında da kullanılır.⁵ Literatürde çok defa ilm-i hilâf ve hilâfiyat (el-hilâfiyyât) tabirlerinin eş anlamlı gibi birbirinin yerine kullanılması, anlam ve kullanım farkının bulunup bulunmadığını tesbitte güçlük doğurmaktadır. İlm-i hilâf terkibi, bir mezhebin görüşlerini kendi bütünlüğü içerisinde öğrenme anlamındaki “ilmü'l-mezheb”in mukabili olarak kullanıldığında bununla teknik anlamda ilm-i hilâfın kastedilmiş olması ihtimali bulunsa bile genelde farklı görüşleri bilme ve birbirleriyle mukayese etme anlamında basit bir hilâf bilgisi kastedilir. Dolayısıyla farklı mezheplerin görüşlerini bilme, birbiriyle mukayese etme şeklindeki basit anlamıyla ilm-i hilâfın genel olarak hilâfiyat şeklinde adlandırılması ve fıkıhın bir alt dalı olarak görülmesi mümkündür. Buna mukabil cedel yöntemiyle hasmı susturma veya kendi mezhep görüşünü müdafaa edip ötekini çürütme amacıyla mezhepler arası farklı görüşlerin dayandığı gerekçeleri bilme anlamındaki ilm-i hilâfın ise fıkıh usûlüne daha yakın olup onun bir alt dalı sayılması uygun görülmektedir.⁶

İlm-i hilâf, pratik olarak fıkıh ve fıkıh usûlüyle ilgili olduğu gibi teorik olarak da cedel ve münazara ilimleriyle ilgilidir. Bu sebeple hilâf ilmi çok defa cedel ve münazara ile karıştırılır ve birbirlerinin yerine kullanıldığı görülür. Mantıktaki kullanımıyla cedel kıyasın beş türünden biri olup kısaca “öncülleri meşhûrat ve müsellemtân oluşan kıyas” şeklinde tanımlanır. Yapısı gereği, bir hakikati ispat veya reddetmeye yönelik için çoğunlukla hasmı ilzam etmek veya bir görüşü benimsetmek amacıyla kullanılır. Ayrıca benimsenen görüşü çürütmeye yönelik itirazın bir hüccetle veya şüphe irâs ederek savuşturulması da cedel olarak nitelenir. Karşıt

⁴ Ebu Bekr Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdî, Tarihü Bağdad ev Medinetü's-selâm münzü te'sisihâ hattâ seneti 463h., (Beyrut, ts.), 4: 377; İbn Kutluboğa, Tâcü't-Terâcim, 22.

⁵ Şükrü Özen, Hilâf, DİA, 17: 527.

⁶ Özen, Hilâf, 17: 528.

görüşleri savunan iki kişinin söz düellosu şeklinde özetlenen cedelin bu içeriğiyle taraflar arasında bir kırgınlığa veya husumete yol açacağına şüphe yoktur. Münazaranın cedelden farkı, münazarada gaye doğruya ulaşma olduğu halde cedel doğruluk endişesi taşımaksızın herhangi bir konuyu savunmayı hedef seçmiştir.⁷

Hilaf ilminin ilk defa kim tarafından kurulduğu ve bu ilme dair eserlerin ne zaman yazıldığı konusu bu ilmin çerçevesinin çizilmesindeki tartışmalar sebebiyle net değildir. Literatürde bu ilmin kurucusu olarak dile getirilen Debûsî'nin (ö. 430/1039) kendisinden önce bu alanda birçok eserin kaleme alınması sebebiyle bu ilmin kuruculuğunu üstlenmesi tespiti çok da doğru bulunmamıştır.⁸ Debûsî'nin bu ilme yaptığı katkının farklı bir üslup olduğu tespitinin daha doğru olduğu söylenebilir. Kendisinden önce bu alanda yazılmış eserlerde takip edilen fûru-ı fıkıh sistematığının aksine Debûsî, *Te'sisu'n-nazar* adlı eserinde fakihleri esas alarak bunlar arasındaki ihtilaflara göre bir tasnif yaptığı gibi ihtilaf edilen genel hukuk kurallarını (el-asl) tasnif ederek her bir genel hukuk kuralı ile ilgili örnekler vermek, yani genel ilke üzerindeki ihtilafın hukukî meselelere nasıl yansıdığını göstermekle farklı bir üslup benimsemiştir.⁹ Ancak Debûsî'nin bu üslubu kendisinden sonra takip edilmemiştir.¹⁰ Bu durum da onun bu ilmin kuruculuğunu üstlenmesi tezinin doğruluğunu tartışmaya açan bir başka tespittir.

Debûsî'nin çağdaşı olan Kudûrî'nin *et-Tecrid* adlı eseri, ilm-i hilâfa dair olup eserde, Hanefî ile Şafiî mezhepleri arasındaki ihtilaflı meseleler, furû-ı fıkıh sistematığına uygun olarak cedel üslubuyla ele alınmakta ve Hanefî mezhebinin görüşleri, Şafiî mezhebine karşı savunulmaktadır. Kudûrî, Şii Büveyhîler'in Bağdat'a hakim olduğu ve çeşitli ilmî müzakereleri düzenleyip teşvik ettiği bir dönemi ve ilmî anlamda parlak sayılan bir asır olan hicrî 5. Asrın ilk çeyreğini idrak etmiş, Hanefî mezhebi imamlarına yöneltilen eleştirileri, döneminin ve kişiliğinin gereğine uygun olarak ilmî bir üslupla ele alarak cevaplandırmıştır. Biz de mezhepler arası eleştiri geleneğinin bu önemli eseri çerçevesinde Kudûrî'nin eleştirilere verdiği cevaplardaki üslubunun gösterilmesinin faydalı olacağını düşünerek bu tebliği yazmayı uygun gördük.

⁷ Özen, Hilâf, 17: 528.

⁸ Özen, Hilâf, 17: 533; Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debûsî, Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi, terc. Ferhat Koca, (Ankara: Ankara Okulu yayınları 2009), 8-9, 36; Ahmet Numan Ünver, Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshak eş-Şirâzî Örneği), (Ankara: Akademisyen Kitabevi 2019), 66-67.

⁹ İzmirli İsmail Hakkı'nın ifadeleri de ona kuruculuk vasfının verilmiş sebebinin bundan kaynaklandığını sezdirmektedir: "İhtilaflı meselelerin alakalı olduğu, farklı ve aynı görüşte olan fakihlerin kabul ettiği usul ile ihtilaflı meseleleri zikretmek, en önce Ebû Zeyd ed-Debûsî tarafından tertip edilmiştir." İzmirli İsmail Hakkı, İlm-i Hilâf, hzr., Sırrı Fuat Ateş, (Konya, 2010), 22; Muhtemelen bu iki özellik, hilaf ilminin belirli yönetmelere ve problemlere sahip, müstakil bir ilim haline gelmesine katkıda bulunduğu için, Debûsî kendisinden sonra temelleri atılan bu ilmin gerçek kurucusu kabul edilmiştir. Debûsî, Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi, terc. Ferhat Koca, 36.

¹⁰ Özen, Hilâf, 17: 533.

1. et-Tecrîd'in İçeriği ve Önemi

İçerik olarak bakıldığında eserin erken dönemde ilm-i hilâf konusunda kaleme alınmış, alanında kapsayıcı bilgiyi sağlayan ilk eserlerden olduğu görülür. Eser, furû-ı fıkıh konularında Hanefî ile Şâfiî mezhepleri arasındaki önemli ihtilaf konularını, karşılıklı deliller ve her bir tarafın diğerine verdiği cevaplarıyla inceleyen, iki mezhep arasında karşılaştırmalı olarak yazılmış en geniş çalışmadır¹¹. Eser aynı zamanda ele aldığı konularda Hanefî ve Şâfiî delillerini, diğer eserlerde bulunmayan bir genişlikte derleyen fihî bir ansiklopedidir.

et-Tecrîd, *Kitâbu't-tahâre* ile başlayıp *Kitâbu edebi'l-kâdi* ile sona ermektedir. Eserde ele alınan meseleler, muhakkik tarafından numaralandırılmış ve başlıklandırılmıştır.¹² Buna göre eserde toplam 1633 mesele yer almaktadır. En çok meselenin yer aldığı bölüm, 216 meseleyle *Kitâbu's-salât*; en az meselenin yer aldığı bölüm ise bir mesele ile *Kitâbu'l-musâkât*tır. Bu meselelerin hangi esaslara göre tespit edildiğine dair müellif tarafından da muhakkik tarafından da bir açıklama yapılmamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla eserin yazmalarında her bir mesele- nin başında sadece “مسئلة = mes'ele” başlığı yer almakta, kitâb veya bâb adlı başlıklar yer almamaktadır.

Kudûrî, bu eserinde önce Hanefîlerin, ardından Şâfiîlerin delillerini zikrettikten sonra, Hanefîlerin delillerini destekleyip karşı tarafın delillerine cevap verir. İbn Tağrıberdî, Kudûrî'nin bu eserinin Dârekutnî'nin (ö. 385/995) eserinde yer alan ahkâm hadislerini içerdiğini belirtmektedir. O'na göre Kudûrî, hadisleri zayıf yönleriyle birlikte ezberlemiş ve eserini, hıfzındaki bu hadislerle dayandırmıştır.¹³ Eser içerisinde Dârekutnî'ye çok fazla atıf yapılmış olması, İbn Tağrıberdî'nin bu tespitini desteklemektedir. Ancak kanaatimizce Kudûrî'nin, hadis kaynağı olarak sadece Dârekutnî'nin *Sünen*'inden yararlandığını söylemek doğru olmasa gerekir.

Et-Tecrîd, Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebi arasındaki ihtilafları en geniş bir şekilde ele alıp inceleyen bir eser olması itibarıyla müellifin, bu eserde, yaşadığı döneme kadar olan birikimi aktarması, mezhep içerisinde var olan farklı görüşlere yer verip gerektiğinde bunları delillendirmesi, mezhebin görüşlerine yapılan ve yapılması muhtemel olan itirazları delilli bir şekilde genişçe müzakere ederek cevaplandırması eserin önemini artıran hususlardır. Ayrıca eser, 'Hanefîlerin nasstan ziyâde reye dayandığı' iddialarına da farklı bir bakış açısı getirmekte, Kudûrî'nin, mezhebinin görüşlerini savunurken serdettiği çok sayıda hadis delili, Hanefîlerin sünnete olan derin vukûfiyetini ve bağlılığını göstermektedir.

¹¹ Kuraşî, *el-Cevâhir*, 1: 248; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 25-26.

¹² Örneğin birinci mesele: “تعريف الطهور=Tahûr'un manası” şeklinde başlıklandırılmıştır, Kudûrî, *et-Tecrîd*, 1: 57.

¹³ Cemaluddin Ebi'l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm'uz-zâhira fi mulûki Mısır ve'l-Kâhira*, (Mısır, ts.) 5: 25.

2. Kudûrî'nin *et-Tecrid'*deki Üslûbu

Kudûrî, *et-Tecrid'* adlı eserini kolay anlaşılır bir üslupla telif etmiş, eserinde karışık terkipler ve anlaşılması zor lafızlar kullanmamıştır. Eser, hilaf türü bir eser olduğu için Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin tercih edilen görüşleri arasında ihtilaf olmasa da müzakere etmek için ihtilaf olan görüşler tercih edilmiştir. Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilaflar ortaya konurken, ilmî bir ortamın varlığını gösteren 'cedel' yöntemi takip edilmiştir. Bu sebeple eser okunurken, okuyan kişi-de, sanki Hanefî ve Şâfiî iki grup âlimin münazarası takip ediliyormuş gibi bir izlenim uyanmaktadır. Eser, özellikle sakin bir ilmî tartışma ortamının ve hoşgörünün güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Eserde, muhalifler için kötü söz veya aşağılama içeren ifadeler kullanılmamaktadır. Bu yumuşak üslûba, dönemin hoşgörü ortamının yanı sıra müellifin, eserin telifine, olgunluk dönemi olarak görülebilecek 42 yaşındayken (405/1015 yılında) başlamış olmasının da katkısı olduğu düşünülebilir.¹⁴

Kudûrî meseleleri, genel olarak söyleyecek olursak, mutlak veya bir mezhep imamına nispetle dile getirdikten sonra delilleri, لنا، لمخالفنا şeklinde mutlak veya لا بي حنيفة، للشافعي şeklinde isim zikrederek ele almıştır. Kudûrî, delillere itiraz veya yeni bir iddiayı, doğrudan isim vererek sunduğu gibi، قال المخالف/مخالفنا، احتجوا قالوا، şeklinde de sunmaktadır. فان قيل şeklinde ifadelerle farazî iddialar da zikreden müellif, bunları cevaplandırırken genellikle قلنا ifadesini kullanmaktadır.

Eserde önce Hanefîlerin görüşleri zikredilmekte daha sonra da Şâfiîlerin görüşüne yer verilmektedir. Hanefîler içerisinde ihtilaf yoksa mezhebe ait görüş, Kudûrî tarafından عندنا قال أصحابنا، şeklinde¹⁵ herhangi bir isim vermeden doğrudan mezhebe ait görüşün zikredilmesi şeklinde; ihtilaf varsa Şâfiîlere aykırı olan görüş, imamların adlarıyla birlikte önce verilmekte daha sonra da delilleriyle savunulmaktadır¹⁶. Meselâ, eserin، الطهور kelimesinin manası ile ilgili ilk meselesinde Şâfiî'nin aksi görüşte olduğu söylenmekle birlikte Hanefî mezhebinin görüşüne dair mezhep imamlarından herhangi bir nakil yapılmamıştır.¹⁷

Eser, Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) görüşlerini savunma esası üzere kurulmakla birlikte gerekli durumlarda mezhep içerisindeki farklı görüşlerin savunusu da müellif tarafından yapılmaktadır. Kudûrî, Ebû Hanife'den iki farklı rivâyetin olduğu durumlarda bunlardan Şâfiî'ye (ö. 204/820) mühalif olanını önce zikredip savunmaktadır. Ebû Hanife'den nakledilen bir görüş yoksa diğer imamların Şâfiî'ye

¹⁴ Kudûrî, *et-Tecrid'*, 1: 25.

¹⁵ Örnek için bkz. Kudûrî, *et-Tecrid'*, 1: 57, 65, 78, II/499, 503.

¹⁶ Örnek için bkz. Kudûrî, *et-Tecrid'*, 1: 60, 69, II/528, 534.

¹⁷ Kudûrî, *et-Tecrid'*, 1: 57.

muhâlif görüşünü önce zikredip savunan Kudûrî, bütün bunları hilâf olması için yaptığını belirtmektedir. Bu ifade, eserin yazılmasında mezhebin görüşlerinin delilleriyle birlikte öğretilmesinin de amaçlandığını göstermektedir. Nitekim müellif, eserin mukaddimesinde, eserini fıkıh ilmini öğrenmeye yeni başlamış (mübtedî) ve bu ilimde belli bir aşama kaydetmiş (mutavassıt) kişilerin anlayıp istifade etmesi amacıyla bu şekilde yazdığını söylemektedir.¹⁸

Kudûrî'nin üslubunun eserde ele alınan konulardan örnekler verilerek gösterilmesi maksadı ifade etmede daha etkili olacağından dolayı özellikle müellifin muhatabının iddialarına doğrudan yanıt verdiği ifadelerine de yer vererek muhalifine yaptığı eleştiriler ile yapılan eleştirilere verdiği cevaplar şeklinde iki ayrı başlık altında bazı örnekler vermeyi uygun görüyoruz:

2.1. Kudûrî'nin Muhâlifine Yaptığı Eleştirilerdeki Üslubu

Kudûrî, eserini cedel yöntemiyle yazdığından dolayı her iki tarafın da kabul ettiği ortak ilkeleri dikkate alarak muhalifinin bu ilkelere uymadığını gördüğü konularda eleştirilerde bulunmaktadır. Ortak ilkelere uymama tarzındaki bu eleştirilerin yanında muhalifinin kendi kabul ettiği ilkelere aykırı davranması bağlamında özellikle râvîlerle ilgili değerlendirmelerde, sözünü hüccet kabul ettiği âlimlerin görüşlerine aykırı davranması, mürsel haberleri delil görmesi gibi çelişkili tutumlar içerisinde olmasını eleştiren Kudûrî, ayrıca muhalifinin, mantık ve âdet kurallarına aykırı hareket etmesini de eleştirmektedir. Şimdi bunlara dair bazı örnekler vereyim:

a) Kudûrî, râvînin “selef hakkında kötü söz söylemesini” adâleti zedeleyen bir durum olarak kabul eden muhalifini, sözünü hüccet kabul ettiği hadis âlimi Dârekutnî'nin (ö. 385/995) değerlendirmesini kabul etmemekle eleştirmekte, muhalifinin çelişkiye düştüğünü ifade etmektedir. Dârekutnî, Buhârî'nin râvileriyle ilgili yazdığı risalede, İmrân b. Hittân'ı, ‘selefe kötü söz söyleme’ sebebiyle cerh etmiş, bu râvîden rivâyetin caiz olmadığını dile getirmiştir. Dolayısıyla Kudûrî, selefe kötü söz söyleyen bir kişinin Hz. Âişe'den naklettiği şu hadisin muhatabınca kabul edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu rivayette Hz. Âişe, Hz. Peygamber (sav) ‘e: “Kadınlara cihad var mıdır?” diye sormuş, Hz. Peygamber (s.a.v.) de: “Savaş olmadığı halde hac ve umre onlar için cihaddır” buyurmuştur.¹⁹ Bu hadisin senesinde geçen İmran'ın zayıf olması sebebiyle bu hadisin delil olarak kabul edilmemesi gerektiğini, Darekutnî'nin İmran hakkındaki değerlendirmesine dayandıran Kudûrî²⁰, bu değerlendirmeyle muhalifinin, sözünü hüccet kabul ettiği âlimin râvî hakkındaki değerlendirmesini kabul etmemekle içine düştüğü çelişkiyi göstermiş olmaktadır. Yine umre ile ilgili nakdedilen iki rivayetle ilgili olarak muhalifini,

¹⁸ Kudûrî, et-Tecrid, 1: 53.

¹⁹ Buhârî, “Cihâd ve's-siyer” 62; İbn Mâce, “Menâsik” 8.

²⁰ Kudûrî, et-Tecrid, 4: 1697-1698.

daha sika râvînin rivayeti dururken diğer râvînin rivayetini delil kabul etmesi sebebiyle eleştirmekte ve bu durumun ilginç olduğunu söylemektedir.²¹

b) Kudûrî, muhâlifinin içerisine düştüğü bir başka çelişkiyi şu şekilde dile getirmektedir: “Abdülvehhâb b. Mücahid, İsmail b. Ayyâş’tan rivâyet etmiştir. Onlar (Şâfiîler/Ehl-i Hadis), bu kişinin (İsmail b. Ayyâş), Şamlılardan rivâyet ettiklerinin zayıf olduğu konusunda ittifak ettiler.²² Oysa bir râvînin her rivâyetinde zayıf sayılması gerekir, bazı bölgelerden rivâyetinde zayıf, başka bölgelerden rivâyetinde ise güçlü olması, akla-mantığa uygundur.”²³

c) Kudûrî, muhâlifinin örf-adet ve kesin verilere aykırılık sebebiyle düştüğü çelişkiye de dikkat çekmiştir. Mesela sahabeden nakledilen birbirinden farklı görüşler arasındaki tercihte adeti ve kesin verileri kriter olarak kullanan Kudûrî, muhâlifini buna dayanarak eleştirmektedir. Sâ’ ölçüsüyle ilgili tartışmada Kudûrî, tercih ettiği sahabe görüşünü, âdet ile te’yit etmiştir. Kudûrî’ye göre, bir sâ’, sekiz rıtlı ettiğinde -bir deve yükünün beş vesk, bunun da altmış sâ’ olduğu konusunda ittifak edildiği göz önüne alınırsa- 480 rıtlın âdete göre bir deve yükü olduğu sonucuna ulaşılır. Oysa muhâlifin iddia ettiğine göre -bir sâ’ 5+1/3 rıtlı- hesaplanırsa bir sâ’, 320 rıtlı eder ki bu da bir deve yükü yapmaz²⁴. Hilalin gözetlenmesi konusunda da Kudûrî aynı gerekçeyle muhâlifini ilzam etmektedir. O, bulutsuz bir günde Ramazan hilalinin bir kişi tarafından görülmesinin ramazan orucunun farz olması için yeterli görülmesi görüşünün eleştirisinde şöyle demektedir: “Bir topluluk tarafından hilalin doğuşunun gözetlenmesi esnasında sadece bir kişinin hilalin doğuşunu görmesi ve diğerlerinin hiç birisinin buna muttali’ olmaması âdete (akla) aykırıdır. Zira bir insan bir yere doğru bakarken başka yönlere de gözünü çevirir. Bir kişi hâric topluluktaki herkesin hilali gözetlerken -doğuş ve batış arasındaki uzun süreyle rağmen- hilali görememesi, âdeten mümkün değildir.”²⁵

d) Kudûrî, muhâlifinin kendisine yönelttiği eleştiriye cevap verirken de muhâlifinin çelişkisini ortaya koymuştur. Kudûrî, Hz. Peygamber (s.a.v.) ‘in Hz. Meymûne ile ihramlıyken evlenmesi hususuyla ilgili İbn Abbas’tan gelen rivâyeti²⁶ kabul ettiği için eleştirilmiştir. Eleştiri sebebi ise rivayette geçen evlilik esnasında İbn Abbas’ın çocuk olmasıdır. Kudûrî, bu itiraza, büyük râvîlerin rivâyetlerinin küçük râvîlerin rivâyetlerine tercih edilmesinin doğru olmayacağını söyleyerek cevap verir. Ayrıca râvînin gördüğünü olduğu gibi zihnine kaydettiğini (zabt) dile getiren Kudûrî, rivâyetin zabt ile eda şartları arasındaki ayrıma da işaret etmekte-

²¹ Kudûrî, et-Tecrid, 4: 1698.

²² Kudûrî, et-Tecrid, 2: 871-872.

²³ Kudûrî, et-Tecrid, 1: 270.

²⁴ Kudûrî, et-Tecrid, 3: 1432; Ehl-i kitâbın âdetine aykırı olmak, sahabeden nakledilen farklı görüşleri tercihte bir diğer etkendir, 1: 480.

²⁵ Kudûrî, et-Tecrid, 3: 1468.

²⁶ Müslim, “Nikâh” 46.

dir.²⁷ Bununla birlikte İbn Abbas'ın rivâyetinin, Hz. Âişe ve Ebu Hureyre'nin rivâyetleriyle desteklendiğini söyleyen Kudûrî, böylelikle hadisin zayıf olması ihtimalinin kalmadığını ortaya koymaktadır. Daha sonra muhâlifinin, bu yaptığı eleştiriye rağmen İbn Abbas'tan gelen benzer konumdaki teşehhüd ve Kur'an tefsiriyle ilgili rivâyetleri kabul etmesini eleştirir.²⁸

Kudûrî'nin, muhalifinin haberlerle ilgili kendi kabul ettiği ilkelere aykırı hareket etmek sebebiyle düştüğü çelişkiyi ifade ettiği bir başka konu mürsel haberlerle ilgilidir. Fıtır sadakası ile ilgili rivayetin mürsel olduğunu söyleyen Kudûrî, muhalifinin bu rivayeti kabul etmesinin çelişki olduğunu söylemektedir. Muhalifinin, kendisinin itirazına içerik olarak aynı olan rivayetin muttasıl senedli olanını söyleyerek verdiği cevaba da yer veren Kudûrî, senedde yer alan râviyi cerh ederek bu rivayetin kabul edilmesine de itiraz etmektedir.²⁹ Kudûrî'nin bu tavrıyla eleştirilerinin ve bu eleştirilere verdiği cevaplarının hem ilmi hem de çok yönlü olduğunu anlamaktayız. Kudûrî, sadece muhalifinin açığını bulmak amacıyla eleştirmemekte onun kendisine verdiği karşı cevaplara da yer vererek gerekli açıklamaları yapmaktadır.

Kudûrî'nin çelişki eleştirileri sadece haber ve râvi değerlendirmeleri ile sınırlı değildir. O, muhalifinin kabul ettiği usule aykırı tercih ve açıklamalarına dair de eleştiriler yapmıştır. Mesela istihsan ile ilgili şu eleştiri bu kapsamda görülebilir: Bir malın sağlam olma şartıyla satımının cevazının tartışıldığı meselede İmam Şâfiî'den nakille bir görüşe yer veren Kudûrî, İmam Şâfiî'nin istihsânı kabul etmediği halde istihsân yaptığını dile getirmektedir. İmam Şâfiî, malın sağlam olma şartıyla satımını caiz görmediği halde, Hz. Osman'ın verdiği bir hükme dayanarak bunun caiz olduğunu söylemiştir. Buna göre Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer'den bir köle satın almış, daha sonra bu köleyi bir ayıbından dolayı geri vermek istemiş ve olay Hz. Osman'a intikal etmiştir. Hz. Osman, İbn Ömer'e "bu aybı bilmediğine dair yemin eder misin?" dediğinde İbn Ömer, yeminden kaçınmış ve köleyi geri almıştır. Kudûrî, kıyasa göre malın, bu durumda geri alınmasının doğru olmadığını, İmam Şâfiî'nin ise kıyasa göre gereken bu hükmü terk edip Hz. Osman'ın verdiği hükme göre görüş bildirdiğini söylemektedir. Ona göre İmam Şâfiî'nin verdiği bu hüküm, istihsân olarak nitelendirilir. Bu durumda Şâfiî, istihsânı kabul etmediği halde

²⁷ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed es-Serahsî, Usûlü's-Serahsî, (Beirut: Dâru'l-marife, 1393/1973), 1: 347.

²⁸ Kudûrî, وما لكم تقولون إذا احتججتكم بحديثه في التشهد وفي تفسير القرآن؟ كيف وقد انضم إليه رواية عائشة وأبي هريرة؟, et-Tecrid, 4: 1837.

²⁹ Kudûrî, et-Tecrid, 3: 1381; çelişki olduğu iddia edilen başka bir konu için bk. Kudûrî, et-Tecrid, 11: 5914; Kudûrî "Münker haberler, meşhur haberlere eklendiğinde bile delil kabul edilmezken nasıl mechul haberlere izafe edilerek delil kabul edilebilir ki?" diyerek bir başka çelişkiye dikkat çekmektedir, et-Tecrid, 12: 6492; İhtimalli olan sahabe fiilinin hüccet olmayacağı: "Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in ihtimalli fiili bile hüccet olmazken, sahabenin nasıl olabilir ki?!" ifadesiyle dile getirilmiştir, et-Tecrid, 5: 2235.

istihâs yapmıştır. Kudûrî, Şâfiî'nin verdiği bu hükümlerle kendisiyle çeliştiğini ortaya koymaktadır.³⁰

e) Kudûrî'nin ifadelerinden -eser her ne kadar Hanefî ile Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilaflara yönelik yazılmış olsa da- bazı tartışmalı konuların Ehl-i re'y ile Ehl-i hadis arasında olduğu izlenimi edinilmektedir. Kudûrî'nin bu yöndeki ifadelerinden, onun, Şâfiî mezhebini Ehl-i hadisin, Hanefî mezhebini de Ehl-i re'y'in bir temsilcisi olarak gördüğü de çıkarılabilir. Muhalifinin râvîleri cerh etme gerekçesinin 'râvînin fakih olması' olduğunu dile getiren Kudûrî, "Ehl-i hadis, fıkıh yazan ve re'y ile fetva verenleri ta'n ediyor"³¹ demektedir. Dolayısıyla Ehl-i hadisin ta'n gerekçesinin bir ön yargıya dayanması sebebiyle haksız olduğunu dile getirerek muhatabını eleştiren Kudûrî, bu sebeple eleştirilen râvîlerin sika olduklarını çeşitli gerekçelerle açıklamaktadır. Kudûrî'nin, Hanefî mezhebinin kabul ettiği haberlerdeki râvîlerin zayıflıkla itham edilmesine karşılık olarak, bunların "fakih oldukları" veya (Ebu Hanife, Ebu Yusuf gibi) "fukahânın kendilerinden rivâyette buldukları" tarzındaki açıklamaları bunlardandır.³²

f) Son olarak Kudûrî'nin muhtelif bazı konular ile ilgili eleştirel ifadelerine yer vererek bu konuyu bitirmek istiyoruz. Meninin yıkanması ile ilgili tartışmada, Hz. Ömer ve Abdullah b. Ömer'in meniyi yıkadığına dair rivâyetleri esas alan Kudûrî, bu yıkamanın müstehap olabileceği şeklindeki yoruma "görüşler te'vîl edilmez, Şeriat sahibinin sözü te'vîl edilir" cevabını vererek te'vîlin, ictehadlar için değil de şâri'in söz ve fiilleri için geçerli olduğu kuralını hatırlatmakta³³, muhalifinin yaptığı hatayı eleştirmektedir.

Başka bir konuda Kudûrî, "Kırân haccının bize ve size göre kerâhetsiz caiz olduğu gerçeği var iken ve bunu inkâr edenin de hata edeceği âşikâr iken, neden bu ittifakla sahîh olmayı tercih ediyorsunuz?" sözü³⁴ ile muhalifine çıkmaktadır.

2.2. Kudûrî'nin Yapılan Eleştirilere Verdiği Cevaplardaki Üslûbu

Kudûrî, muhalifinin yönelttiği eleştirileri, çok yönlü bir şekilde ve ilmî bir üslupla cevaplamıştır. Taraflar arasında farklı ilkeler sebebiyle bir görüş ayrılığı varsa bunu da açıkça dile getirmiştir. Bu konuda şunlar örnek olarak verilebilir:

a) Kudûrî, itiraz edilen konularda da gerekli açıklamaları yapmaktadır. Bu bağlamda, eserde, Hanefîlerin hadisçilerin zayıf gördükleri râvîlerin rivâyetini kabul etme sebepleri ile zayıf olduğu iddia edilen râvîlerin Hanefî mezhebince kabul edilen esaslara göre zayıf olmadıklarına dair farklı değerlendirmelerin yanında ehl-i hadisin sika kabul ettiği râvîlerin rivâyetlerinin kabul edilmeme gerekçeleri de

³⁰ Kudûrî, et-Tecrid, 5: 2494.

³¹ وأصحاب الحديث يطعنون على من يكتب الفقه ويفتي بالرأي.

³² Kudûrî, et-Tecrid, 3: 1550.

³³ Kudûrî, et-Tecrid, 2: 749.

³⁴ Kudûrî, et-Tecrid, 4: 1718, başka bir örnek, 4: 1743.

ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Kudûrî, gerek râvî gerekse sened bakımından zayıf olan haberleri kabul etmeme gerekçelerini tek tek ele aldıktan sonra muhatabına “bu hadisleri kabul ettiğimizde zayıf hadislerle amel ettiğimizi iddia ediyor ve bizi hadis bilmemekle itham ediyorsunuz” demektedir.

Kudûrî'nin râvînin meçhul olması iddiasına verdiği yanıtı dair örnek ise şudur: Kudûrî, râvînin âdil olması şartını, râvînin müslüman ve âdil olması olarak sınırlandırdığından, bu şekilde tanınan bir râvînin meçhul olarak nitelendirilmesi için bir delil ortaya konması gerektiğini söylemektedir. Ona göre mutlak olarak râvînin meçhul olduğunu söylemek, o râvînin rivâyetinin kabul edilmesine engel bir durum değildir.³⁵ Mesela, Ebu Umâme'nin rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.), “Bâkire olsun dul olsun genç kızım en az hayız süresi üç, en çoğu ise on gündür. On günden sonra görülen kan, özür kanıdır” buyurmuştur. Bu hadisin râvîlerinden Abdülmelik'in, Alâ' b. Kesîr'den meçhul olduğu Dârekutnî tarafından iddia edilmiş,³⁶ Kudûrî ise râvînin cehâletinin, hadisin kabul edilmesine engel olmadığını, râvînin müslüman olduğunun bilinmesinin, onun âdil kabul edilmesi için yeterli olduğunu söylemiştir.³⁷ Kudûrî, râvînin meçhul olduğu iddiasının delillendirilmesi gerektiğini söylerken, bazı durumlarda da meçhul olduğu iddia edilen râvîlerin meşhûr olduklarını, isnadda yer alan râvîleri sıralayarak ortaya koymuştur.³⁸

Sika râvîlerin haksız bir şekilde itham edilerek rivayetlerinin kabul edilmediğine dair de açıklamalar yapan Kudûrî'nin bu yöndeki iddiaları nasıl cevapladığına dair şu örnek verilebilir: Ömer b. Kays'ın metrûk olduğu iddiasına karşılık Kudûrî, bu ithâmın bu râvînin çokça mizah yapmasından dolayı olduğunu söylemiş, Mekte'nin fakîhi ve müftîsi olması ve de Şu'be'nin kendisinden rivâyet etmesi sebebiyle bu ithâmı kabul etmemiştir.³⁹ Yine Kudûrî, merdûd nitelemesiyle rivâyeti kabul edilmeyen el-Hasen b. Amâra'yı ta'dîl etmek için Ebu Yusuf'un bu râviden rivâyette bulunduğunu, aynı zamanda bu kişinin, Bağdat'ın kâdî'l-kudâtî ve sâhibu'l-mezâlim olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra da reddedilme sebebinin *radîu'l-hıfz* olduğunu söyleyen Kudûrî⁴⁰, yukarıdaki ifadeleriyle bu görevleri yerine getiren bir kişinin böyle tavsif edilemeyeceğini anlatmak istemektedir. Aynı özelliklere sahip olması sebebiyle Kudûrî'nin İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) hakkındaki sözleri de, burada örnek olarak verilebilir. Kudûrî, onu, fakîh ve sika olarak tavsif etmekle, kendisinden nakledilen haberlerin kabul edileceğini söylemekte,⁴¹ ehl-i hadisin onu

³⁵ Kudûrî, et-Tecrid, 1: 196.

³⁶ Dârekutnî, es-Sünen, 1: 218. Kudûrî, Dârekutnî'nin kitabına aldığı hadisler için herhangi bir şart öne sürmediğini, rivâyet edilenleri topladığını, râvîleri ta'n ederken mezhebî bir yaklaşım sergilediğini, eleştirel bir tarzda ifade etmektedir, et-Tecrid, 3: 1218.

³⁷ Kudûrî, et-Tecrid, 1: 360.

³⁸ Kudûrî, et-Tecrid, 5: 2591.

³⁹ Kudûrî, et-Tecrid, 1: 201.

⁴⁰ Kudûrî, et-Tecrid, 5: 2533.

⁴¹ Kudûrî, et-Tecrid, 4: 1896.

fesâdü'l-hıfz (ezberi bozukluk) sebebiyle cerh ettiği halde rivâyetini kabul etmekle çelişkiye düştüğünü ifade etmekte ve bu görüşüne delil olarak Şu'be'den "ondan daha kötü hafızalı olanını görmedim" sözünü nakletmektedir.⁴²

Kudûrî, sika bir râvîye yönelik eleştiriye verdiği bir başka cevap da şudur: Kudûrî'ye göre râvînin sika bile olsa rivâyet ettiği haberin içeriğine aldirmaması, rivâyetinin kabul edilmesi konusunda bir belirsizlik ortaya çıkarmaktadır. Bu belirsizliğin ortadan kalkması, rivâyetinin içeriğine aldirmayan râvîlerin kimden rivâyet ettiğinin ortaya çıkarılmasını gerektirir. Kudûrî'ye göre râvînin, haberi kendisinden rivâyet ettiği kişinin güvenilir olması, bu belirsizliğin giderilmesi için yeterli olmaktadır. Onun bu konuda dile getirdiği hadis, Ebu'l-Âliye'nin, İbn Abbas'tan rivâyet ettiği hadistir. İbn Abbas, Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in namazında horlama derecesinde uyuduğunu, sonra namaza devam ettiğini söylemiş, sonra da Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in "Bir adam rûkû veya secde halinde uyursa, o kişiye yan yatıncaya kadar abdest gerekmez, ancak yanı üzere yatarsa eklemeleri gevşer"⁴³ buyurduğunu rivâyet etmiştir. Kudûrî, bu hadisin râvîlerinden Ebu'l-Âliye'nin hadisçiler tarafından sika kabul edildiğini, ancak rivâyetinin içeriğine dikkat etmemesi bakımından cerh edilip zayıf sayıldığını söyledikten sonra, bu kişinin rivâyetinin içeriğine dikkat etmemesinin mürsellerine etki edeceğini, İbn Abbas'tan rivâyet ettiği için de böyle bir durumun ortadan kalktığını ifade etmiştir.⁴⁴

b) Kudûrî, sahabe kavliyle ihticac konusunda İbn Abbas'tan, oğlunu kurban etmek üzere nezreden kişiye bir koyun kesmesinin gerekliliği yönünde nakledilen tercih ettiği görüşe yönelik 'meşhur olacak kadar yaygınlaşmadığı' iddiasına şöyle cevap vermektedir: "Bu mesele, İbn Abbas'a, sonra Mesrûk'a sorulmuş, İbn Abbas, Mesrûk'un görüşü lehine kendi görüşünü terk etmiş, İbn Abbas'ın görüşü İbn Ömer'e arz edilmiş ve nihâyet bu görüş Mervan'a ulaşmıştır; bu intişârdır". Kudûrî, bu sözlerle bu kadar kişi arasında dolaşan ve bilinen bir görüşün, yaygınlaşmış olduğu kabul edilir, demek istemiştir.⁴⁵ Kudûrî, ayrıca başka bir meselede aynı eleştiriye farklı bir açıklama yaparak cevap vermiş ve bir görüşün yaygın olmasına başka bir ölçü verirken imamların (yöneticiler) hüküm vermesini ve tâbiîn imamlarının sahabenin söylediğine benzer sözler söylemelerini delil olarak getirmiştir.⁴⁶ Bunlar, Kudûrî'ye göre sahabenin görüşünün intişâr ettiğini göstermektedir. Kudûrî, burada haberin yaygınlaşmadığı iddiasına bilimsel olarak cevap vermiş, hakaret ya da başka bir ifadeyle cevap vermemiştir. Yine bu konuda muhalifinin dile getirdiği muhâlifi olmayan bir görüşe dair Kudûrî, "bu haberin yaygınlığını

⁴² Kudûrî, et-Tecrîd, 4: 1657-1658.

⁴³ Ebû Dâvûd, "Tahâret" 79; Tirmizî, "Tahâret" 57.

⁴⁴ Kudûrî, et-Tecrîd, 1: 164.

⁴⁵ Kudûrî, et-Tecrîd, 12: 6508.

⁴⁶ Kudûrî, et-Tecrîd, 5: 2455.

bilmiyoruz ki icmâ olsun, dolayısıyla buna göre hüküm verme yükümlülüğümüz yoktur”, demektedir.⁴⁷

c) Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Ehl-i hadisin fakih râvîlere yönelik yaptıkları cerhlerin ön yargıya dayandığı dile getirilmiş ve Kudûrî, mezhebinin delil olarak kabul ettiği hadislerin râvîlerine yönelik bu eleştirileri hakkaniyetli olmaması sebebiyle reddetmiştir.⁴⁸

d) Kudûrî'nin farklı ilkelere sahip olma sebebiyle muhalifiyle farklı sonuçlara ulaşıldığını ifade ettiğine dair şu örnek verilebilir: Kudûrî, haccın terâhiyen farz olduğunu söyleyen muhâlifine “bu bizim size muhâlif olduğumuz bir asıdır” diyerek⁴⁹ ilke bazında farklılık olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Kudûrî, istihsan ile ilgili konularda, muhalifinin bu yöneme dair itirazlarını “bu konu istihsan konusudur, bu konuda kıyas yapılmaz”⁵⁰ şeklinde cevapladığı gibi kıyasa konu olan istihsan meselelerinde ise kıyas yapılabileceğini söyleyerek istihsanın geçerli olduğu her konunun kıyasa açık olup olmaması ile ilgili ayrımı da yapmıştır.⁵¹ İstihsanla ilgili şu örneğe de yer vermek faydalı olacaktır. Unutma sebebiyle orucun bozulmaması hadisi⁵² hakkında, Kudûrî'nin farklı bir açıklama yaptığını görmekteyiz. Muhâlifi tarafından dile getirilen Ebu Hureyre'nin hadisine dayanarak kıyasın terk edilmesi eleştirisine Kudûrî, sadece bu hadisle kıyasın terk edilemeyeceğini, Ebu Hanîfe'nin “insanların sözü olmasaydı, unutarak orucu bozan kişinin orucunu kaza etmesi gerektiğini söyledim” sözünü naklederek cevap vermiştir. Bu sözle, Ebu Hanîfe'nin sadece hadise değil, aynı zamanda insanların ameline istinat ettiğini dile getirdiğini ifade etmiştir. “Haber ve amel, bir rivâyete eklenirse (desteklerse) bu, o rivâyetin sahîh olduğunu gösterir” diyen Kudûrî, Ebu Hanîfe'nin, sadece Ebu Hureyre'nin haberi ile usûl kıyasını terk etmeyeceğini; insanların bu hadisle amel etmesinin istihsânla hüküm vermede etkili olduğunu dile getirmektedir.⁵³

e) İkelere aykırı davranıldığına dair iddiaya verilen cevaba da şu örnek verilebilir: Kudûrî, kendisinin dilde kıyas yaptığına dair iddiayı geçersiz kabul ederek bu iddianın doğru olmadığını anlatmıştır. Muhâlifinin ل, kelimesinin “koyundan

⁴⁷ Kudûrî, et-Tecrîd, 5: 2347, 4: 2017.

⁴⁸ Kudûrî, et-Tecrîd, 3: 1550.

⁴⁹ Kudûrî, et-Tecrîd, 4: 2168.

⁵⁰ Kudûrî, et-Tecrîd, 1: 304.

⁵¹ Kudûrî, et-Tecrîd, 6: 3021.

⁵² İbn Mâce, “Sıyâm” 15.

⁵³ Kudûrî, et-Tecrîd, 5: 2440; Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzi el-Cessâs, bu konuyu namazda gülmenin abdesti bozması, hurma nebzi ile abdest almanın caiz oluşu meseleleriyle birlikte, hükmün illetinin terk edilip kıyasın esere tahsisi şeklinde isimlendirdiği istihsân türü olarak ele alır, el-Fusûl fi'l-usûl, (y.y.: Vizâretu'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 4: 246-247; Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed Debûsî, Ebu Hanîfe'nin “insanların sözü olmasa kaza eder, derdim” sözünü nakleder. Ancak bu konudaki hadise vurgu yapar, uygulamaya değinmez, Takvîmu'l-edille, fi usûli'l-fık, thk. Halîl el-Meys, (Beyrut: y.y., 1421/2001), 405; benzer ifadeler için bkz. Serahsî, Usûlü's-Serahsî, 2: 202; Bu konuda başka bir örnek için bkz. Kudûrî, et-Tecrîd, 5: 2542.

doğan kuzu” için kullanıldığı iddiasına cevap olarak, bu anlamı ifade eden özel bir kelimenin olmadığını söyleyen ve dilcilerin yaptığı çalışmalar ile şiirlerden örnekler getiren Kudûrî, bu yaptığının dilde kıyas yapmak olduğu iddiasına karşılık da bunun kelimenin manasını ortaya çıkarmak olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴

Kudûrî, kıyas yapılamayacak konular kapsamında hayız süresi, mesh miktarı gibi miktarlarda kıyas yapılması ile ilgili olarak “miktarlar, kıyasla belirlenmez” ilkesini ortaya koymaktadır.⁵⁵ Ancak, ona göre asıl miktar nassla sabit olmakta, ara değerler/miktarlar ise istidlâl ile belirlenmektedir.⁵⁶ Kudûrî, bu kuralı, abdestte, başın mesh edilmesi konusunda uygulamaktadır. Ona göre başın mesh edilecek miktarını belirlemede aslen sabit olan şey, başın tamamının mesh edilmesinin gerekli olmaması ve kulakların meshinin de yeterli olmamasıdır. Bu ikisi arasındaki ayırım ise kıyasla tespit edilebilir. Aynı şekilde Kudûrî, başın mesh edilmesi konusunda, temizlikle ilgili meselelerde geçerli olan ‘farziyeti uzuvla tespit’ kuralını işletmek sûretiyle kıyas yapılması mümkün olanlar arasında kıyas yapmıştır. Nihâyet bu mesele, Kudûrî tarafından teyemmüm ve sargıya mesh meselelerine içrcâ edilmek sûretiyle aynı cinsten olan meseleler bir arada değerlendirilmiştir.⁵⁷

f) Son olarak Kudûrî’nin, sahabe görüşlerine dair tercihleri konusundaki eleştiriyeye verdiği cevaba yer vermek istiyoruz. Kudûrî’ye göre sahabenin kendiliğinden bilemeyeceği konular, sahabe onu doğrudan Hz. Peygamber (sav) ‘den nakletmese bile hadis gibi kabul edilir. Kudûrî, sahabenin bir sonraki Ramazan ayı girdikten sonra bir önceki yıla ait orucun kaza edilmesi veya fidye verilmesi konusunda ihtilaf etmelerine dayanarak sahabeden gelen söz veya uygulama yönündeki rivâyetin tevkîfi olmasında esas alınan hususlardan bir tanesinin sahabenin rivâyet edilen meselede ihtilaf etmemesi olduğunu dile getirmiştir. Muhalifinin kazaya kalmış ve bir yıl içerisinde tutulmamış ramazan orucunun hem kazasının hem de fidesinin gerekeceği yönündeki görüşünü delillendirmek için getirdiği sahabe görüşü delilinin tevkîfi olduğu iddiasını Kudûrî, sahabenin ihtilaf etmesinin meselenin tevkîfi olmadığını göstergesi olduğunu “öyle olsaydı ihtilaf etmezlerdi” sözüyle dile getirmiştir.⁵⁸ Buna benzer bir başka örnekte Kudûrî, sahabenin sahabeye itirazının içtihadın caiz olduğu konularda olamayacağını söylemekte ve vitri tek kılan sahabîye itiraz eden sahabilerin olduğunu söyleyerek bu konunun icthâdî bir mesele olmadığını, Hz. Peygamber (s.a.v.) ‘e dayandığını ifade etmektedir.⁵⁹

⁵⁴ Kudûrî, et-Tecrîd, 3: 1196-1197.

⁵⁵ Kudûrî, et-Tecrîd, 1: 364.

⁵⁶ Cessâs, el-Fusûl, 3: 366; Kudûrî, et-Tecrîd, 1: 338.

⁵⁷ Kudûrî, et-Tecrîd, 1: 120, 2: 883, fitr sadakası ile ilgili hadiste (Buhârî, “Zekât” 69; Müslim, “Zekât” 12-16) geçen gıda maddelerinin her biri için ayrı miktarlar tespit edilmiştir. Bu yüzden, hurma ve arpa miktarı olan bir sâ’ ölçüsünün, buğday için de geçerli olduğu söylenemez, 3: 1415.

⁵⁸ Kudûrî, et-Tecrîd, 2: 896, 3: 1525-1526.

⁵⁹ Kudûrî, et-Tecrîd, 2: 804.

Bütün bu örnekler göstermektedir ki Kudûrî, gerek yaptığı eleştirilerde gerekse kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği cevaplarda ilmî üslubun dışına çıkmamış, hakaret, kötü söz ve alaya başvurmamıştır. Örneklerde de görüldüğü üzere muhalifinin eleştirilerine ve çelişkilerine sitemle verdiği cevaplar, ilmî üslubun çerçevesini taşmamaktadır. Oysa çağdaş olarak kabul edilebilecek İbn Hazm (ö. 456/1064), eserlerinde muhaliflerine karşı oldukça sert bir üslubun yanında yer yer rencide edici ifadeler de kullanmıştır.⁶⁰ Yine Serahsî, (ö. 483/1090[?]) küçüklerin evlendirilmesi ile ilgili haberleri naklettikten sonra Ebubekir el-Asamm'ın (ö.200/816) bu haberleri duymayacak kadar sağır olduğunu ifade etmektedir.⁶¹ Yine Debûsî (ö. 430/1039), her ne kadar münazara adabına aykırı davranan bir kişi için söylemiş olsa da hakaret içeren bir beyit söylemiştir. Münazarada bulunduğu kişiyi her ilzam ettiğinde hasmının gülümsemesi üzerine şöyle bir beyit söylediği aktarılır⁶²: “*Ne oluyor da onu bir delille her ilzam edişimde bana gülerek ve kahkaha atarak karşılık veriyor! Şayet kişinin gülmesi fıkhından kaynaklansaydı, çöldeki ayı/çakal ne kadar da fakih olurdu!*”⁶³ Kudûrî'nin nakledilen bu örneklerle göre üslubunun oldukça nezih olduğu ifade edilebilir.

SONUÇ

Hicrî 5. Asırda Bağdat'ta yaşamış ve döneminde Hanefî mezhebinin temsilcisi olmuş Kudûrî'nin cedel yöntemiyle yazdığı *et-Tecrid* adlı eserinde Hanefî ile Şafîî mezhepleri arasındaki ihtilafları ele alırken kullandığı üsluba dair yaptığımız bu inceleme neticesinde şunları söyleyebiliriz:

1. Kudûrî, incelediğimiz eserini, öncelikle mezhep imamının görüşlerini olmak üzere Hanefî mezhebini savunmak amacıyla yazmakla birlikte eserini kaleme almada fıkıh öğrenmek isteyenlere yönelik bir amaç da taşımaktadır. Bu sebeple muhalif mezhep olan Şafîî mezhebinin kendi içerisindeki çelişkilerine yönelik eleştirilerde bulunduğu gibi muhalifinin Hanefî mezhebine yaptığı eleştirilere de çok yönlü bir şekilde cevap vermiştir.

2. Eser, fıkıhın bütün alanlarını kapsaması sebebiyle Hanefî mezhebine yöneltilen eleştirilerin mahiyetine dair kapsamlı bir fikir verdiği gibi mezhebin sistematizmasının temel dinamikleri ile ilgili bol miktarda ilmî materyali de barındırmaktadır.

3. Müellif, gerek yaptığı eleştirilerinde gerekse yapılan eleştirilere verdiği cevaplarda ilmî üsluba aykırı davranmamış, muhatabını aşağılayıcı ve rencide edici

⁶⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), el-Muhallâ bi'l-âsâr, Dâru'l-fıkr, (Beyrut: ts.), 8: 106, 10: 293-294

⁶¹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]), el-Mebst, Dâru'l-marife, (Beyrut: 1414/1993), 4: 212.

⁶² Ebû'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282), Vefeyâtü'l-'ayân ve enbâu ebnaî'z-zamân, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru's-sadr, 1994), 3: 48.

⁶³ ما لي إذا أزمته حجة... قابلي بالضحك والقهقهة//إن كان ضحك المرء من فقهه... فالذب في الصحراء ما أفته

ifadelerden kaçınmış, ona hakaret etmemiştir. Müellif muhatabın çelişkilerini dile getirirken en fazla “ilginç, şaşılacak şey, bu nasıl olabilir” anlamında ifadeler kullanırken muhalifin kendilerine yönelik eleştirilerine ise ön yargı içermesi sebebiyle sitemkarane ifadelerle cevap vermiştir. Bu durum, müellifin karakterinden kaynaklanabileceği gibi yaşanan çağın sunduğu ortamla da ilgili olabilir. Ancak çağdaş bazı fakihlerin üslubuyla mukayese edildiğinde müellifin üslubundaki nezahetin kendisinden kaynaklandığı yönündeki kanaatimiz ağırlık kazanmaktadır.

KAYNAKLAR

- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebubekir er-Râzi, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4 cilt, Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, terc. Ferhat Koca, Ankara, 2009.
- Debûsî, Ubeydullah b. Ömer b. İsa, *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil el-Meys, Beyrut, 1421/2001.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Tarihu Bağdad ev Medinetü's-selâm münzü te'sisihâ hattâ seneti 463h.*, 14 cilt, Beyrut, ts.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah, *Tâcu't-terâcim fi men sannefe mine'l-hanefiyye*, thk. İbrahim Salih, y.y. 1412/1992.
- İbn Tağrıberdî, Cemaluddin Ebi'l-Mehâsin Yusuf el-Atabekî, *en-Nücümü'z-zâhira fi mulûki Mısır ve'l-Kâhira*, Mısır, ts.
- İbnu'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynuddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer, *Tarihu İbni'l-Verdî*, 2 cilt, Beyrut, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi târihi'l-mulûki ve'l-umem*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Ata ve Mustafa Abdulkadir 'Ata, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1412/1992.
- İzmirli İsmail Hakki, *İlm-i Hilâf*, hzr., Sırrı Fuat Ateş, Konya, 2010.
- Kudûri, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Mevsûatu'l-fıkhıyyetu'l-mukârene: et-Tecrîd*, 12 cilt. thk. Muhammed Ahmed Sirâc, Ali Cum'a Muhammed, Kâhire, 1425/2004.
- Kuraşî, Abdulkâdir b. Muhammed (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi tabakâti'l-hanefiyye*, 5 cilt. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, y.y.: Hicr l'tibâa ve'n-neşr, 1398/1978.
- Özen, Şükrü, Hilâf, *DİA*, İstanbul, 1998, 17: 527-538.
- Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, bi'tinâi İhsan Abbas, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1389/1969.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi, *el-Ensâb*, takdim ve ta'lik Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut, 1408/1988.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, 2 cilt. Beyrut, 1393/1973.

**MEZHEPLERİN BİRBİRLERİNE YAPTIĞI ELEŞTİRİLER
VE ELEŞTİRİLERE KARŞILIK VERME ÜSLUBU**

528

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, 15 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1414/1993.
- Sübki, Ebû Hâmid Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali, *Tabakâtuş-Şâfiyeyi'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhi, Abdulvehhâb Muhammed el-Hulv, 10 cilt. Y.y., 1413.
- Ünver, Ahmet Numan, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshak eş-Şirâzi Örneği)*, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-İber fî haberi men gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Zaglul, 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.

FIKHÎ TEFEKKÜRÜN ELEŞTİRİ VE TAHAMMÜL AHLAKINA KATKISI

Mehmet BİRSİN*

GİRİŞ

Fıkıh, iyice anlamak, derinlemesine bilmek ve tefekkürle idrak etmek anlamına gelen “f-k-h” fiilinin mastarıdır.¹ Kelime kökünün de işaret ettiği üzere fıkıh, salt bilmeyi değil, bir şeyin mahiyetini kavramaya imkân veren idrak ile bilmeyi ifade etmektedir. Diğer bir ifade ile gizli olanı bilmektir.² Bu özelliği ile fıkıh, akli ve zihinsel çaba ile ilişkilidir.

Kelime ve türevleri Kur’an’da (en-Nisa, 4/78; Hud, 11/91; el-İsrâ, 17/44; el-Kehf, 18/93; Tâha, 20/28) ve hadiste (Buhârî, İlim, 10; Vüdû, 10; Tirmizî, ilim, 19) bu sözlük anlamına uygun olarak kullanılmıştır. Fıkıh kökünün çeşitli kipleri Kur’an ve sünnette kelimenin ileride kazanağı nlama zemin hazırlayacak şekilde kullanılmıştır. Örneğin Tevbe suresinde, “Mü’minlerin topluca (savaş zamanı) sefere çıkmaları doğru değildir. Keşke sefere çıkan her topluluktan bir kesim din hakkında derin bilgi sahibi olup (لَيَنْفَقَهُوا فِي الدِّينِ) [seferden dönenleri] uyarmak amacıyla gazveye çıkmaysaydı... Böylece belki, onlar (da) kendilerini kötülüğe karşı korurlar.” (et-Tevbe 9/122) ayetinde “dinde derin bilgi” olgusu “f.k.h” fiilinin türevi ile ifade edilmiştir. Hadis kaynaklarında ise, “Allah kimin hayrını dilerse onu dinde fakih (derin anlayış sahibi) [يُفَقِّهُهُ] yapar”³ ve Abdullah b. Abbas’a yönelik olarak “Allah’ım onu dinde fakih kıl (فقهه)”⁴ şeklindeki hadislerdeki kullanım kelimenin sonraki zamanlarda kazanacağı anlama temel teşkil eder niteliktedir. Bu kullanımlarda “fıkıh” dinin bütünü hakkında sahip olunan derin kavrayışa dayalı bilgiyi ifade etmektedir.

Tabiûn kuşağında fıkıh ve fakih kelimelerinin “ilim/bilgi” kavramıyla ilişkili kullanımı yaygınlaşmış olmalıdır. Bunun bir sonucu olarak bu kuşağın önemli bir temsilcisi olan Hasen el-Basri, (110/728) “fakih, dünyaya karşı zahid olan, ahireti

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, e-posta: mehmetbirsin@gmail.com

¹ Cârullah Ebi'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.), 346, (f.k.h. mad.).

² Şihabuddin Ebu'lAbbâs Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1424), 21.

³ Buhârî, İlim, 13; İbn Mâce, Mukaddime, 17;

⁴ Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *Musannef* (Beyrut: Dâru't-tâc, 1409), 6: 383; Buhârî, Vudû', 10.

talep eden ve dinîyle ilgili hususlarda keskin kavrayış sahibi olandır” şeklinde bir belirleme yapma yoluna gitmiştir.⁵ Fıkıhın sadece bilmek değil, derin kavrayışla bilmek olduğu Malik b. Enes’in “*İlim çok rivayet ile değildir. İlim ancak Allah’ın kalpte yarattığı bir nurdur*”⁶ şeklindeki tanımıyla örtüşmektedir. Bu şekilde fıkıh, yalnızca ezber ve rivayete dayanan bilgiyi değil, işin özüne vakıf olmayı sağlayan keskin bir kavrayışın ürettiği bilginin adı olmaktadır.

Fıkıhın derin kavrayışı vurgulayan yapısı, hadis rivayetinin yaygınlaştığı hicri birinci yüzyılda, bazı kullanımlarda ilmin Hz. Peygamber ve sahabelen nakledilen malumat ile eş hale gelmesiyle daha belirgin hale gelmiştir. Bu dönemde ilim, Hz. Peygamber ve sahabelen nakledilen dinî bilgiye; fıkıh ise re’y; yani zihinsel çaba içerisinde ulaşılan dinî bilgiye hasredilmiştir.⁷ Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, bu ayırımın konu farklılığına değil, bilginin elde edilmiş yöntemindeki farklılığa işaret ettiği. Çünkü bu dönemde fıkıh hala dinî bilginin her türünü içerisine almaktadır. Ebu Hanife’nin “*fıkıh, kişinin hak (leh) ve ödevlerini (aleyh) bilmesidir*” (الفقه معرفة النفس ما لها و ما عليها) şeklindeki tanımı, hem fıkıhın ilk teknik tanımı hem de hala konu bakımından diğer bilim alanlarından ayrılmamış halini ifade etmektedir. Bu sebepten olsa gerektir Ebu Hanife fıkıhı, kendi içerisinde derecelendirmiş, insan ile ilgili olan kısmına “el-fıkhu’l-ekber” adını vermiştir. Bu tanım, itikad (kelam), vicdaniyyât (ahlak ve tasavvuf), ibadetler ve muamelat sahalarını içermektedir.⁸ Fıkıhın iç arınmayı ve manevi gelişmeyi hedef alan kısmına ilişkin hükümlerini bilmeye “fıkhu’l-bâtın” adının verilmesi de aynı yaklaşımı yansıtmaktadır.⁹

Bu dönemde bütün dirayet ilimleri fıkıh kavramı içerisinde yer alırken ilimlerin gelişiminin doğal bir sonucu olarak müstakilleşme aşamasına geçilmiştir. Bu dönemde fıkıh şemsiyesi altında yer bulabilen kelam ve ahlak gibi dirayet ilimleri müstakil bir disipline dönüşmüştür. Fıkıh ise Ebu Hanife’nin tanımına “amelî açıdan” anlamına gelen “amelen” (عملا) lafzını ilave ederek benzetme yerindeyse evin kilidini değiştirmiştir. Bu, fıkıhın konusunun “amel” kavramıyla ifade edilen, ibadetler, toplum düzeni için gerekli olan bütün hukuki, idari, siyasi ve ekonomik konular şeklinde belirlenmesi demektir.

⁵ Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsteri, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-azîm* (Kahire: Dâru’l-harem li’t-turâs, 2004), 161.

⁶ et-Tüsteri, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-azîm*, 162.

⁷ Murtaza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet -Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi-* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 69.

⁸ Ubeydullah b. Mes’ûd Mahbûbî, *et-Tavdîh şerhu’t-tenkih -et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki’t-telvîh ile birlikte-* (Beyrut: Şeriketu dâri’l-Erkâm b. ebi’l-Erkâm, ty.), 1: 31; Zeynülabidin b. İbrahim el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik*, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1418), 1: 16.

⁹ Ahmet Yaman, “Fıkıhın Mahiyeti, Özellikleri ve Toplumsal Yürürlüğüne Etki Eden Bazı Yöntemler”, *Fıkıh Sosyolojisi*, ed. Mustafa Tekin (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2016), 13.

Bu aşamadan sonra fıkıh, fıkıh usûlü (usûlü'l-fıkh) ve fûrûu fıkıh (fûrûu'l-fıkh) şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Fıkıh usûlü, fıkıhın kaynakları, metotları, hükümleri gibi konuları incelemiştir. Fûrûu fıkıh ise yukarıda ifade ettiğimiz amelî konuların şer'î hükmünü araştırmıştır. Fıkıhın iki ana dala ayrılmış olması fıkıhın tanımlanmasına etki etmiş ve biri usûlcülere diğeri fûrû fıkıhçılara ait olmak üzere iki tanım ortaya çıkmıştır. Bu farklılık, fıkıhın mahiyetine ilişkin farklı yaklaşımlardan değil, farklı disiplinlere dönüşen fûrû fıkıh ve fıkıh usûlünün kendilerine özgü karakterlerinden kaynaklanmıştır.

Fıkıh usûlcüleri fıkıhı; “şer'î amelî hükümleri tafsili delillerinden elde ederek bilmektir.” (الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ)¹⁰ şeklinde tanımlamışlardır.¹⁰ Bu tanıma göre fıkıh, amelî hükmü hususi delilinden elde ederek bilmektir. Usûlcülerin fıkıh tanımında hükümleri bilmek tafsili deliller ile kayıtlanmıştır. Buna göre usûlcülerden bir kısmına göre fıkıh, nass, icmâ veya içtihat yoluyla elde edilen şer'î amelî hükümlerin bilinmesidir. Küçük bir grup usûlcü ise yalnızca kat'î olarak ulaşılan hükümleri bilmeye fıkıh demişlerdir. Usûlcülerin çoğunluğu ise, sözü edilen bilme faaliyeti bakımından zihinsel bir çabayı zorunlu gördükleri için, fıkıhın içtihadî faaliyete denk düşüğünü kabul etmişler¹¹ ve taklidi bu kapsamın dışında değerlendirmişlerdir.¹² Bu şekilde fıkıhı, içtihat yoluyla ulaşılan şer'î amelî hükümleri bilme faaliyeti şeklinde sınırlamışlardır.

Fıkıhın ikinci tanımı fakihlerce yapılmıştır. Onlara göre fıkıh “şer'î amelî hükümler bütünü”dür. Mecelle bu tanımı esas almış ve “İlm-i fikh, mesâil-i şer'iyye-i amelîyeyi bilmektir” şeklinde tanımlamıştır. (Mecelle, mad. 1). Bu tanımda fikhî hükümlerin elde edilmiş biçimi dikkate alınmamaktadır. Hükümler ister zaruri olarak bilinsin ister istidlal yoluyla elde edilmiş olsun fıkıhın alanını oluşturmaktadır. Diğer bir ifade ile bu yaklaşıma göre fıkıh ilmi üstün kanaat (i'tikâd-ı râcih) anlamındaki zannı da kapsayan tasdik türü bilgileri kapsamaktadır.¹³ Fıkıhın klasik taksimatına uygun olarak ifade edersek fıkıh, “ibadât, muamelât ve ukubâta ilişkin şer'î amelî hükümler bütünü”dür. Hanefî fıkıhı, Maliki fıkıhı vs. ifadeleri bu anlama gelmektedir.

¹⁰ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî - Taha Câbir Feyyâd el-Alvânî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh* (by.: Müessesetu'r-risâle, ty.), 1: 78; el-Karâfi, *Şerhu Tenkihî'l-fusûl*, 21.

¹¹ Örneğin Şirâzî'ye göre “fıkıh, içtihat yolu ile elde edilen şer'î ahkâmın bilgisidir.” Şirâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *el-Lûmâ' fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-kelîmî't-tayyib & Dâr İbn Kesir, 1997), 34. Sem'ânî fıkıhın “açık olandan müşkil olanın hükmünü istinbat etmek” olduğu görüşündedir. Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1418), 1: 11.

¹² Sadruşşeria Mahbûbî, Ebu Hanîfe'nin fıkıh tamında yer alan marifet kelimesini şöyle tanımlamaktadır: “Marifet, tikelleri (cüz'iyat) delillerinden hareketle idrak etmektir. Bunun sonucunda taklid (marifetin) kapsamından çıkar.” Mahbûbî, *et-Tavdîh*, 1: 31.

¹³ Ali Haydar Efendi, *Dürrer'ul-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Matbaa-i tevsî-i tıbaa, 1330), 1: 14.

1. FIKHÎ BİLGİNİN YAPISI VE KESİNLİK

Bilgi en genel şekli ile bilineni gerçekliğine uygun düşecek şekilde tanımaktan (marifet) ibarettir.¹⁴ Bu husus, kalamcı ve usûlcülerin bilgi tanımlarının ortak noktasını oluşturmaktadır. Bilgi bir şeyin başka bir şeye olumlu veya olumsuz olarak isnadı demek olan bir hüküm taşıyıp taşımama bakımından tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Tasavvur, herhangi bir hüküm içermeyen müfred lafızlar (tekil özler) hakkındaki bilgidir. Âlem, insan, hâdis (sonradan olma), kadim (ezeli olma) lafızları hakkındaki bilgi gibi... Tasdik ise müfret lafzın diğer bir müfrete yargı oluşturacak şekilde ilişkilendirilmesi ile oluşan bilgidir. “Âlem hadistir”, “insan ölümlüdür” veya “insan ölümsüz değildir” ve “âlem kadim değildir” gibi...¹⁵

Elde edilmiş yolu bakımından bilgi, zarûrî (evvelî) ve iktisâbî (matlûb) şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Zarûrî bilgi, nazar ve istidlale ihtiyaç olmaksızın aklın bedaheti/açıklığı ile idrak edilen bilgidir.¹⁶ Delile ihtiyaç duyulmadan elde edildiği için bu bilgiye ulaşma bakımından insanlar arasında farklılık yoktur.¹⁷ İktisabî bilgi, aklın bedahetiyle değil, insan çabasıyla elde edilebilen bilgidir. İktisabî bilgi, kesin ve zannî bilgi düzeylerini birlikte içerebilmesi sebebiyle karşı delil ortaya koymak suretiyle itiraza konu edilebilir niteliktedir.¹⁸

Fıkın ilimler sistematığı içerisindeki yeri hakkında yukarıda verilen tespitler fikhî bilginin “tasdik” ve “müktesep” bilgi türlerinden oluştuğunu göstermektedir. Fikhî bilgi, mükellefin fiiline ilişkin şer’î yargılar (hüküm) oluşturması bakımından tasdik türü bilgidir.¹⁹ İstidlal gerektirmeksizin mütevâtir haber ile sabit olan hususları dışarıda tuttuğumuz takdirde fıkıh, delil üzerinde düşünmekle elde edilen iktisabî bilgileri ihtiva etmektedir.

¹⁴ Eş’arî kalamcı Bakillanî’ye göre bilgi, “bilineni taşıdığı nitelik ve hale uygun olarak tanımak” (العلم (معرفة المعلوم على ما هو به). Metezile âlimlerinden Ebu Ali ve Ebu Hişam el-Cübbâî’ye göre “ilim, bir şeyi taşıdığı nitelik ve hale uygun olarak itikat etmektir” (العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به). Diğer bir Mutezili kalamcı Kâdı Abdulcebbâr’a göre ise ilim, “bilenin ihata ettiği hususta tatmin olmasını gerektiren kavramdır” (هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله). Ebü’l-Hasen b. Ahmed Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbî’t-tevhîd ve’l-adl*, thk. Mahmut Hudayrî vd. (Kahire: ed-Dâru’l-Mısıriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, 1965), 12: 13.

¹⁵ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl* (Beyrut: Dâru’n-nefâis, 1432), 1: 109.

¹⁶ Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *A’lâmu’n-nübuve* (Beyrut: Dâru’n-nefâis, 1414), 34.

¹⁷ el-Mâverdi, *A’lâmu’n-nübuve*, 34.

¹⁸ el-Mâverdi, *A’lâmu’n-nübuve*, 34.

¹⁹ Muhamed Emin Emîr Pâdişâh, *Teysîru’t-tahrîr* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, 1350), 1: 14.

Rasyonel temelde normatif kaideler oluşturmak (fıkıh) veya bu kaidelerin kaynak ve yöntemlerini ortaya koymak (fıkıh usûlü) şeklinde ortaya çıkan fıkıh faaliyetinin en önemli konularının başında bilginin kesinliği gelmektedir. Kesinlik kriteri bakımından klasik dönem uleması fıkıh usûlü ile fıkıh ilmini farklı değerlendirmeyi tercih etmiştir. Cüveynî'nin ifadesiyle "Kelam, Arapça ve Fıkıh İlmi"nden yararlanan²⁰ fıkıh usûlü ilmi, dinin (şeriatın), aklın ve dilin tümel kaideleri üzerine kurulduğu için kat'î bir ilim kabul edilmiştir. Şatıbî, fıkıh usûlünün ilgilendiği bütün meseleler incelendiğinde (istikra) bunun görülebileceğini ifade etmektedir. Ona göre, fıkıh usûlü ilminin konusuna giren hususlar nihayetinde üç asla dayanır: Bir kısım meseleleri akli bir asla dayanır. Bu akli asıllar, gereklilik (vücup), izin (cevaz) ve imkânsızlık (istihale) ilkeleridir. Fıkıh usûlü konularının bir kısmı, şer'î delillerden tüme varım ile ulaşılmış (külli istikra) genel prensipler şeklindedir. Bu grup usûl kaideleri şeklindedir. Örneğin "Bir karine ile nedbe veya ibahaya çevrilmediği sürece emir vücup ifade eder" (الأمر يفيد الوجوب ما لم تأت قرينة تصرّفه إلى الندب أو) (الإباحة) kaidesi, nasslarda yer alan emirlerin istikra yolu ile incelenmesiyle ulaşılmış kesinlik ifade eden bir kaidedir. Fıkıh usûlü konularının son kısmı ise, akli ve şer'î asılların her ikisinden oluşmuştur. İki kat'î asıldan oluşan asıl da kat'îdir.²¹

Fıkıh usûlü literatüründe zannî bir asla dayanan meselelerin bu ilim kapsamında olup olmayacağı tartışılmıştır. Bir kısım usûlcü, zannî meselelerin fıkıh usûlünde yer alabileceğini bunların kat'î meselelere bağlı olarak değerlendirileceğinden hareketle kabul etmiş, bir kısmı ise bu tür meselelerin fıkıh usûlünde bulunamayacağını, eğer yer alıyorsa başka ilimlerden yapılan yanlış bir aktarımdan ibaret sayılması gerektiğini savunmuşlardır.²² Her iki yaklaşım şeklinde de fıkıh usûlünün ana konularının kat'î bilgi oluşturan nitelikte olması gerektiği ortak bir kabulü oluşturmaktadır.

Kesinlik kriteri açısından fıkıh ilmine baktığımızda yaygın kanaat fıkıhın zannî olduğu yönündedir. Fıkıhın zannîliği, her meselesinin genellikle sübut veya delaletlerinden biri zannî olan müstakil bir delile ve belirli bir kaynağa dayanmasından neşet eder. Hâlbuki fıkıh usûlü tümevarım yoluyla incelendiğinde (istikra) delillerden elde edilen neticelere dayanır. Fıkıh usûlü yanlışlanamayan külli kaideler üzerine kurulduğu için kat'î olurken fıkıh bundan yoksun olması sebebiyle zannî sayılır.²³ Fıkıhın tanımı hakkında ortaya çıkan tartışmalardan da hatırlanacağı üzere usûlcülerin çoğunluğu fıkıhı, içtihat yoluyla ulaşılan şer'î amelî hükümleri bilme faaliyetine özgü kılmişlardır. Diğer bir ifadeyle fıkıhı "mükellefin fiilleri için sabit

²⁰ Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1418), 1: 7.

²¹ Ebu İshak İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî el-Ğirmâtî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şeria* (Beyrut: Dâru'l-Ma'fire, 1471), 1-2: 29-30.

²² eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1-2: 30-31.

²³ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1-2: 37.

olan şer'î/teklifi hükümler ilmi şeklinde kabul etmişlerdir.²⁴ Fıkıh ilmi bu faaliyeti birçoğu zannî olan tafsili deliller ve bu deliller üzerinde gerçekleştirilen içtihadlar şeklinde yürütür. Bu durum fikhî bilginin zannî oluşu sorununu gündeme taşımıştır.²⁵

Fikhî bilginin elde edildiği delillerin çoğunun zannî oluşundan hareketle bu delillerden kat'îlik ifade eden bir bilginin husûle gelmeyeceği sorusu göz ardı edilebilecek bir soru değildir. Bu sorunu aşmak için iki temel gerekçe geliştirilmiştir. Biri zannî delillerle amelîn kat'î deliller ile temellendirilmiş olması gerekçesidir. İkincisi ise, zannî delilleri çeşitli kriterlerle güçlendirme çabasıdır. Bunları, üçüncü bir yol olarak kaideleştirme takip etmiştir.

a. Zannî delillerle amelîn gerekliliği kat'î delillerle sabit olması sebebiyledir.

Cüveynî (478/1085) usûlünde bu gerekçeyi temellendiren bir paragrafa yer vermiştir:

“Şeriatın meselelerinin içeriğinin çoğu zan şeklindedir, denirse, şöyle cevap veririz: “Zan, fıkıh değildir. Fıkıh, zannın varlığı halinde amelîn vâcip olduğu hakkındaki ilimdir. Bu sebeple tahkik ehli, ahad haberler ve fikhî kıyaslar zatı itibariyle amelî gerektirmezler. Amel, amelî bilmeyi vâcip kılan şeyle vâcip olur. Bu şey, ahad haber ve kıyas bulunduğu kendisiyle amel etmeyi vâcip kılan kat'î delillerdir.”²⁶

Cüveynî (478/1085), fıkıhın zannî deliller üzerinde hareket ettiğini reddetmemektedir. Aslında zannî delilleri fıkıhın kaynağı olmaktan çıkarmak gibi bir düşüncesi de yoktur. Ancak bu zannî delilin gösterdiği kendi başına bilgi olmadığı için amelî gerektiren bilgiyi tespit eden fıkıh değildir. Fıkıh zannî delil ile amel etmenin gerekli olduğunu gösteren delil ile oluşan ilimdir. Çünkü zannî delil bilgi üretmez, bilgiyi zannî delil ile amel etmeyi gerekli kılan kat'î delil üretir. Fıkıhın bir ilim oluşunu veya fikhî bilginin amelî gerektiren bir bilgi oluşunu, öncesinde yer alan ve zannî delil ile amelî gerekli kılan kat'î deliller sağlar. Bu bakımdan örneğin kıyas veya ahad haber bilgi değil, zan üretir. Ancak bunlar ile amel etmenin gerekliliği fıkıh usûlünde kat'î deliller ile tespit edildiği için bu delillere dayalı fikhî hükümler bilgi olma vasfı kazanır ve kendisiyle amel etmek gerekli olur.

Bu yaklaşım biçimine benzer bir tutumu Sem'ânî (489/1095) de savunmuştur. Fıkıhın fakihler tarafından “şer'î hükümleri bilmek.” (العلم بأحكام الشريعة) şeklinde tanımlandığını kaydettikten sonra birçok zannî meseleyi içeren fıkıhın nasıl ilim olarak adlandırılabilirliği şeklindeki bir soruyu gündemine almaktadır. Fıkıhın bil-

²⁴ el-Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 8; Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 100. Gazâlî bu hükümleri, haram, mekruh, farz, mendup, fasit, batıl ve sahih gibi hükümler şeklinde belirginleştirmektedir

²⁵ el-Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 8.

²⁶ el-Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 8.

gi/ilim oluşunu, içerisinde yer alan zannî meselelerin (zannîyyât) bilgi hüviyetine haiz olanlara (ilmîyyât) dayanmasıyla açıklamaktadır.²⁷

Zannî delil ile amelî gerektirici bilgi elde edilebileceğini, bu deliller ile amelî gerekli kılan kat'î bir delilin bulunmasıyla açıklamayı tercih eden bu yaklaşım Şâfiî usûl ve fûrû fakihlerinin tavrını yansıtır. Delilin zannî oluşuna bağlı verilen hükümün kuvvetini gösteren bir terminoloji geliştirmemiş olan diğer fıkıh mezheplerinin de bu yaklaşımı kabul ettikleri söylenebilir. Bu fıkıh ekolleri, ahad haber ile farz veya haram şeklinde kesinlik belirten hükümler tayin etmişlerdir. Bu yaklaşımları, bilginin kesinlik düzeyini dikkate almaksızın, ahad haberin amelî gerekli (vâcip) kıldığı şeklindeki görüşlerinin bir sonucudur. Çünkü bu usûlcüler, delilin sübutunun kat'î veya zannî oluşuna değil, kaynağa aidiyeti hakkında olumlu kanaate sahip oldukları haberin taşıdığı talebin mükellefi bağlayıcı olup-olmadığına bakmışlardır. Haberin taşıdığı olumlu talebin kesinlik ifade etmesi halinde farz; olumsuz talebin kesinlik ifade etmesi halinde ise haram hükmünü takdir etmişlerdir.²⁸

Zannî nitelikli deliller ile amelî gerektiren bilgi ve hükmün sabit olacağı Hanefî usûl ve fûrû fakihleri tarafından da benimsenmiştir. Ancak bu hukukçular, delilin sübut ve delalet bakımından kesinlik düzeyinin amele konu fiilin hükmü üzerinde tesiri bulunduğu görüşündedirler. Delilin sübut veya delaletindeki zannîlik hükmün kesinlik düzeyini aşağı çeker. Hanefilerin delilin kesinlik düzeyi bakımından geliştirdikleri bu metodoloji, yeni bir terminoloji geliştirmelerini gerekli kılmıştır. Bu terimler, yalnızca hükmün bağlayıcılık düzeyini değil, aynı zamanda hükmün elde edildiği delilin kesinlik düzeyini de göster göstermesi bakımından işlevseldir. Bu yaklaşımın sonucu olarak Hanefî hukukçular, delilin sübut ve delâlet bakımından kesinlik düzeyini gözeterek olumlu talepler için farz ve vâcip; olumsuz talepler için haram ve tahrimen mekruh ayırımını yapmışlardır. Farz ve vâcip hüküm kategorisi içerisine giren bir talep terki halinde cezayı gerektiricidir ancak vacibin terkinin doğurduğu ceza farzın terkinden daha azdır. Bu yaklaşımın sonucu olarak örneğin namazda farzın (rükün) terki iadeyi; vacibin terki sehiv secdesini gerekli kılar. Yine farzın inkârı küfrü gerektirirken vacibin inkârı küfrü değil, tadelî gerekli kılar. Hanefiler benzer bir yaklaşımı akdin aslı ve vasfı arasında yaparlar. Aslı oluşturan rükünlerden biri bulunmadığında akit batıl olur ve hukuken himaye edilen bir sonuç doğurmaz. Akdin sıhhat şartlarıyla ilgili bir eksiklik olduğunda ise akdi fâsîd olmakla birlikte akdin hükmü taraflarca yürürlüğe konulup sonuçlandırılmışsa hukuken korunan sonuçlar doğurduğunu kabul ederler. Burada dikkat edilmesi gereken nokta hükme sebebiyet veren delilin -ki buna bilgi de diyebiliriz- kesinlik düzeyine uygun terminolojinin bulunmasıdır.

Diğer usûlcülerin ve fıkıh mezheplerinin, delilin sübutunu dikkate alan bir terminoloji geliştirmediklerini yukarıda ifade ettik. Ancak bu durum kat'î ve zannî delil ile sabit olanlar arasında hükmün bağlayıcılığı bakımından bir ayırım gözet-

²⁷ es-Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, 1: 20.

²⁸ Abdulkerim Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh* (Beirut: Muessestu'r-risâle, 1987), 32.

medikleri anlamına gelmez. Örneğin Şafiî fıkında velisi tarafından değil, kadının bizzat kendisinin irade beyanı ile kurulan evlilik akdinin batıl olduğu kabul edilir. Batıl kavramı, bu akdin yok sayılmasını ve taraflar arasında meydana gelen birleşmenin zina sayılmasını, çocuğun nesebinin sabit olmamasını ve kadın için mehrin gerekli olmamasını gerektirir. Buna karşın Şafiî fakihleri birleşme meydana gelmiş bu evliliğin sona erdirilmeyeceği görüşündedirler. Bu yaklaşımları maslahat temelli değerlendirmelerle açıklanabilir. Ancak aralarında sürekli evlenme engeli bulunanlar arasında gerçekleşen bir evliliğin sürdürülmesini kabul etmediklerine göre, terminolojiye yansıtılmasa da delillerin kesinlik düzeyinin hükme tesirinin farklı olduğunun görüldüğü söylenebilir. Bu yaklaşımın görünürlük kazandığı diğer bir husus ise, zannî delil ile sabit olan hükmün inkârının küfrü gerektirmeyeceğini kabul etmiş olmalarıdır.

b. Zannî deliller için ilave amel edilebilirlik ölçüleri koymak

Hanefi hukukçuların, haberin (sübut ve delalet bakımından) kesinlik düzeyinin elde edilen hükmün bağlayıcılık derecesi üzerinde etki sahibi olduğu görüşü, haberleri, bilgi üretme gücü bakımından daha hassas bir değerlendirmeye tabi tutmalarını gerektirmiştir. Mütevâtir haberin kat'î bilgi sağladığı bütün fık mezhepleri tarafından ittifak ile kabul edilmiştir. Ahad haberlerin sağladığı bilginin zannî olduğu ehl-i hadisin çoğunluğu ve Ahmed b. Hanbel dışındaki usûlcü ve fakihler tarafından ittifakla kabul edilmiştir.²⁹ Hanefi hukukçular bu iki haber türü arasına meşhûr haber adını verdikleri bir haber kategorisi geliştirmişler ve bu haber türünün “tatmin edici bilgi” (İlmu't-tume'nine) ürettiğini ifade etmişlerdir.³⁰

Fikhî bilginin temellerini kat'î veya en azından tatmin edici bilgi üzerine kurmayı hedefleyen bu hukukçular, Hanefiler özelinde konuşacak olursak, iki temel yaklaşım geliştirmişlerdir. Birincisi yukarıda ifade ettiğimiz meşhûr haber kategorisini geliştirmeleridir. Meşhur haber kavramına, tabiün dönemi âlimlerinin bilip amel ettikleri sünnetlerin işlenmiş bilgi olarak sahip oldukları kesinliğe duydukları güven ile ulaşmışlardır. Bu çerçevede “şâz” olarak adlandırdıkları, o güne kadar bilinmeyen ve kendisiyle amel edilmemiş olan rivayetler yerine, fakihlerin kendisiyle amel ede geldikleri sünnetlere uymayı salık vermişlerdir.³¹ Sarîh ve sükutî şekliyle icmâ delilinin ortaya çıkması, Hanefilerin sukûtî icmâyı kabul etmeleri, fikhın ortaya çıktığı hicri birinci yüzyıldaki uzlaşılardan bir tür sünnet olduğu arka planına sahiptir.

²⁹ Ebu Ali Şâfi, *Usûlü's-Şâfi* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-arabî, 1402), 272; Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015), 1: 321; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1414), 16: 86-87.

³⁰ Mahbûbî, *et-Tavdîh*, 1: 286.

³¹ Yakub b. İbrahim Ebu Yusuf, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzai*, thk. Ebu'l-Vefâ El-Efgânî (Haydarabâd/Dakkân: Lecnetu İhyâi turâsi'n-Nu'mânî, ty.), 24. *فَعَلَيْكَ مِنَ الْحَدِيثِ بِمَا تَعْرِفُ الْعَامَّةُ وَإِنَّا كَ*

Meşhûr haber ve sukûti icmâ kavramlarıyla ilk asırda fukahâ arasında bilinen ve kendisiyle amel edilen haber ve uzlaşılara tatmin edici bilgi oluşturma gücü verilmesi, rivayetin rivayet dışı unsurlar tarafından denetlenmesi anlamını taşımaktadır. Özellikle Hanefî ekolünün kitap nassını merkeze alarak geliştirdikleri hass ve âmm lafzın delaletinin kat'î olduğu³² şeklindeki görüşlerini ahad haber ile Kur'an nassına ziyade hüküm konulamayacağı görüşleriyle birleştirdiğimizde fikhî bilgiyi kat'î olan üzerine kurmak istedikleri açıkça görülmektedir. Bu şekilde tahsis, takyid vb. bir yolla mütevâtir ve meşhûr haberlerin Kur'an'a ziyade hüküm getirmesinin yolunu açmış ve bu düzeye ulaşmamış haberlere bu rolün verilmesini ise engellemeye çalışmışlardır. Benzeri bir tutumun Malikîler tarafından "Medinelilerin ameli" kavramı yardımıyla ortaya konulduğunu söylemek de mümkündür.

Buna göre Hanefîlerin "meşhûr haber" ve Malikîlerin "Medine ehlinin ameli" kavramlaştırmasının arka planında iki temel tespit yatmaktadır. Bu tespitlerden ilki, fikhî bilgiyi sübutu ve delaleti kat'î olan kitap, Sahabe ve tabiün âlimlerinin bilip amel ettikleri sünnet (mütevâtir ve meşhûr) ve bu iki kaynaktaki bilginin uygulanana gelen biçiminden ibaret olan icmâ üzerine temellendirmektir. Şâfiî'nin seleflerine yönelttiği eleştirinin sünnet ve icmâ delilleri çerçevesinde ortaya çıkması, ahad haber ile amel hususunda ilave bir ölçünün konulmasıyla ilgilidir. Yani Şâfiî, ilim ehli tarafından bilinip amel edilme, Medinelilerin ameli olma ve genel bir uzlaşının sağlanmış olması (icmâ) gibi gerekçeleri Peygamber sünnetinin otoritesini zayıflatan durumlar olarak değerlendirmiştir. Bu bakımdan Şâfiî, haber teorisini, rivayetin müsned oluşu üzerine kurarken rivayet üzerinde harici otoritelerin tesis edilmesini reddetmeyi amaçlamıştır. Rivayetin Hz. Peygamber'e ulaştığı teknik kriterlere göre galip zan oluşturacak şekilde sabit olduğunda, ahad oluşunun barındırdığı zanniliğe itibar etmemeyi önclemiştir. Hanefîlerin "kıyas" olarak adlandırdıkları temel kaideye veya Malikîlerin başvurduğu Medine ehlinin amelîyle uygunluk ilkesiyle değerlendirmeye tabi tutulamayacaklarını savunmuştur.

Bu noktada ifade etmek gerekir ki bu değerlendirme, haberin kaynağa aidiyeti (sübut) çerçevesi içerisinde varılan sonuçlardır. Bu sonucun fikhî bilgiyi bütüncül olarak kapsayabilmesi için kaynağa aidiyeti hakkında olumlu bir tespit yapılan haberin "söz" (ibare) olarak aktarıldığının da dikkate alınması gerekmektedir. Haberin söz yapısı dikkate alındığında, usûlcülerin "delalet" olarak adlandırdıkları "anlam ve hükmün tespiti" meselesi ortaya çıkmaktadır.

İbare, anlamı taşıyan harf, kelime, terkip ve cümledir.³³ İbarenin delaleti, zihnin lafızdan doğrudan kavradığı anlamdır. Lafızdan anlaşılan mananın, lafzın sevk edilmiş amacı olması ile ikincil olarak anlaşılan bir anlam olması arasında bu açıdan fark yoktur. Farklılık lafızdan doğrudan elde edilen anlamlar arasındaki kesinlik düzeyiyle ilgilidir. Yani bu anlam nass, zâhir, müfesser veya muhkem düzeylerde bulunabilir. Doğrudan ibareden anlaşılması bakımından elde edilen bu anlamların

³² es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 1: 128.

³³ Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *DİA* (Ankara: Diyanet Vakfı, 1994), 9: 121.

tamamı ibarenin delaleti türündendir. İbare, farklı yollarla kat'î bir anlamın elde edilmesine elverişli ise delaleti kat'î; değilse delaleti zannî olur. Hanefi usûlcülere göre örneğin muhkem lafız asla ihtimal taşımayan "ilmu'l-yakîn" husûle getirir. İbarenin zahir ve nass türü ise delilden naşi bir ihtimal taşımayan bilgiyi husûle getirir. Bu düzey bilgiyi "ilmu't-tuma'nine" yani "tatmin edici bilgi" olarak adlandırmışlardır.³⁴

Görüldüğü gibi fıkıh ilmi kat'î bilgi, tatmin edici bilgi ve zannî bilgi olmak üzere üç düzey bilgiyi kapsamaktadır. Fikhî bilginin kaynak ve yöntemlerinin sübut ve delalet bakımından değerlendirilmesi fikhin bu üç düzey bilgiyi kapsadığını göstermektedir. Fikhî bilginin ağırlıklı kısmının sübut veya delalet bakımından zannî delillerden elde edilen üstün kanaat niteliğinde olduğu ise fikhî incelemelerin ortaya koyduğu açık sonuçlardan birdir.

c. Fikhî bilginin kesinleştirilmesi bakımından kaideleştirme

Fikhî bilginin açıklanabilirlik ve kesinlik düzeyini güçlendirmek için geliştirilen diğer bir perspektif kaideleştirmedir. Temel ve esas anlamlarına gelen kaide, fıkıh ıstılahında özlü metinler şeklinde ifade edilen ve tikel meselelerin (cüz'ıyyât) çoğuna tatbik edilen tümel (külli) veya çoğunluk hükümleridir.³⁵ Fıkıh kaideleri birçok meseleyi birbirine bağlayan ortak gerekçe üzerine kurulmuşlardır. Bu gerekçe, bazen doğrudan kitap ve sünnet nassından bazen bunlara dayalı icmâ bazen de cüz'î mesellerin hükümlerinin illetlerinin tüme varım yoluyla incelenmesiyle elde edilmiştir. Bu özelliğiyle fıkıh kaideleri, hükümlerin bağlandığı üst ve genel gerekçe (illet) niteliğindedir. Bu faaliyetin açıklayıcılık işlevi yanında varılan hükmün kesinlik düzeyini güçlendirme işlevi olduğu açıktır.

Maliki hukukçulardan Karâfi, fikhin usûl ve furû olmak üzere iki kısma ayrıldığını, fıkıh usûlü olarak adlandırılan usûlün kendi içerisinde iki kısım olduğunu tespit etmektedir. Birinci kısımda Arapça lafızlardan doğan hükümlerin kaideleri ile bu lafızlara arız olan nesih, tercih, emrin vücup, nehyin haram için olduğu, hass sığasının umum için olduğu gibi meseleleri kapsar. Bu kısımda ayrıca kıyas ve haber-i vâhidin hücciyeti ve müçtehidin vasıfları incelenir. İkinci kısımda ise, külli fıkıh kaideleri yer alır diyerek bu kaideleri fıkıh usûlü kapsamına yerleştirir.³⁶ Külli fıkıh kaidelerinin usûl ilmiyle ilişkilendirilmesi fikhî bilginin kesinleştirilmesi çabası bağlamında değerlendirilebilir.

Fikhî bilginin kesinliği diğer ifadeyle bilimselliği meselesinin ilk zamanlardan itibaren tartışılmış olması salt bir açıklama faaliyeti değil, aslında bir sistemleştirme meselesidir. Diğer bir ifadeyle dinî hitabın ilmi bir hitaba dönüştürülmesi çaba-

³⁴ Mahbûbî, *et-Tavdîh*, 1: 286.

³⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkam*, 1: 19; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhal'ul-fikhiyyu'l-âmm* (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1433), 2: 965.

³⁶ Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *el-Furûk fî envâru'l-burûk fî envâi'l-furuk* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418), 1: 5-6.

sıdır. Bu bakımdan fukaha kendi ilgi sahalarında dinin buyruklarını bir bilgi problemi olarak ele almış ve tartışmışlardır. Bu tartışmayla birlikte fıkhn konusunu oluşturan her mesele doğrudan bir din tartışması olmaktan çıkmış bir bilgi ve içti-hat problemine dönüşmüştür. Bu bir bakıma yeniden bir inşadır ve farklı eğilim ve önceliklerin bulunması bu itibarla kaçınılmazdır. Hicrî birinci asırda ehl-i hadis ve Ehl-i re'y arasında çıkan tartışma dinin ilim diliyle ifadesi bağlamında yaşanan bir tartışma olarak görülmelidir. Ehl-i hadis, topladığı rivayet malzemesiyle yeterli kadar güvenli ve ihtiyaca kâfi bir dinî bilgi alanı oluşturduğu kanaatinde iken re'y ehli kitap ve sünnet malzemesi üzerinde gerçekleştirdiği sistemik ve yorum merkezli yaklaşımla güvenilir bilgi oluşturulabileceği tezine sahiptir.³⁷ Fıkhn sistemleşmesiyle birlikte bütün taraflar kendilerine özgü yöntem ve yaklaşımlarıyla dinin amelî sahadaki hükümlerinin bir ilim disiplini içerisinde tartışılmasını kabul etmişlerdir.

2. FIKHÎ TEFEKKÜRÜN KAZANDIRDIĞI BİLİMSSEL MELEKE

Fıkhn ilimi, “ehlinden ve mahallinde sadır olması” şartıyla amelî sahada üretilmiş bilgiyi içtihad kabul etmiş ve şer'e nispet edilerek kendisiyle amel edilmesini meşru görmüştür. Fikhî bilginin elde edilmesi için geliştirilen yöntemler ve bu yöntemler arasındaki farklılık bu sonucu değiştirmek bir yana destekleyici bir işleve sahiptir. Fikhî değeri olan bir bilgiye ulaşabilmek gerekli süreçleri takip etmeyi gerektirdiğinden fikhî düşünüşü esasında ilgisine bilimsel bir meleke kazandırır. Bu melekenin temel özelliklerini maddeler halinde ifade etmek gerekirse şu tespitleri yapmak mümkün görünmektedir.

a. Fikhî tefekkür, nassların rastgele bir araya toplanması değil, ince işçilik ile işlenmiş bilgi üretme faaliyetidir. Bu bakımdan fikhî tefekkür, fıkhn mirasında yer alan bilginin sosyolojisini göz ardı ederek tekrarlamayı fıkhn faaliyeti olarak kabul etmemeyi öğretir. Fıkhn ilmi, rivayet ilmi olarak değil, dirayet ilmi olarak ortaya çıkmıştır. Fıkhnın bu yapısı, delilin sübutu kadar delilin ifade ettiği anlamın bütün içerisindeki yerinin de gösterilmesini gerektirir. Bütün içerisindeki yeri tespit edilemeyen delillerden oluşmuş bir bilgi yığını bir fikhî sistem olarak adlandırılmaz.

b. Fikhî bilgi her şeyden önce sistemli bir bilgidir. Müçtehitlerin bilgi üretirken bir metodoloji takip etmiş olmaları ve bunu her yeni duruma uygulamaları bu kabulün neticesidir. Bu sebeple fikhî düşünüşü içselleştirmiş kişi bütüncül ve sistemik açıklamalar yapmayı önemser. Mantıksal ve iç tutarlılık analizi fikhî düşünüşün ihmal etmeyeceği temel kriterlerdir.

c. Fikhî tefekkür bilginin deliller yoluyla elde edildiğini öğretir. Bu sebeple fikhî düşünüş melekesi edinmiş kişi, bilgiye ulaştırma kabiliyeti bakımından deliller arasında bir hiyerarşinin olduğunu ve her delilin sınırlılıklarını ve ürettiği bilginin kesinlik düzeyinlerini ayırt eder.

37

Bedir, *Fıkhn Mezhep Sünnet*, 70 vd.

d. Fikhî tefekkür deliller üzerinde yapılan bir faaliyet olması bakımından bir bilgi teorisine dayanır. Bu bakımdan bilgi elde etmeye elverişli olmayan araçlara başvurarak fikhî bilgi üretmek gibi kendisiyle çelişen bir yola girmez.

e. Fikhî tefekkür kişileri değil, düşünce ve yargıları esas alan bir tenkit kültürü geliştirebilir. İslam tarihinde “ilm-i hilâfın” ortaya çıkması bunun en açık göstergesi kabul edilebilir.

f. Fikhî tefekkür nassların hayata rasyonel yöntemlerle aktarılması görevine sahiptir. Bu bakımdan toplumsal ihtiyaç ve değişimi yakından takip eder ve şekli ihmal etmeksizin maksat ve maslahatın gerçekleştirilmesini hedefler.

g Fikhî tefekkür mutlak doğru yerine nisbi doğru kavramına ulaştırır. Bu yaklaşıma uygun olarak usûlüne uygun olarak ulaştığı görüşü doğru olarak sahiplenir ve kendisiyle amel eder. Ancak delilin kendisini ulaştırdığı sonucun bir başkasının delile uygun görüşünü ortadan kaldıracı nitelikte olmadığını fark eder. Bu sebeple klasik ulema bir babı bitirdikten sonra “en doğrusunu Allah bilir” diyerek sözlerini bitirmiştir.

h. Fikhî tefekkür fıkıhın temel işlevlerini oluşturan düzen kurma, ihtiyaç karşılama ve adaleti tesis etmeyi bir arada değerlendirmek gerektiğini öğretir.

SONUÇ

Fıkıh ilmi, İslam medeniyetinin orijinal ve ayırıcı bilgi sistemidir. Gâzali'nin ifadesiyle akli ve nakli birlikte kullanan bir ilimdir ve normatif karakterlidir. Beşeri davranış ve ilişkileri düzenleyen yapısıyla toplumsal hayata doğrudan etki etme kudretine sahiptir. Tarih boyunca fakihlerin, toplumsal düzeni ve beşeri ihtiyaçları hakkaniyet esaslarına göre çözmek için ortaya koydukları çaba ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan fikhî miras ihmal edilemeyecek kıymetli ve göz ardı edilemeyecek kadar kapsamlıdır. Ancak fikhî tefekkür, bu birikimi yalnızca nakletmek değil, bu birikimi doğuran metodolojiyi ve üst amacı gözeterek bir ilim olarak tedris ve tenkidini gerekli kılmaktadır. Bunun yapılabilmesi için evvel emirde fikhî tefekkür melekesinin kazanılması icap etmektedir.

Fikhî tefekkür melekesi, fikhî birikimi, doğduğu sosyoloji ve çözdüğü sorunları dikkate alarak okumayı ve bunu yaparken ilmi eleştiri sınırları içerisinde hareket etmeyi gerekli kılmaktadır. Fikhî tefekkürün kazandırdığı bir meleke ile ilmî eleştiri hakkını kullananların aynı hakla eleştirilebilecekleri pek tabii görülmelidir.

Fikhî tefekkür, sahip olduğu bütüncül düşünme ufku ile ilahiyat ilimleri sahasında yeni bir ivmenin ortaya çıkmasına katkı sağlayabilir. Özellikle fıkıh usûlü ilmi, bütün alt disiplinler tarafından fikhî tefekkürün kavranması bakımından önemsenmelidir.

KAYNAKLAR

- Ali Haydar Efendi. *Dürer'ul-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: Matbaa-i tevs-i tubaa, 1330.
- ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'. *Kavâtiu'l-edille fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1418.
- Bardakoğlu, Ali. "Delâlet". *DİA*. 9: 119-122. Ankara: Diyanet Vakfı, 1994.
- Bedir, Murtaza. *Fıkıh Mezhep Sünnet -Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi-*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Cüveynî, Ebu'l-Mâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418.
- Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim. *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzaî*. Thk. Ebu'l-Vefâ El-Efgânî. Haydarabâd/Dakkân: Lecnetu ihyâi turâsî'n-Nu'mânî, ty.
- Emîr Pâdişâh, Muhamed Emin. *Teysîru't-tahrîr*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihi, 1350.
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1432.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed. *Musannef*. Beyrut: Dâru't-tâc, 1409.
- İbn Nüceym, Zeynülabidin b. İbrahim el-Mısri. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1418.
- Kâdi Abdulcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Thk. Mahmut Hudayrî vd. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1965.
- Karâfî, Şihâbuddin Ahmed b. İdris el-. *el-Furûk fi envâru'l-burûk fi envâil-furuk*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418.
- Karâfî, Şihâbuddin Ebu'lAbbâs Ahmed b. İdris el-. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1424.
- Mahbûbî, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavdîh şerhu't-tenkîh -et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-telvîh ile birlikte-*. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketu dâri'l-Erkâm b. ebi'l-Erkâm, ty.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-. *el-Hâvi'l-kebir*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-. *A'lâmu'n-nübuvve*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1414.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Huseyn er- - Taha Câbir Feyyâd el-Alvânî. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. by.: Müessesetu'r-risâle, ty.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed es-. *Usûlü's-Serahsî*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2015.
- Şâfi, Ebu Ali. *Usûlü's-Şâfi*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-arabî, 1402.
- Şâtîbî, Ebu İshak İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî el-Ğirnâti eş-. *el-Muvâfakât fi usûli's-şeria*. 1-2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'fire, 1471.
- Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. *el-Lümâ' fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib & Dâr İbn Kesîr, 1997.
- Tüsteri, Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah et-. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. Kahire: Dâru'l-harem li't-turâs, 2004.

- Yaman, Ahmet. "Fıkhnın Mahiyeti, Özellikleri ve Toplumsal Yürürlüğüne Etki Eden Bazı Yöntemler". *Fıkhnın Sosyolojisi*. Ed. Mustafa Tekin. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2016.
- Zemahşerî, Cârullah Ebi'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-. *Esâsu'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed ez-. *el-Medhal'ul-fikhiyyu'l-âmm*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1433.
- Zeydân, Abdulkereim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Muessestu'r-risâle, 1987.
- Ali Haydar, Dürer'ul-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm, Matbaa-i Tevsi Tabaat, İstanbul 1330.
- Bardakoglu, Ali, "Delâlet", DÎA, Cilt: 9, ss. 119-122.
- Bedir, Murtaza, Fıkhn Mezhep Sünnet -Hanefi Fıkhn Teorisinde peygamber'in Otoritesi-, Dem Yayınları, İstanbul 2017.
- Cüveynî, Ebu 'l-meâlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf, el-Burhân fî usûli'l-fikh, (Tahk.: Salâh b. Muhammed b. Arîda), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1418/1997.
- Düzgün, Şaban Ali, Bilimler Hiyerarşisinde İslam Bilimlerinin Yeri, Kalam Öğretimi Sepozyumu, Kızılcahamam 20-22 Haziran 2008, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 2008.
- Ebu Yusuf, Ya'kub b. İbrahim, er-Reddu ala Siyeri'l-Evzâi, Tahk.: Ebu'l-Vefâ el-Efgâni, Lecnetu ihyâi turâsi'n-Nu'mâni, Haydarabâd/Dakkân.
- Emîr Pâdişâh, Muhamed Emin, Teysîru't-tahrîr (v.987/1579), Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihi, Mısır 1350.
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhamme, el-Müstesfa min ilmi'l-usûl, (Tahk.: Muhammed Abdurrahman el-Mar'azlî), Dâru'n-nefâis, Beyrut 1432/2011.
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhamme, el-Müstesfa min ilmi'l-usûl, (Tahk.: Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî), Dâru'n-nefâis, Beyrut 1432/2011.
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhamme, el-Müstesfa min ilmi'l-usûl, (Tahk.: Muhammed Abdurrahman el-Mar'azlî), Dâru'n-nefâis, Beyrut 1432/2011.
- Gazâlî, Mustasfa -İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, (Çev.: Yunus Apaydın), Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed, Musannef, Dâru't-tâc, Beyrut 1409/1989
- İbn Nüceym, Zeynülabidin b. İbrahim el-Mısri, el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1418/1997
- Kâdi Abdulcabbâr, Ebû'l-Hasen, el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, (Tahk. İbrahim Medkûr), ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, (b.y.) (t.y.).
- Karâfi, Şihâbuddîn Ahmed b. İdris (ö.684/1285), el-Furûk fî envâru'l-burûk fî envâi'l-furuk,, Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, Beyrut 1418/1998.
- Karâfi, Şihâbuddîn Ebu'lAbbâs Ahmed b. İdris, Şerhu Tenkî'l-fusûl, Dâru'l-fikr, Beyrut 1424/2004
- Karâfi, Şihâbuddîn Ebu'lAbbâs Ahmed b. İdris, Şerhu Tenkî'l-fusûl, Dâru'l-fikr, Beyrut 1424/2004.
- Kutluer, İlhan, DÎA, "İlim", yıl: 2000, cilt: 22, ss. 109-114.
- Mahbübi, Ubeydullah b. Mes'ûd (747/1346), et-Tavdîh şerhu't-tenkîh -et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-telvîh ile birlikte-, (tahk: Muhammed Adnan Derviş), Şeriketu dâri'l-erkâm b. ebi'l-erkâm, Beyrût ty.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, el-Hâvi'l-Kebîr, (Tahk. Ali Muhammed Muavved ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrût1414/1994.

- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, A'lâmu'n-nübuve Dâru'n-nefâis, Beyrut 1414/1994.
- Râzi, Fahrudî Muhammed b. Ömer b. Huseyn, el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh, (Tahk.: Taha Câbir Feyyâd el-Alvânî), Müessesetu'r-risâle, by, ty.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr, Kavâtiu'l-edille, (Tahk, Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemî), Mektebetu't-tevbe, Riyad 1419/1998.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr, Kavâtiu'l-edille, (Tahk, Muhammed b. Hasen İsmail), Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1418/1997.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, Temhîdu'l-ukûl fi'l-usûl (Usûlu's-Serahsî), (Tahk.: Ebû'l-Vefâ el-Efgâni), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1436/2015.
- Serahsî, Usûlu's-Serahsî, I/321; Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, Temhîdu'l-ukûl fi'l-usûl (Usûlu's-Serahsî), (Tahk.: Ebû'l-Vefâ el-Efgâni), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1436/2015.
- Şâsî, Ebu Ali, Usûlu'ş-Şâsî, Dâru'l-kutubi'l-arabî, Beyrut 1402/1982.
- Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Mûsâ (790/1388), el-Lahmî el-Ğirnâti, el-Muvâfakât fi usûli'ş-şeria, (tahk.: İbrahim Ramadân), Dâru'l-Ma'fire, Beyrut 1471/1997
- Şirâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali, el-Lümâ' fi usûli'l-fikh, (Tahk.: Muhyiddin Rayb Mistu -Yusuf Ali Bedîvî), Dâru'l-kelimi't-tayyib -Dâr İbn Kesîr, Beyrut 1418/1997.
- Tüsteri, Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah, Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm, Tahk.: Taha Abdurrauf Sa'd - Sa'd Hasen Muhammed Ali, Dâru'l-harem li't-turâs, Kahire 2004.
- Yaman, Ahmet, "Fıkıh Mahiyeti, Özellikleri ve Toplumsal Yürürlüğüne Etki Eden Bazı Yöntemler", - Fıkıh Sosyolojisi, edt.: Mustafa Tekin, Eski Yeni Yayınları Ankara 2016.
- Zemahşerî, Cârullah Ebî'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, Esâsu'l-belâğa, Dâru'l-ma'rife, Beyrût, (t.y.).
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, el-Medhal'ul-fikhiyyu'l-âmm, Dâru'l-kalem, Dımeşk 1433/2012.
- Zeydân, Abdulkereîm, el-Vecîz fi usûli'l-fikhî, muessesetu'r-risâle, Beyrut 1987.

'MUHALİF'İN ARKASINDA NAMAZ KILMAK: ALİ el-KÂRÎ'NİN 'İKTİDÂ RİSALESİ' ÖZELİNDE FARKLI MEZHEPTEN İMAMA UYMAYA DAİR FIKHİ TARTIŞMALAR

*Necmeddin GÜNEY**

GİRİŞ

Bilindiği üzere, cemaatle namazda ibadete öncülük yapan kişiye *imâm*, cemaatle namaz kıldırma görevine ise *imâmet* veya *i'timâm* denir. Namazda cemaat olarak imama uymaya *iktidâ*, uyan kimseye ise *muktedî* veya *me'mûm* denilir. Devlet başkanlığı için de imâm kelimesi kullanıldığından, karışıklığı önlemek için ibadetlerdeki öncülüğe *el-imâmetü's-suğrâ* (küçük imâmet) veya *imâmetü's-salât* (namaz imamlığı) denilir.

Fikhî literatüründe, cemaatle namaz ve iktidâ konusunda, imam olacak kimsede aranan şartlar, imam olacak kimsenin belirlenmesinde öncelik sıralaması, imamlık görevinin ifasına dair hükümler, namazda imama uymanın geçerlilik şartları gibi birçok konuda ayrıntılı hükümler yer almıştır.

Bu çalışmada önce namazların cemaatle kılınması konusundaki bazı hükümlere yer verilecek ve ardından Ali el-Kârî'nin risalesi çerçevesinde, farklı mezhebe mensup imamın arkasında namaz kılmanın hükmü konusundaki tartışmalar ele alınacaktır.

1. NAMAZLARIN CEMAATLE KILINMASI KONUSUNDA TEMEL BAZI HÜKÜMLER

1. 1. Cemaatle Namazın Önemi ve Topluca Terk Etmenin Hükmü

Namazların cemaatle kılınması dinimizce teşvik edilmiş ve Cuma gibi bazı namazlar için cemaat şartı koşulmuştur. Kur'an-ı Kerîmde "Rükû edenlerle birlikte siz de rükû ediniz" (el-Bakara 2/43) buyrulmuştur. Cemaatle kılınan namazlar, İslam kardeşliğini pekiştiren, müslümanların birbirlerinden haberdar olmalarını sağlayan önemli ibadetlerdendir. Hz. Peygamber (s), hastalığı döneminde dahi Hz. Ebubekir'in arkasında saf tutarak cemaatle namazı terk etmemiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi A.K. İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Assistant Professor, Necmettin Erbakan University Faculty of Theology Department of Islamic Law, Konya, Turkey necmguney@gmail.com/ORCID orcid.org/0000-0002-3578-3231

Cemaatle namaz, İslam toplumunun bir şiarı olarak kabul edilmiş ve bireyler hakkındaki hükmünde görüş ayrılığı olsa da, toptan terk edilmesinin caiz olmadığına ittifak edilmiştir. İslam'ın şiarından olması sebebiyle, fakihlerin çoğunluğuna göre, ezan okumayı ve camilerde cemaatle namaz kılmayı tamamen terkeden bir belde halkı, cemaatle namazı ihya etmeye zorlanır.¹

Cemaatle namazın önemini gösteren diğer bir husus ise, cemaate katılmak için münferit kılınan namazın belli kurallar çerçevesinde bozulmasına dair hükümlerdir. Hz. Peygamber, kâmet getirilmeye başlandığında veya cemaatle farza durulduğunda başka namaz kılınmayacağını ifade etmiştir.² Dolayısıyla, dört rekâtlık farz namazı kendisi kılmakta olan kimse, cemaatle namaz başladığında birinci rekâtın secdesini henüz yapmamışsa namazını doğrudan keser. İlk rekâtın secdesini yapmışsa, ikinci rekâtında selam vererek cemaate katılır. Hanefiler dışındaki cumhura göre, farzın kaçırılması endişesi varsa nafilâ namaz doğrudan da kesilebilir.³

Hz. Peygamber (s) namazı daha önce kıldığı için cemaate iştirak etmeyen bir kişiye, namazını cemaatle tekrar kılmasını tembihlemiştir.⁴ Hangi namazların nafilâ olarak tekrarlanabileceği hususunda mezhepler arasında farklı görüşler vardır. Burada sadece Hanefî görüşü özetleyecek olursak, cemaatle nafilâ olarak tekrar kılınabilecek namazlar, öğle ve yatsı namazlarıdır. Diğer namazlardan akşam namazı, nafilâlar tek rekât olamayacağı için; sabah ve ikindi namazları ise bu namazların farzlarından sonra başka nafilâ namaz kılınmayacağı için caiz görülmemiştir.

Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1606) bu çalışmamızda ele alacağımız *Lisanü'l-İhtida' fi beyani'l-İhtida'* isimli risalesinde de ilk bölüm (fasıl) cemaatin önemine ve faziletine ayrılmıştır. Ali el-Kârî, cemaatle namazla doğrudan ilgili olan veya işaret içeren ayetleri tefsirleriyle birlikte zikretmiştir. Ardından konuyla ilgili merfu veya mevkuף nitelikli bütün rivayetlere ve bunların özet olarak şerhine de yer vermiştir.⁵ Bunun ardından, ikinci fasılda namazı cemaatle kılmanın hükmü üzerinde durularak, Cuma namazının cemaatle kılınmasının farz olduğu hususunda icma olduğu ifade edilmiş, diğer namazlar konusunda ise mezheplerin farz-ı ayn, farz-ı kifaye, vacip veya müekked sünnet olduğu yönündeki görüşlerine yer verilmiştir. "Ezanı işitip de (özürsüz olarak) cemaate gelmeyen kişinin (kâmil bir) namazı yoktur"⁶ hadisi zikredilmiş, cemaate gelmeye güç yetiren ve bir özürlü bulunmayan âkil bâliğ

¹ Mustafa Uzunpostalcı, "Cemâat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 288.

² Buhârî, "Ezân", 38; Müslim, "Müsâfirîn", 63-64.

³ Uzunpostalcı, "Cemâat", 7: 289.

⁴ Tirmizî, "Salât", 49; Nesâî, "İmâmet", 54.

⁵ Ali el-Kârî, *Lisanü'l-İhtidâ*, 168-171.

⁶ Ebû Dâvûd, "Salât", 46; Tirmizî, "Salât", 49; İbn Mâce, "Mesâcid", 17.

erkekler açısından namazları cemaatle kılmanın vâcip olduğu görüşü tercih edilmiştir.⁷

1.2. Fâsıkın İmamlığı

İlke olarak, Hz. Peygamber (s) bir kimsenin insanlara ancak onların memnun olması durumunda imamlık yapmasını tavsiye etmiştir.⁸ Toplumda faziletli görülen ve takva sahibi olarak bilinen insanlar varken başka kişilerin imamlık yapması birçok kişiyi rahatsız ve huzursuz edecektir. Bu ilkeyle de bağlantılı olarak, büyük günahları işleyen kişinin (fâsıkın) imamlığını ulemanın çoğunluğu mekruh saymış ancak böyle bir kişinin arkasında kılınan namazın yine de sahih olacağını söylemiştir. Bu konuda, Hz. Peygamber'in (s) imam ister dindar (*birr*) isterse de günahkâr (*fâcir*) olsun, arkasında namaz kılınabileceğini ifade ettiği hadisini⁹ ve sahabe döneminden itibaren fiili uygulamayı esas almışlardır. İmamların ümmetin en hayırlılarından seçilmesini tavsiye eden rivayetleri esas alarak cumhura muhalefet eden Hanbeliler dahi, bayram ve Cuma namazlarında bu şartı aramamışlardır.¹⁰ Emeviler döneminde bazı zatların yöneticilerin arkasında namaz kılmak istemedikleri için camiden çıktıkları nakledilse de, sahabenin ezana icabet etmek ve müslümanların birliğini bozmamak için zalim ve fasık yöneticilerin arkasında namaza durdukları bilinmektedir.¹¹ Ali el-Kârî de bu çalışmamızın konusunu teşkil eden iktidâ risâlesinde bu hususa dikkat çekmiş ve özellikle Emeviler döneminde sahabenin ümmetin birliğini imamın dindarlığına öncelendiğini gösteren örneklerle yer vermiştir. Bu kapsamda sahabenin Halife Yezid b. Muâviye (ö. 64/683), Emevi Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî (ö. 95/714) ve Irak valisi Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673) gibi zalim veya fâsık yöneticilerin arkasında namaz kıldıkları ifade edilmiştir.¹²

2. İKTİDÂ RİSALELERİ VE ALİ EL-KÂRÎ'NİN RİSALESİ

Başka mezhepten imamın arkasında namaz kılma konusunda yazılan risaleler, genel olarak başlıklarında 'iktidâ' kelimesini ihtiva etmektedirler. İktidâ kelimesi, sözlük anlamı itirabiyle 'birini örnek almak, o kişiye uymak, yaptığını aynen yapmak' anlamlarına gelir. Fıkhi bir terim olarak ise, kişinin cemaatle namaz kılarken imâma uymasını ifade eder. İmâma uyan kimseye arapça olarak *muktedî* veya *me'mûm* denir.¹³

⁷ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 171-172.

⁸ Ebû Dâvûd, "Salât", 62; Tirmizî, "Mevâkit", 149.

⁹ Ebû Dâvûd, "Salât", 63.

¹⁰ Öğüt, "İmâm (Fıkıh)", 22: 178.

¹¹ Öğüt, "İmâm (Fıkıh)", 22: 179.

¹² Bkz. Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 173.

¹³ Yunus Vehbi Yavuz, "İktida", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 54.

2. 1. İktida Konusunda Kaleme Alınmış Risaleler

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Hanefilerin Şafiilere iktidası konusunda şu risaleler kaleme alınmıştır:

a. Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/1384), *İktidâu'l-Hanefiyye bi's-Şafiyye*, Kâhire Daru'l-kütüb, nr. 245 ve nr. 516.

b. İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, Ebu'l-Hasen Sadrüddîn Ali b. Alâiddîn Ali ed-Dımaşkî (ö. 792/1390), *Risâle latîfe fi hukmi'l-iktidâi bi'l-muhâlif*, nşr, Mesud Alim b. Muhammed, Riyad: Dâru'l-hicre 1412/1991.

c. İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457), *İktidâu'l-Hanefiyye bi's-Şafiyye*, Kastamonu Yazma Eserleri Kütüphanesi, nr. KHK1757/42, vr. 167b-171a. Nüshanın sonunda Ebu's-Suud Efendinin Hanefî ve Şafiilerin birbirlerine iktidaları hakkında iki fetvası yazılıdır. Ayrıca Cârullah Efendi, nr. 2068 (?).

d. Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî (ö. 987/1579), *Risale ferîde fi'ktidâi'l-Hanefiyye bi's-Şafiyye*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1658, vr. 12-19; Rağıp Paşa, nr. 155, vr. 268-273.

Konuyu dört başlık halinde ele alan müellif, cemaatle namazın müminlerin kalplerini birleştirme amacına matuf olduğunu, aksi durumun rahmetin inmesine engel olacağını ifade ederek, Hanefî'nin Şâfiî imama uymasının caiz olduğu görüşünü tercih etmektedir.¹⁴

e. Sîndî, Rahmetullah b. Abdullah el-Ömerî el-Medenî (ö. 993/1585), *Ğâyetü't-tahkîk ve nihâyetü't-tedkîk fi mesâile ubtuliye bihâ ehlü'l-Harameyni's-şerîfeyn*, İstanbul 2000. (Eser, hataen öğrencisi Muhammed Hayât es-Sîndî'ye (ö. 1163/1750) nisbet edilerek basılmıştır). Yazma nüshaları: Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2068, vr. 207-223; Es'ad Efendi, nr. 3631, vr. 334-338 (*Risale fi beyâni iktidâi'l-Hanefî bi's-Şafi'i*); Fatih, nr. 1661, 36 vr.

Müellif bu eserinde, kendi döneminde Harameyn halkı arasında özellikle cemaatle namaz hakkında ortaya çıkan tartışmalara yer verir. Farklı mezhepten imamın arkasında namaz kılınması, aynı mescidde birden fazla cemaat teşkil edilmesi, ikinci namazının vakti, muktedinin kıraatı, zuhr-i âhir namazının hükmü, cenaze namazının mescid içinde kılınması gibi konular ele alınır. Eserde, Kâbe'de ve daha sonra Mescid-i Nebvî'de dört mezhebe mensup kişilerin ayrı ayrı cemaatler halinde namaz kılınmaları uygulaması fıkhi açıdan değerlendirilmiş ve bu uygulamaların mekruh olduğu savunulmuştur. Yazma eser halindeki *Risâle fi hukmi'l-iktidâi bi'l-muhâlif* çalışması da bu kitabın ilgili kısmının ayrı olarak istinsah edilmiş hali olmalıdır.¹⁵

¹⁴ Koca, "Emîr Pâdişâh", 11: 143.

¹⁵ İnce, İrfan. "Sîndî, Rahmetullah b. Abdullah". 37: 248.

f. Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan (ö. 1014/1606), *Lisanü'l-ihida' fi beyani'l-iktida'*: Çalışmamızda merkeze aldığımız bu risalenin üç ayrı neşri yapılmıştır. Bu neşirler hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

g. Nüh b. Mustafa el-Konevi el-Mısri (ö. 1070/1660), *Risâle fi cevâzi'l- iktidâi bi's-Şâfi'i ve ademi cevâzihi*, Beyazid Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi koleksiyonu, nr. 1142, vr. 111-114.

h. Pirîzâde İbrâhim, Burhânüddin İbrâhim b. Hüseyin (ö. 1099/1688), *el-Akvâlü'l-mardiyeye fi tahkiki hükmi'l-iktidâi bi'l-muhâlif; Reddü'l-kavli'l-anid fi cevâzi'l- iktidâi bi'l-muhâlifi fi'l-id*. İkinci yazma, Riyad'da Melik Suud Üniversitesi Kütüphanesi nr. 451, vr. 104b-105b.¹⁶

i. İbnü's-sirâc, Mahmud b. Ahmed b. Mes'ud el-Künevi, *Cevâzu's-salâh halfe's-Şâfi'i ve gayrih*, Dimeşk Zâhiriyye Ktp. nr. 7338, vr. 23b-25a.

j. Muhyiddin (Muslihuddin) b. Yusuf el-Aydîni (?), *İktidâu'l-Hanefi bi's-Şâfi'i*, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa nr. 198, vr. 122-126.

k. Şeyhulislâm Osmân el-Hanefi (?), *Risâle fi cevâzi iktidâi'l-Hanefi bi's-Şâfi'i*, Ebu Dabi Dâru'l-kütübî'l-vataniyye, istinsah tarihi: 12701853, vr. 16-17 (?).

Diğer mezheplerdeki fakihlerden de bu konuda risale kaleme alanlar olmuştur. Mesela:

- Şâfiî fakih İbn Ebi Şerîf, Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed el-Makdisî (ö. 906/1500), *Risâletün fi cevâzi'l-iktidâi bi'l-muhâlif (ve ademih)*, Bağdat el-Evkâfu'l-Âmme, nr. 5830/6, 4 varak; Musul el-Evkâfu'l-Âmme, 7/24/81.

- Hanbelî fakih İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî (ö. 728/1328), *el-Mes'eletü'l-hilâfiyye fi's-salâti halfe'l-Mâlikiyye*, thk. Ebu Abdurrahman Abdülmecid Cum'a, 1425/2004. İbn Teymiyye bu risalesini, Maliki imama uyan bir Şâfiînin namazının olmayacağını iddia edenlere karşı kaleme almıştır.

Risaleleri kaleme alan müelliflerin nisbelerine dikkat edilirse, konuyla ilgili risalelerin genellikle Mısır, Şam, Kudüs ve Harameyn gibi Şâfiîlerle Hanefîlerin birlikte yaşadığı veya karşılaştıkları şehirlerde yaşayan fakihlerce kaleme alındığı görülmektedir. Zira tarihi olarak sadece tek mezhep mensubu kimselerin yaşadığı şehirlerde bu sorun gündeme pek gelmemektedir.

Diğer dikkat çeken husus ise, Maliki ve Hanbelî mezhebinde -tespitlerimize göre- bu konuda risale bulunmamasıdır. Bu da tabiidir çünkü Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre, muktedinin namazının sıhhati konusunda muteber olan imanın mezhebidir, dolayısıyla onlar açısından 'muhalif'in arkasında namazla ilgili bir

¹⁶ Bayram namazında farklı mezhepten imama uyma hakkındaki ikinci risalenin detaylı tanıtımı için bkz. Özer, *Mekke'de Bir Osmanlı Kadısı: Pirîzâde*, s. 76-77.

sorun söz konusu değildir. Ayrıca tarihi olarak da Malikiler genellikle kendi bölgelerinde yaşamaktadırlar, Hanbeliler ise nisbeten azınlık konumunda bulunmaktadırlar.

2. 2. Ali el-Kârî'nin Hayatı ve İktida Risalesi Hakkında Bilgi

Hanefi fakih Ali el-Kârî, bugün Afganistan sınırlarında bulunan Herât'ta doğmuş ve Mekke'ye göç ederek burada eğitimini tamamlayıp ikamet etmiştir. Başta fıkıh ve hadis olmak üzere bütün İslami ilimler alanında yetkin bir âlimdir. el-Kârî nisbesini, kırâat ilmindeki yetkinliği sebebiyle almıştır. Resmi görev almamış ve geçimini mushaf istinsahından temin etmiştir. Hanefi mezhebine son derece bağlı olan Ali el-Kârî, İmâm Mâlik ve İmâm Şafii'ye itirazlarda bulunmuş, Hanefi fukahayı tenkid eden Şafilere sert şekilde cevap vermiştir. İslami ilimlerin hemen her alanında toplam 180 civarında eser ve risale kaleme almıştır ve bunların neredeyse tamamı günümüze ulaşmıştır.¹⁷

Sonundaki ferâğ kaydından risalenin 1096/1685 yılı Safer ayında kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Risalenin metni, Ali el-Kârî'nin diğer risaleleriyle birlikte çok sayıda tahkikli neşre konu olmuştur:

a. *Risâletân fi salâti'l-cemâa: el-Fadlül-muavvel fi's-saffi'l-evvel, Lisânü'l-ihdida' fi beyani'l-iktida'*, thk. Abdülcevad Hamâm. Beyrut: Dâru'l-Muktebes, 2014/1435, 314 s.

b. "Molla Ali El-Kârî ve 'El-İhtidâ Fi'l-İktidâ' Adlı Risalesi", thk. Adnan Memduhoğlu, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: XVII, sayı: 2, s. 227-270. Metni tahkikli olarak ortaya koyan bu çalışma, Ali el-Kârî'nin hayatını ve bu risalesinde takip ettiği ilmi yöntemi özet olarak ortaya koymakta, ancak risalenin ele aldığı iktida konusunu analiz etmemektedir.

c. "el-İhtidâ' fi'l-iktidâ", *Mecmuu resaili'l-allâme el-Molla Ali el-Kârî*, thk. Mahir Edib Habuş [ve diğerleri]; cem Muhammed Halluf el-Abdullah. İstanbul: Darü'l-Lübab, 2016/1437. c. III, s. 311-352. Toplam 8 ciltlik bu çalışma, Ali el-Kârî'nin farklı alanlardaki 80 risalesini barındırmaktadır.

d. "Lisânü'l-ihdida' fi beyani'l-iktidâ", *Mecmuu min resâil el-Molla Ali el-Kârî*, thk. Teslimü'd-dîn (Tasleem Addin), Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye 1439/2018, s. 168-190. Çalışmamızda bu nüsha esas alınmıştır.

Ali el-Kârî, risalesinin başında, telif sebebini açıklarken, kendi dönemindeki bazı ulemanın, Hanefilerin Şafii imama uyması hakkında risaleler kaleme aldıklarını, ancak hepsinin insaf ve itidal çizgisi dışına kaydıklarını ve konuyu hakkıyla incelemediklerini ifade etmektedir. Müellif, risalesini bu açığı kapatmak ve konuya dengeli bir şekilde yaklaşmak amacıyla kaleme almıştır.¹⁸

¹⁷ Özel, "Ali el-Kârî", 2: 403.

¹⁸ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 168.

Ali el-Kârî'nin risalesinin oldukça dikkat çekici bir yönü, istidlal olarak zikredilen bütün rivayetlerin ayrıntılı bir tahricini yapması ve istidlale elverişli olup olmadıklarını rivâyet yönünden de ortaya koymasındır. Bu açıdan risâle, Ali el-Kârî'nin muhaddis yönünün de ne kadar güçlü olduğunu ortaya koymaktadır.

3. Farklı Mezhebe Mensup İmamın Arkasında Kılınan Namazla İlgili Fıkhi Tartışmalar

3. 1. Konunun Tarihi Geçmişi ve Süreci

Ali el-Kârî, mezhep imamlarının farklı ictehadlarda bulunmaları sebebiyle birden fazla cemaatin teşekkülünün sonraki dönemde ortaya çıkan bir gelişme (*mine'l-umûri'l-hâdiseti*) olduğunu ifade etmiştir. Hz. Peygamber (s) cemaatle namazı kıldırılmış, ardından Hz. Ebubekir'i yerine imam olarak belirlemiş, ardından Hz. Ömer devlet başkanı olduktan sonra insanlara imamlık yapmayı sürdürmüştür. Böylece hilafet de imamlık da Hz. Osman ve Hz. Ali'ye kadar sahabenin ittifakıyla intikal etmiştir. Rivayet ve dirâyet açısından farklı görüşte olsa bile, sahabeden hiç kimse bu imamların arkasında namaz kılma konusunda muhalefet etmemiştir. Sahabe, zalim yöneticilerin arkasında da -ümmetin birliğini bozmamak için- namaz kılmışlardır.¹⁹

İlk Emevi halifesi Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680), Hz. Ömer'in ve Hz. Ali'nin imamlık yaparken şehit edilmiş olmaları sebebiyle, başında bekleyen nöbetçi askerler eşliğinde namaz kıldırılmıştır. Bazen de imamlığı başkasına bırakarak maksurede (sultan mahfili) kılmıştır. Emeviler döneminde, cuma namazının devlet başkanı tarafından kıldırılması hâkimiyet sembolü haline gelmiştir. Abbasiler döneminde halifeler bir müddet daha Cuma namazını kıldırılmışlar ve Halife Râzî Billah'tan (ö. 329/940) sonra ise tamamen görevli imamlara bırakmışlardır. Abbasi-lerdeki aynı süreç Endülüs Emevilerinde de yaşanmıştır.²⁰

Namazların tek cemaat halinde birlik içinde kılınması durumu, Ebû Hanîfe, İmâm Mâlik, Şâfii, Ahmed b. Hanbel ve diğer müctehid imamlar döneminde devam etmiştir. Mezhep imamlarının hiç birinden, ictehadlarına/mezheplerine muhalif olanın arkasında namaz kılınmaması yönünde bir beyan nakledilmemiştir zira hiçbirisi kendi görüşlerinin kesin olarak hak, muhalif görüşün ise kesin olarak hatalı olduğunu savunmamıştır.²¹

Ali el-Kârî'ye göre, Şâfii mezhebinin yaygınlaşmasıyla camilerde imamlığa Şâfiiler geçmeye başlamıştır ve zamanla mezhep taassubunun artması sebebiyle iktida konusunda uç görüşler ortaya konulmuştur. Mesela hilaf konularına dikkat etse dahi 'muhalif'in arkasında namaz kılmanın mekruh olduğunu hatta caiz olmadığını

¹⁹ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 173.

²⁰ Küçükaşçı, "İmâm (Genel) ", 22: 178-179.

²¹ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 173.

söyleyenler çıkmıştır. Neticede her mezhep mensubu kendi imamı arkasında namaz kılmayı tercih etmeye başlamıştır.²²

Tarihi kaynaklarda, Haremeyn, Emeviyye ve Ezher gibi büyük camilerde zamanla farklı mezheplere mensup birden fazla imamın görevlendirildiği ifade edilmektedir. Endülüslü Arap seyyah İbn Cübeyr (ö. 614/1217), kendi döneminde Mescid-i Haram'da dört sünni mezhep ile birlikte Zeydi mezhebine ayrılmış toplam beş imamlık makamı bulunduğunu ve Akşam namazının birinci imam kabul edilen Şafii imam tarafından kaldırıldığını yazmıştır. Benzer durum Emeviyye Camii için de geçerliydi. Ezher camiiinde ise sünni ve şiiilere ait iki mihrap bulunmaktaydı.²³ Camilerin vakfiyelerinde, imamların görev alanları, barınma ve günlük ihtiyaçlarının giderilmesinin yanısıra hangi mezhebe mensup olmaları gerektiği bilgisi de yer almaktaydı.²⁴

3. 2. Farklı Mezhepten İmama İktida Konusundaki Başlıca Görüşler

Ali el-Kârî, risâlesinde konuyla ilgili farklı görüşlere ve bunların delillerine fassıl halinde yer vermiştir. Kanaatimizce, risalede yer verilen görüşleri genişten dara doğru beş grup halinde tasnif etmek mümkündür.

3. 2. 1. Namazın Mutlak Olarak Geçerli Olacağı Görüşü:

Bu görüşü savunanlar, Cessâs'ın (ö. 370/981) vitir namazının ikinci rekâtında selam verip üçüncü rekâta yeni tekbirle başlayan kişiye veya burnu kanayan kişiye iktidanın sahih olacağı, zira bunların ictihada açık konular olduğu yönündeki görüşünü esas almışlardır. Ancak Hanefilerin çoğunluğu bu görüşe karşı çıkmışlardır.²⁵

İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) da hocası Kâriulhidâye'nin (ö. 829/1426) bu kanaatte olduğunu bildirmiş, ancak başka bir örnek üzerinden bunun isabetli olmadığını izah etmeye çalışmıştır. Buna göre, karanlık bir gecede kiblenin yönü konusunda farklı kanaate ulaşan kişiler, bir imama tabi olsalar, o imam kendi kanaatlerine aykırı bir yöne doğru durarak namaz kıldıracağı kişilerin namazları geçerli olmaz zira kendi kanaatlerine göre imamları istikbal-i kible şartını yerine getirmemektedir.²⁶

Ali el-Kârî, İbnü'l-Hümâm'ın dile getirdiği bu itiraza şöyle cevap verildiğini ifade etmiştir: İstikbâl-i kible konusu, namaz açısından sübutu kesin bir konudur. Hâlbuki Cessâs'ın verdiği örnekler, farklı ictihadların olduğu zanni hususlar olduğu için, iki konunun birbirine kıyas edilmesi uygun değildir.²⁷

²² Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 179.

²³ Küçükaşçı, "İmâm (Genel) ", 22: 179.

²⁴ Küçükaşçı, "İmâm (Genel) ", 22: 180.

²⁵ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 176.

²⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1: 437.

²⁷ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 177.

3. 2. 2. Muktedînin Mezhebine Göre Namazı Bozan Bir Duruma Bizzat Şahit Olunmadıkça Namazın Geçerli Olacağı Görüşü:

Bu görüşü savunan bir grup Hanefi fakih, muhalifin arkasında kılınan namazın (hilâf konularına dikkat ettiği bilinmesi bile) geçerli olacağını; ancak muktedînin kendi mezhebine göre namazı bozan bir duruma bizzat/kesin olarak (*bi yakîn*) şahit olması halinde namazının geçersiz olacağını savunmuşlardır. Döneminde Hanefîler'in Mâverâünnehir bölgesindeki en meşhur fakihlerinden olan Şeyhulislâm Hâherzâde (ö. 483/1090) bu görüşün sahih olduğunu ifade etmiştir. Buna göre, mesela bir kişi hacamat yaptırdıktan sonra imamlığa geçse arkasında namaza durulmaz. Ancak aynı kişi hacamattan sonra bir süre gözden kaybolduktan sonra imamlığa geçse, o arada abdest aldığı varsayılarak arkasında namaza durulabilir.²⁸

Bu görüşü, Hanefi fakih Dâvud b. Yusuf el-Hatîb de *el-Fetâvâ'l-Ğiyâsiyye* isimli eserinde tercih etmiştir.²⁹ Osmanlı dönemi Hanefi fakihlerinden İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) de Kâşgarî'nin (ö. 705/1305) *Münyetü'l-musallî* adlı eserine yazdığı 'Halebî Kebîr' ve 'Halebî Sağîr' ismiyle bilinen iki şerhinde, bu görüşe yer vermiş ve böyle bir namazın ittifakla geçerli olacağını, sadece caiz oluşunun mutlak mı yoksa kerahetle mi olduğunda tartışma bulunduğunu söylemiştir.³⁰

3. 2. 3. İmamın Mezhepler Arasındaki Hilaf Konularına Riayet Etmesi Halinde Namazın Geçerli Olacağı Görüşü:

Ali el-Kârî, Hanefi fukahânın büyük kısmının bu kanaatte olduğunu ifade eder. Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060 ?), Şemsüleimme Serahsî (ö. 483/1090 ?), Burhânüddin el-Merginânî (ö. 593/1197) ve Kadıhan (ö. 592/1196) gibi fukahânın isimleri bu kapsamda zikredilmiştir. Buna göre, hilaf konularına dikkat edenin arkasında kılınan namaz kerahet olmaksızın geçerlidir. Dikkat etmeyenin arkasındaki namaz ise kerâhetle geçerlidir, yoksa geçersiz değildir.³¹

Ali el-Kârî'ye göre bu görüşün haklılığında hiç şüphe yoktur. Çünkü imam taharet ve namaz ahkâmında diğer mezhep görüşlerini de dikkate almaktadır. Hatta böyle bir kişi, başka mezhebe mensup kişileri de gözettiğinden, sadece kendi mezhebine göre hareket eden imamdan da daha makbuldür. Ancak böyle imamlara rastlamak son derece nadir bir durumdur. Hatta Ali el-Kârî'ye göre artık kendi mezhebi içindeki farklı icthadların hepsine riayet ederek hilaftan kurtulan kişileri bulmak bile mümkün değildir.³²

²⁸ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 175.

²⁹ Hatib, *el-Fetâvâ'l-Ğiyâsiyye*, 31.

³⁰ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 175-176.

³¹ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 174.

³² Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 174.

3. 2. 4. İmamın Hilafa Riayet Etmesi Halinde Bile Ancak Kerâhetle Geçerli Olacağı Görüşü

Bu kapsamda diğer bir görüş, imamın hilafa riayet etmesi halinde bile ancak kerâhetle geçerli olacağı görüşüdür. *el-Fetâvâ'l-Ğiyâsiyye*'de, bazı Hanefi fakihlerin, hilafa riayet etse bile muhalifin arkasında namaz kılınmamasının daha evlâ olduğu görüşünde oldukları nakledilmiştir. *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*'de ise, bu durumda kişinin günahkar (*müsi'*) olacağı ifade edilmiştir. *el-Kifâye* ve *Miftâhu's-seâde* isimli eserlerde ise kerâhetle caiz olacağı ifade edilmiştir.³³ Ali el-Kârî'ye göre, Şafiilerden de benzeri nakledilen bu görüş, muhtemelen edâ edilen fiilin/rükünün vücûbiyetine de inanmayı zorunlu görmekten kaynaklanmaktadır ve dikkate değer değildir (*sâkıtu'l-i'tibâr*). Konuyla ilgili naslar bu görüşün yanlışlığını ortaya koymaktadır. Şayet namazda neyin farz, vacip veya sünnet olduğunu bilmek zorunlu olsaydı, Hz. Peygamber (s) namazı ümmetine bu şekilde detaylı olarak öğretirdi. Hâlbuki Peygamber (s) namazı öğretirken bir bütün olarak öğretmiş, hangi kısmının farz veya sünnet olduğunu, rükün veya şart olduğunu beyan etmemiştir.³⁴

3. 2. 5. Muhalifin Arkasında Namaz Kılmanın Caiz Olmadığı Görüşü:

Hanefi mezhebindeki konuyla ilgili en daraltıcı yaklaşımlar, çeşitli gerekçeler ileri sürülerek, başka mezhebe mensup imamın arkasında namaz kılmanın caiz olmayacağını iddia eden görüşlerdir. Ali el-Kârî bu şaz görüşlere yer vermekte ve isabetli olmadıklarını ortaya koymaktadır. Mesela Ebu'l-Yûs el-Pezdevî'ye (ö. 493/1100) göre Hanefî'nin Şafii imama uyması caiz değildir zira Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî (ö. 318/930) ruku ve secde esnasında ellerini kaldırmamasının namazı bozan amel-i kesir kapsamında olduğunu ifade etmiştir. Bu görüş şaz kabul edilmiş ve tercih edilmemiştir. İbnü'l-Hümâm gibi fukaha, amel-i kesirin tercih edilen ölçüsünün 'dışarıdan bakıldığında kişinin namazda olmadığını zannedilmesi' olduğunu, Hanefilerin da ellerini vitirde ve bayram namazında kaldırdığını dolayısıyla bunun namazı bozmayacağını ifade etmişlerdir.³⁵

Ali el-Kârî, Eş'ari-Maturidi mezhepleri arasındaki bazı itikadi farklılıkların iktidaya engel olacağını söyleyen Kâdihan'a (ö. 592/1196) karşı çıkmaktadır. Yine Hanefiler açısından yenilmesi helal olmayan tilki ve çöl keleri (الضب) gibi hayvanları yediği görülen imama uymayı caiz görmeyen Ebu'l-Leys es-Semerkindî'ye (ö. 373/983) de itiraz etmekte ve kişinin yediğinin namazda iktidayla ilgili olmadığını, bu kişinin fasık olduğu söylene bile fısın imamete engel teşkil etmediğini, bu görüşün olsa olsa kerâhete hamledilebileceğini ifade etmektedir.³⁶

³³ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 177.

³⁴ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 177.

³⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1: 436; Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 176.

³⁶ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 177.

Ali el-Kârî, konu hakkında mezhep içinde ortaya çıkan farklı görüşleri cem edip toparlamaya çalışmıştır. Ona göre bu görüş farklılıkları hakkında üç farklı yorum yapılabilir:³⁷

a. Görüş farkı, farklı durumlara verilen farklı hükümlerden kaynaklanıyor olabilir.

b. Caiz değil diyenlerin 'kerâhet olmaksızın caiz olmamayı' kastettikleri, mekruh görenlerin ise 'hilâf-ı evlâ' olarak da ifade edilen *tenzihen mekruh* gördükleri yönünde bir tevil yapılabilir.

c. Muktedinin namazı, imamında namazı bozan bir durum görmesi halinde bozulur.

Ali el-Kârî'ye göre, namaza mani olup olmama konusunda mezhepteki genel kanaat, imamın değil Hanefi muktedinin mezhebinin esas alınacağı yönündedir. Buna göre, Şafii bir imam hanımına değse dahi Hanefi muktedi onun arkasında namaz kılabilir. Ancak mezhepte, bu durumda namazın olmayacağına dair bir görüş de mevcuttur. Bütün bu hususlar, farz ve vacip namazlar hakkındadır. Nafile namazlar konusundaki ahkâm ise genel olarak daha esneklerdir. Bu sebeple, muhalife nafile niyetiyle iktida edilmesi mümkün ve caizdir.³⁸

3. 3. Aynı Camide Birden Fazla Cemaatin Teşekkülünün Hükümü

Ali el-Kârî, risâlesinde aynı camide birden fazla cemaat olunmasının hükümünü de tartışmaktadır.

Belli imamı ve sabit cemaati bulunmayan, çarşıdaki camiler gibi sürekli insanların girip çıktığı camilerde namazların sürekli yeni cemaat teşkil edilerek kılınmasında bir mahzur görülmemiştir. Ancak imamı ve sabit cemaati bulunan mahalle camilerinin durumu hakkında ise, mubahtan tahrimen mekruha kadar farklı görüşler beyan edilmiştir. Ağırlıktaki görüş, müslümanların birliğinin kaybolması ve aralarına fitnenin girmesi endişesiyle, imamdan hoşlanmama gibi gerekçelerle cemaate katılmayanların mihrapta yeniden cemaat teşkil etmelerinin mekruh olduğu yönündedir. Bu sebeple, namaza bir şekilde yetişemeyenlerin Ebu Yusuf'un görüşünü esas alarak ilk imamın durduğu yerde durmaksızın yeni bir cemaat teşkil etmeleri uygundur. Ali el-Kârî, kendi dönemindeki amelin de bu yönde olduğunu ifade etmektedir.³⁹

Ali el-Kârî bu noktada ilginç bir ayrıma gitmektedir. Bütün bu hükümlerin, cemaatin tekrarının aynı mezhebe göre olması halinde söz konusu olduğunu, farklı mezhebe mensup imamların kaldıracakları namazların bu kapsamda değerlendirilemeyeceğini söylemektedir. Farklı mezhebe mensup imamların arkasında aynı

³⁷ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 183-184.

³⁸ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 184.

³⁹ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 178; Uzunpostalcı, "Cemâat", 7: 289.

namaz vakti içerisinde birden fazla cemaat teşkilinin bidat kabul edilse bile bunun Müslümanlarca güzel görülmüş bir bidat-i hasene olduğunu gerekçeleriyle izah etmektedir. Ali el-Kârî'ye göre, Harem-i şerif'te mezhepler arasındaki hilafa riayet eden takva sahibi bir imam arkasında bütün mezhep müntesiplerinin namaz kılması elbette tercih edilen (*evlâ*) görüştür. Ancak böyle bir uygulama çeşitli sebeplerle fiilen mümkün ve vaki olmadığı için, bu durum insanların farklı mezhepten bir imamın arkasında namaz kılmak yerine Harem-i şerif'te veya evlerinde münferiden namaz kılmalarına yol açacağından, birden fazla cemaat teşkili ikinci iyi seçektir (*hilâfu'l-evla*).⁴⁰

Ali el-Kârî, kendisinden önce konuyu *Ğâyetu't-tahkik* isimli eserinde ele alan Hanefi fakih Rahmetullah Sindî'nin Harem-i şerifteki birden fazla cemaat teşkili uygulamasının '*ittifakla mekruh*' olduğu, yalnız kılmanın daha faziletli olduğuna dair görüşünü şiddetle reddetmektedir. Birden fazla cemaat uygulamasının olsa olsa 'tenzihen mekruh' şeklinde yorumlanabileceğini, cemaatle namazın dindeki yeri ve şeaîrden oluşu malum iken, herkes de gönlünün razı olacağı imamın arkasında kılabilirken, cemaati terk edip münferiden kılmanın tavsiye edilmesinin kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir.⁴¹

Ali el-Kârî'nin karşı çıktığı diğer bir husus, bir camide ilk kılınan cemaatin en faziletli cemaat olduğu, herkesin ona uymasının daha evlâ olacağı yönündeki görüştür. Ona göre, bu hüküm de her zaman için geçerli değildir. Söz gelimi, iki Hanefi imam olsa ve birisi sabah namazını *tağlîs* vaktinde, diğeri de *isfâr* vaktinde kıldır-sa, Hanefi mezhebinde esas alınan sünnet⁴² olması sebebiyle *isfâr* vaktindeki cemaate uymak daha evlâdır. Aynı şekilde öğle namazının güneş ışınları şiddetini azaltınca kılınması,⁴³ ikindinin ise *asr-ı sâni* hilafından çıkacak şekilde kılınması da bu kapsamda gündeme gelmektedir. Dolayısıyla Ali el-Kârî'ye göre, namazı sünnete uygun olarak daha faziletli şekilde kılmak için, ilk cemaat yerine sonraki cemaat tercih edilebilir.⁴⁴

Gündeme gelen diğer bir itiraz, bir mezhebe mensup imam öncülüğünde cemaatle farz namaz kılınırken, diğer mezhep mensuplarının münferiden nafil namaz kılmalarıdır. Ali el-Kârî, cemaatle farz namaz kılınırken nafil namaz kılınmayacağını ifade eden hadise⁴⁵ dayanarak gündeme getirilen bu görüşleri de, daha faziletli ikinci bir cemaat teşkil edileceği gerekçesiyle reddetmektedir. Ona göre,

⁴⁰ Ali el-Kârî, *Lisânu'l-İhtidâ*, 178-179.

⁴¹ Ali el-Kârî, *Lisânu'l-İhtidâ*, 180.

⁴² Mesela bkz. Tirmizî, "Salât", 3.

⁴³ Mesela bkz. Buhârî, "Mevâkitu's-salât", 9.

⁴⁴ Ali el-Kârî, *Lisânu'l-İhtidâ*, 180-182.

⁴⁵ Mesela bkz. Buhârî, "Ezân", 38.

kişinin kendi imamıyla kılacağı cemaati mescidde beklerken, yerinde oturmasıyla nafîle namaz kılması arasında bir fark yoktur.⁴⁶

Görüldüğü üzere, Ali el-Kârî, birden fazla imamla ve dolayısıyla cemaatla namazın kılındığı camilerde, imam muhalif mezhepten bile olsa ilk kılınan cemaate iktidanın evlâ olduğunu söyleyenleri hatalı bulduğu gibi, böyle bir durumda her iki cemaate uymaksızın kendisinin kılmasının evla olacağını söyleyen Sindî gibi fakihlerin görüşlerini de aşırı bulmaktadır.

Ali el-Kârî risâlesinin son bölümünde, bir Hanefinin beş vakit namaz konusunda Şafii cemaate sahip camilerde ve birinci imamın Şafii olduğu Mekke’de nasıl bir yol izlemesinin uygun olacağını her bir namaz vaktine göre tek tek detaylı olarak izah etmiş ve tercihlerini bildirmiştir.⁴⁷

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Fıkıh mezhepleri, İslam topraklarında uygulama birliğini ve hukuk güvenliğini sağlayan yapılardır. İslam tarihinde farklı mezheplere bağlı ulema ve müntesipler büyük oranda karşılıklı saygı içinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak mezhep taassubunun veya dünyevi beklentilerin öne çıkması sebebiyle zaman zaman anlaşmazlık ve çatışmaların da meydana geldiği görülmektedir. Hâlbuki furu konularındaki ihtilaflarda hangi tarafın isabet ettiğini bu dünyada bilmek mümkün değildir. İbn Âbidin’in de dikkat çektiği üzere, furu konusundaki muhalif mezhebin de isabetli olma ihtimali vardır.⁴⁸ Dolayısıyla fıkhi mezheplerin ihtilaflı konularda, ‘mutlak hakikat’ iddiasında olmadıklarını, benimsedikleri görüşlerinin -tabiri caizse- ‘nisbi doğru’ olduğunu, hataya muhtemel olduğunu söylediklerini görmek mümkündür.

İktida konusundaki tartışmanın özü, cemaatle namazın sıhhati konusunda imamın mı yoksa muktedinin mezhebinin mi ölçü olarak alınacağıdır. Hz. Peygamber’in “İmam (cemaatin namazına) dâmindir.”⁴⁹ hadisindeki *dâmin* ifadesini ‘kefil’ olarak anlayan Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre, muteber olan imamın mezhebidir. Dolayısıyla imamın abdest, gusül veya namazının muktedinin mezhebine göre geçersiz olması halinde dahi iktidâ yine de sahihtir. Şâfiî mezhebindeki bir görüş ve Hanefilerden Cessâs’ın görüşü de bu yöndedir. Hanefi ve Şafiilerde tercih edilen görüşe göre ise muteber olan muktedinin mezhebidir. Muktedi, kendi mezhebine aykırı bir duruma kesin olarak muttali olduğunda namazı geçerli olmaz.

⁴⁶ Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 182.

⁴⁷ Bu detaylı izah ve öneriler için bkz. Ali el-Kârî, *Lisânü'l-İhtidâ*, 184-189. Söz konusu detaylar, konumuz açısından ancak ikincil derecede önemli olduğu için üzerinde durulmamıştır.

⁴⁸ İbn Âbidin, *Reddu'l-muhtâr*, 1: 48.

⁴⁹ Ebû Dâvûd, “Salât”, 32; İbn Mâce, “İkâmetu’s-salât”, 47: (الإمام ضامن)

Dolayısıyla imamın, muktedinin mezhebi açısından namaza mani bir davranışta bulunduğu kesin olarak bilinmediği sürece muktedinin namazı geçerlidir.⁵⁰

Ali el-Kârî de risalesinin sonunda netice olarak yakinen namazı bozan bir duruma vâkıf olunmadığı müddetçe Şafii bir imamın arkasında namazın kerahetsiz olarak sahih olacağını ifade etmektedir. Ancak kişinin kendi mezhebinden imamın arkasında namaz kılmasının -ister ilk cemaat olsun, ister sonraki cemaat olsun- daha faziletli bir namaz olacağını, farklı zamanlarda birden fazla cemaatin teşekkülünün insanlara kolaylaştırıcı bir yönünün de olduğunu, isteyen durumuna göre istediği cemaati tercih edebileceğini söylemektedir. Harameyn, Kudüs, Mısır, Şam ve diğer bazı bölgelerdeki Müslüman toplulukların tercih ve amellerinin de bu yönde olduğunu, bunun dışındaki görüşlerin şaz nitelikte olduğunu belirtmektedir. Ali el-Kârî böylece risalesinin başında vaad ettiği itidalli yaklaşımı göstermiş ve farklı mezhepler arasındaki tahammül ahlakının gelişimine kendi dönemi açısından katkıda bulunmuştur.

Tarihi süreçte, birden fazla cemaat uygulamalarının mezhep taassubunun artmasının yanısıra herkesin kendi mezhebine göre doğru olarak ibadet etmeyi öğrenmesi amacına hizmet ettiğini de göz ardı etmemek gerekir. Hatta farklı mezhep mensuplarının karışık olarak yaşadığı birçok şehirde, farklı mezheplere ait camilerin de inşa edilmiş olduğu görülmektedir. 2007 yılında iki ay süreyle Dımaşk'ta bulunduğumuz müddet içinde, Rukneddin-Sâlihiyye bölgesinde 150 metre arayla Nâbulsi, Şeyh Muhyiddin (Şafii), Hâcibiyye (Hanefi), Câmîu'l-Hanâbile gibi farklı mezheplere ait tarihi camilere ve bunların içinde verilen eğitimlere bir nebze vâkıf olmamız, camilerin ibadet mekânı olmasının yanısıra, o dönemlerde mezheplerin eğitim ve fetva verme fonksiyonuna da hizmet ettiklerini bize göstermiştir.

Günümüz açısından bir değerlendirme yapılacak olursa özetle şunu söylemek mümkündür: Günümüzde ümmetin birlik ve beraberliği açısından namazın sıhhati konusunda imamın mezhebinin esas alınacağı görüşünün daha isabetli ve tercihe şayan olduğu, aynı camide farklı mezhepler için birden fazla cemaat teşkilinin uygun olmayacağı rahatlıkla söylenebilir. Farklı camilerde farklı mezhepten imamların görev yapması ise, kanaatimizce -caminin ifa ettiği diğer fonksiyonlar sebebiyle- bu derece bir sakıncayı barındırmamaktadır. Her halükarda, mezhep taassubunun halk arasında etkili olduğu bölgelerde, bunun teskin edilmesinin gereği açıktır.

⁵⁰ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1: 562-564, 2: 7-8; Yunus Vehbi Yavuz, "İktida", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 55.

KAYNAKLAR

- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. "Lisânü'l-ihitida' fi beyanı'l-iktidâ". *Mecmua min resâil el-Molla Ali el-Kârî*. thk. Teslîmü'd-dîn (Tasleem Addin). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye 1439/2018.
- Beydilli, Kemal. "İmâm (Osmanlı Devleti'nde İmamlık) ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 181-186. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hatib, Dâvud b. Yusuf. *el-Fetâvâ'l-Ğiyâsiyye*. Bulak: el-Mektebetü'l-mulûkiyye 1321/1903.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer (1252/1836). *Hâşiye Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh Tenviri'l-ebâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsi el-İskenderî. *Fethu'l-Kadir*. Daru'l-fikr, ty. yy.
- İnce, İrfan. "Sindî, Rahmetullah b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37:247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Koca, Ferhat. "Emîr Pâdişâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "İmâm (Genel) ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 178-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Memduhoğlu, Adnan. "Molla Ali El-Kârî ve 'el-İhtidâ Fi'l-İktidâ' Adlı Risalesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015): 227-270.
- Öğüt, Salim. "İmâm (Fıkıh) ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 188-190. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özel, Ahmet. "Ali el-Kârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özer, Hasan. *Mekkede Bir Osmanlı Kadısı: Pîrîzâde*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Cemâat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 288-289. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "İktida". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 54-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

ELEŞTİRİ KÜLTÜRÜ VE TAHAMMÜL AHLÂKINA SOSYOLOJİK BİR BAKIŞ

Ali AKDOĞAN*

GİRİŞ

Eleştiri kelimesi, “Yunanca, ‘kritikos’ (hüküm verme, yargılamak, karar vermek, ayırt etmek) kelimesinden gelir. Genel olarak, bir konuyu, bir eseri, doğru ve yanlış taraflarını tespit etmek maksadıyla inceleme. Felsefe, bilginin temellerini, değerini (doğruluğunu) inceleme. Özellikle Kant’ta aklın, zihnin yani akli kabiliyetin gücünün ve sınırlarının yargılanması ve eleştirisi”¹ şeklinde görülmektedir. Görüldüğü üzere eleştiri, bir olgunun, olayın, sözün veya eserin doğru ve yanlışlığını inceleme, değerlendirme ve tartışma olarak anlaşılmaktadır. Sözü edilen bu çaba, üzerinde tartışılan her ne ise onun doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü yanlarını anlama, ortaya koyma ve gösterme olarak hayata yansımaktadır. Böylece eleştirisi yapılan şeyin ne anlama geldiği, neyi ifade ettiği ve sosyolojik anlam ve mahiyetinin ne olduğu belirginleşmiş olur.

Eleştiri, bilimsel anlamda bir kıymet takdiri olarak düşünülürken; sosyolojik anlamda sanki olumsuzluk olarak görülmektedir. Halbuki hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın eleştiri, geliştirici bir anlam ve boyut taşımaktadır. Bu bağlamda eleştirisi yapılmayan bir düşünce ya da somut bir gerçekliğin bazı eksiklikleri taşıma ihtimali yüksektir. Ancak insanlar genelde eleştiri denilince olumsuz bir anlam düşünmekte ve bundan kaçınmayı tercih etmektedirler. Geliştirici bir boyuta sahip olan eleştiri, düşünce ya da yapılp-edilenler üzerine yeni bir düşünceyi akla getirmektedir. Bu düşünce de o şeyin her ne ise daha iyi olması anlamına gelmektedir. Bu anlamda eleştiri yapanlar, o günkü şartlar çerçevesinde bir eleştiriye gündeme getirmektedirler. Dolayısıyla eleştirilen ile eleştiren arasında bir ilişkiden söz edilir. Bu da eleştirenin, eleştirdiği ile ilişkili ve onun zaman, mekan ve şartlarına göre bir eleştiri faaliyetinde bulunması ideal bir eleştiri olarak değerlendirilebilir. Aksi takdirde bağlamdan kopuk bir eleştiri, sadece eleştirmek için eleştiri olarak ortaya çıkar. Bu da *söz ola* şeklinde bir anlamsızlık taşır.

* Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi, aliakdogan@hotmail.com

¹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ yay., 7. Baskı, Ankara 1997, s. 138-139.

Bireysel ve toplumsal anlamda eleştiriye açık olmak ve eleştirici bir yaklaşım göstermek, hem bireyin hem de toplumun gelişmesi anlamında son derece önemlidir. Eleştirisi yapılmayan düşünce ya da gerçeklikler, her ne kadar bir yeniliği ifade ediyor olsa da mevcut halin devamı anlamında rutin değişimlerin ötesine geçemezler. Zaman ve şartlar değiştiğine göre insan ve toplumların da söz konusu unsurlara göre kendilerini yenilemeleri bir zorunluluktur. Bundan dolayıdır ki *eleştirel düşünce*, insanların daha iyi işler yapmalarına imkan sağlar. Tabii diğer taraftan da *yıkıcı ve moral bozucu eleştiri*, gelişmenin önünde ciddi bir engel oluşturabilir. Dolayısıyla eleştiri denilince ne anlaşılmakta ve eleştirinin şartları nelerdir, neyi, nasıl ve ne biçimde eleştirmek gerekir; diğer taraftan eleştiriye tahammül, ortaya konulanların eksik ve noksan olabileceğini düşünme ve dışarıdan bir yaklaşımla olgu ve olayları değerlendirmeye açık olma gibi faktörler önem taşımaktadır. Burada asıl tartışılması ya da toplum hafızasına yerleştirilmesi gereken, kimsenin eksikliklerden münezzeh (kusursuz) olamayacağı gerçeğinin bir hakikat olduğunun bilinmesi ve bunun bir yaşam biçimi olarak benimsenmesidir. Bu, aynı zamanda bir kültür ve kabullenıştır. Bu kültürle yetişen insanlar, gerek söyledikleri ve gerekse yapıp ettikleri konusunda hem eleştirilmeyi hem de eleştirmeyi bir yaşam biçimi ve hayat felsefesi olarak öğrenirler. Böylece sosyal hayat, *eleştiri kültürü ve tahammül ahlakı* (sabır) ekseninde değişerek dönüşümü gerçekleştirir.

Toplumda, eleştirmek kolay, eleştirilmek zordur, şeklinde bir algı vardır. Gerçekten de *ağzı olan konuşur* diye bilinen bir düşünceden hareketle insanlar bilerek ya da bilmeyerek duydukları ve gördükleri her şeye dair bir çıkarımını bulurlar. Bu, insanların bir tutumunu olarak hayata yansır. İşte asıl sorun da bu noktada yatmaktadır. Yani bir şey hakkında konuşurken bilgiye dayalı bir değerlendirme son derece önemlidir. Ancak bir söz ya da yapıt hakkında insanların genel olarak söyledikleri de anlamsız değildir. Bu noktada o sözü söyleyen ya da yapıtı ortaya koyanların bunun üzerinde yeniden düşünmeleri ve bir değerlendirme yapmaları o şeyin daha anlamlı olması noktasında önem taşımaktadır.

Diğer taraftan, eleştiriye açık olmak ve tahammül etmek, hem topluma katlanmak hem de üzerinde konuşulan (kritik yapılan) şeyin değerini anlama noktasında bir fikir vermektedir. Yoksa *ben söyledim oldu, ben yaptım oldu, kim ne derse desin*, şeklindeki kayıtsızlık kişiyi kısır döngüye götürebilir. Bu noktada kişinin bir durum değerlendirmesi yapması ve içerisinde bulunduğu sosyo-kültürel şartlar ile ortaya koydukları arasında nasıl bir ilişki ve anlamın olduğunu yeniden değerlendirmesi söz konusu kişinin olumlu yönde gelişmesine imkan sağlar. Ancak eleştiriye tahammül edebilmek sanıldığı kadar kolay değildir. Bu, her ne kadar bir düşünce ya da yapıt üzerinde olsa da nihayetinde bu düşüncüyü ortaya atan veya o işi yapan birisi yani insan bulunmaktadır. İnsan da duyguları olan bir varlıktır. Öyle ki insan, övüldüğü, methedildiği ve taltif edildiği durumlarda onur ve mutluluk yaşarken; yerildiği, tenkit edildiği ve eleştirildiği durumlarda can sıkıntısı ve moral bozukluğu yaşar. Bu, hemen hemen tüm insanlarda azalan ve yükselen boyutlarıyla aynı karakteristik özelliklerdir. Dolayısıyla insanların eleştiriye açık olmaları biraz da kişi-

lik halleriyle ilgili bir durumdur. Bazı insanlar gözünün üstünde kaşın var denildiğinde, dünyaları yıkılmış gibi bir tutum takınırlarken; bazıları daha ağır eleştirilerden o kadar etkilenmezler. Tabii bu noktada eleştiride bulunanların da yapıcı ve geliştirici bir tavırla eleştiride bulunmaları karşı taraf üzerinde daha olumlu etki etmektedir.

Eleştiri Kültürü

Eleştiri, gerçeğin ortaya çıkması amacıyla yapılan yargılayıcı inceleme ya da tartışmadır.² Burada mesele, bir gerçeğin ortaya çıkarılması, aydınlatılması ve ona dair kapalı kalan, bilinmeyen boyutlarının irdelenmesidir. Tartışması yapılmayan bir düşünce ve ona dayalı ortaya konulanlar, yapanların ufuklarıyla sınırlı kalmaktadır. Bu bağlamda eleştiri, eleştirileni objektif hale getirmekte ve gün yüzüne çıkartmaktadır. Diğer bir ifadeyle eleştiri, eleştirilenin kapalı kalan, anlaşılmayan ya da eksik kalan yönlerini tamamlama olarak da düşünülebilir. Böylece eleştirilen boyutlar tamamlanma imkanı bulur. Bu, aynı zamanda hem eksiklikleri tamamlama hem de yeni gelişmelere ve yönelişlere kapı aralar.³

Eleştiri, karşıt bir düşünce olarak algılanabilir. Aslında bu karşıtlık, eleştirilenle ilgili bir durumdur. Ancak bu noktada eleştirenin, neyi eleştirdiği üzerinde düşünmek gerekir. Zira eğer eleştiri bir düşünce ya da ortaya konulan olgusal gerçekler üzerine yapılan bir tartışma ise ki öyle olması gerekir, o halde yapılan eleştirinin anlamlılığı da ayrı bir tartışmadır. Fakat öncelikle eleştirinin içeriğini üzerinde ciddi şekilde düşünmek diğer bir değişle eleştirilenlerin bilimselliğini tartışmak gerekir. Zira bilimsel gerçekliklerden yoksun, art niyetli bir eleştiri objektif olamayacağı gibi art niyetli düşünceleri de kendi içerisinde taşımaktadır. Dolayısıyla ister eleştiren isterse eleştirilen olsun objektif/bilimsel bir temele oturmak/dayanmak durumundadır. Bunu anlamamanın yolu akıl, vicdan, sağduyu ve bilimin ortaya koyduğu değerlerdir. O halde bir eleştirinin kıymeti, dayandığı zemin üzere anlam kazanmaktadır. Yani eleştiri bir temele dayanmalı ve bu temel de bilim ve ahlak eksenli bir düşünceyi ifade etmelidir.⁴

Eleştiri, geliştirici bir süreçtir. Eleştiri, yıkmak, yok etmek ya da anlamsızlaştırmadan ziyade; onaran, geliştiren ve tamamlayan bir anlama sahiptir. Bu tartışma, anlamı derinleştirme, genişletme ve bağlamıyla sınırlandırma yani bir söz ya da eserin kendi sınırları içerisinde mükemmele ulaşması noktasında sağlamlasının yapılması olarak düşünülebilir. Eleştirisi yapılmayan bir düşünce, gerek teorik gerekse pratik gerçeklikten yoksun, temellendirilmemiş ütöpik bir anlam taşır. Bir şeyin ütöpik olması, anlamsız olduğu anlamına gelmese de ütöpik bir düşüncenin bile imkanları üzerine konuşmak/değerlendirmede bulunmak ona katkı sağlayacaktır. Dolayısıyla onun üzerinde yapılacak bir tartışma, aynı zamanda imkan ve imkansızlıklarını tartışmak anlamına geleceğinden gelişme olarak hayata yansır.

² Bkz: Bolay, *age.*, s. 139-140.

³ Ö. Demir, M. Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yay., 3. Baskı, Ankara-Konya, s. 75-76.

⁴ Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, Terc: V. S. Ögütte, Küre Yay., İstanbul 2012, s. 75-90.

Eleştiri, bilimsel bir faaliyettir. İnsan ve toplumların maddi ve manevi gelişmelerinde bilimsel düşünce önemli bir süreçtir. Her ne olursa olsun bilimsel gerçekliklere uygun olursa hayata daha anlamlı yansır. Bir şeyin bilimsel karşılığının olması insan ve toplumlara olumlu anlamda hizmet eder. Bilimsel gerçekliklere aykırı bir düşünce ve bu düşünce üzere hayata yansıyan durumlar, insan hayatına olumsuzluklar olarak yansır. İdeal ve arzu edilen ise insana ve topluma olumlu anlamda katkı sağlayacak düşüncelerin hayat bulmasıdır. Zaten eleştirinin amacı da bir şeyin anlamlı ya da anlamsızlığı, diğer deyişle fayda ve zararları üzere bir tartışmanın yapılmasıdır. Aslında her şey, az ya da çok tartışılmalı ve değerlendirilmelidir. Tartışılmayan bir düşünce, sosyolojik anlamda bilimsellik değeri bakımından sorunlu olarak görülebilir. Bir düşünceyi tartışmak demek, onun değerini ortaya koymak, diğer bir ifadeyle topluma kazanımları üzerinde durmak anlamına gelmektedir. Kendisini ve düşüncelerini tartışmaya açmamak, aslında kapalı/örtük bir düşünceyi savunmak ve onun ideal olduğunu iddia etmek demektir. Halbuki böyle bir düşüncenin her şeyden önce ne olduğu, ne anlama geldiği, birey ve toplum açısından kazanımlarının neler getirip-götürdüğü vb. konularda kapalı olması demektir. Her ne kadar böyle bir düşünce, anlamlı ve faydalı boyutlar taşıyor olsa da bunun söz konusu insan ve toplumlar açısından kazanımları şüphe taşımaktadır. Zira çok kıymetli bir değer, kendi içinde değerli olmakla beraber bir başkası açısından aynı değer ve faydayı sağlamayabilir. Yani her insan ve toplumun kendine göre sosyal gerçekliği bulunmaktadır. O nedenle düşünce ve eylem planında yapılıp-edilenlerin bu sosyal gerçekliğe uygun olması gerekmektedir.⁵

Eleştiri/tartışma, çok yönlü bir boyut taşımaktadır. Hayat tek boyutlu düşünce ve eylemler üzere değil; çok yönlü ve karmaşık bir ilişki ve eylemler üzere sürmektedir. Dolayısıyla her insan ve toplumun sosyal gerçekliği kendi imkan ve şartlarına göredir. Hal böyle olunca söylem ve eylem planında ortaya konulacak her ne olursa olsun, bunun o insan ve toplum gerçeği bağlamında tartışılması bir zorunluluktur. Bu tartışma yapılmadan hayata geçirilecek bir olgu, söz konusu insan ve toplumların yapılarına uygun gelmeyebilir. Yani birisi için faydalı ve kazanımı olan bir şey bir diğeri için aynı kazanımı sağlamayabilir. İşte bunun anlaşılabilmesi ancak eleştiri ile mümkündür. Bu bağlamda eleştiride bulunanın, evrensel bilimsel gerçeklikler üzerine eleştiride bulunması ve sosyal ortamı doğru tespit etmesi bir gerekliliktir. Yani eleştiri, bir donanım işidir. Üstünkörü, temelsiz bir eleştiri, eleştiri olmaktan ziyade; hakaret, kıskançlık, önemsiz sayma vb. anlamlara gelir. Bu anlamda köklü, anlamlı ve sosyal gerçekliğe uygun bir eleştiri, eleştirilenin evrensel ve yerel anlamda neye karşılık geldiğini ifade etmektedir. Böylece eleştirilenin kıymeti anlaşılmalı ve sosyal gerçeklikteki değeri bilimsel anlamda gün yüzüne çıkarılmış olmaktadır.⁶

⁵ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yay., 18. Baskı, Ankara 2013, s. 68-76.

⁶ M. S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 6. Baskı, Ankara 1997, s. 262-263.

Eleştiri, ciddi bir iştir. Yukarıda kısmen değindiğimiz üzere, bir şeyi değerlendiren, ona dair hem bilgi boyutunda hem de yöntem konusunda belli bir donanım gerekir. Son tahlilde bir şeyi bir insan değerlendirmektedir. Ancak bu, her insanın kolaylıkla yapabileceği bir şey de değildir. Bu bağlamda bir şey hakkında konuşurken, yazarken ve eylemde bulunurken, ona dair hem bilgi birikiminin olması hem yönetime dair donanımına sahip olmak ve en önemlisi de ahlaki anlamda kişilik sahibi olmak önemli paydalar olarak öne çıkmaktadır. Sözü edilen kazanımlara sahip olarak yapılacak bir eleştiri, eleştirilene dair ciddi bilimsel açılımlar sağlar. Eğer amaç, geliştirmek ve daha bilimsel olanı hayata geçirmekse ki öyle olmalıdır, işte o zaman eleştiri, kazanımları beraberinde getirebilir. Aslında bu, bilimsel bir zemindir. Bu zeminde nesnel gerçeklikler temel parametreler olarak kullanılır. Bu parametreleri kullananlar zaten belli bir paradigmaya sahip insanlardır. Söz konusu insanların eleştirdiği/tartıştığı hususlar, sosyal hayata nesnel gerçeklikler olarak yansır. Bu da herkes için geçerliliği ve güvenilirliği olanlar olarak hayat bulur.⁷

Her ne olursa olsun, eleştirisi yapılan ile yapılmayan arasında hemen her yönden bilimsel farklılıklar vardır. Burada bilimi kutsallaştırma gibi bir çabanın içerisinde değiliz. Zira bilimden kastımız, bir şeyin tüm yönleriyle ele alınması ve sosyal gerçeklikteki karşılığının ortaya çıkarılmasıdır. Bu anlamda toplumda ortaya çıkan kimi durum ve kazanımlar da bilimsellik anlamında kıymetli ve faydalıdır. Zaten sözünü ettiğimiz de objektif gerçekliğe uygun olup-olmaması noktasındadır. Tabii bu noktada kime ve neye göre sorusu akla gelmektedir. Hemen şunu belirtelim ki dünya insanlığının evrensel değerler anlamında geldiği bir nokta vardır. Bu değerler, az ya da çok hemen her insan ve toplumu bir şekilde kapsayan anlam dünyasına sahiptir. Bunlar, evrensel gerçeklikler olarak hayata yansıyan bilimsel doğrulardır. Eleştiri ve tartışma söz konusu olduğunda bir bilim insanının bu bakış açısına sahip olması işin en başında gelmektedir. Bunun için de söz konusu bilim insanının yani eleştiride bulunan insanların bu değerleri bilmelerinin yanında önyargısız bir şekilde bunlara inanmaları, kabul etmeleri ve uygulamaları gerekmektedir. Bilimsel objektiflik ve etik kuralları da bunu gerekli kılmaktadır. Zaten hunlara sahip olmayan birisinin eleştiri yapmasına güvenilemeyeceği gibi eleştiri yapma hakkının da olmaması gerekir. Zira önüne gelenin eleştiri yapması yerine; bilen ve haberdar olanların tartışması doğru olan bir yöntemdir.⁸

Bilim, söz konusu olduğunda ilk akla gelen eleştiri/tartışmadır. Eğer amaç, işi gelinen noktada bilimsel gerçekliklere göre yapmaksa ki gelişmiş ve gelişmekte olan toplumların ideali bu yöndedir, o zaman tartışma, bir süreç olarak hayatın ayrılmaz parçasıdır. Özellikle yeni ve farklı olanı hayata geçirme konusunda tartışma kültürü, bir yaşam biçimi ve değerlendirme süreci olarak görülmelidir. Sosyal değişimin öncelikle zihinde başladığı genel kabulünden hareketle, bir düşünce, eyleme

⁷ A. Akdoğan, *Dini Hayatı Anlama ve Yorumlama*, Dem Yay., 1. Baskı, İstanbul 2008, s. 98-109.

⁸ Weber, *age.*, s. 76-85.

geçmeden önce tartışma sürecinden geçer.⁹ Tartışma, düşünceyi olgunlaştırır, teorik ve pratik boyutlarıyla ele alınmasını sağlar ve en önemlisi de sosyal gerçeklikte neye tekabül edeceği konusunda ön bilgi verir. Bu aynı zamanda düşüncenin getirileri ve götürüleri olarak da düşünülebilir. Öyle ki kimi bilim insanları başta evet dedikleri ve altına imza attıkları bazı bilimsel sonuçlara daha sonra pişmanlık duyarak, sorumluluklarının acısını hissetmişlerdir. Mesela nükleer bombanın yapılması sürecine evet diyen bilim insanı Oppenheimer, sonuçlarını gördüğünde pişmanlığını dile getirmiştir. Bunun tarihte pek çok örnekleri bulunmaktadır.¹⁰ Dolayısıyla bir faaliyetin başlangıcından sonuçlarına varıncaya kadar çok yönlü tartışılması, aynı zamanda geleceği inşa ya da imha etmek anlamına geleceğinden dolayı tartışma kültürü önemli bir bilimsel ve etik yöntem olarak değerlendirilmeli ve hatta zorunlu bir süreç olarak görülmelidir. Zaten bu süreci işleten toplumlar bunun kazanımlarını da görmektedirler.

Eleştiri kültürünün olduğu toplumlar aynı zamanda açık toplum özelliği göstermektedirler. Açık toplumlar, değişme ve gelişmeye daha eğilimli ve müsaittirler. Böyle toplumlarda eleştiri, bir kültür ve yaşam biçimi olduğu için şeffaflık ön plandadır. Şeffaflık ise bir tartışma kültürünün sonucu olarak insanların hayatına yansımaktadır. Bu toplumlarda belli kural ve normlar gerek yazılı ve gerekse sözlü kültür, gelenekselleştiği için her insan yapıp-etmelerini bu kültüre açık kılmaktadır. Bu, söz konusu toplumlarda gizli ve kapalı yönlerin olmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak toplumun genelinde eleştiriye açık bir düşünce ve bakış açısı, yaşam biçimi olarak kendini hissettirmektedir. Zaten insanlar, gündelik hayatta buna uygun bir tavır da sergilemektedirler. Dolayısıyla bireyden topluma ve devlete şeffaflık ve eleştiriye açık bir yapı kendini görünür kılmaktadır.

Eleştirinin geliştirici olduğu bilinen bir husustur. Ancak eleştirinin dozajının da eleştiri sınırlarında olması bir o kadar önemlidir. Haddi aşan eleştiri, geliştirme yerine köreltme ve geri götürme ve hatta vazgeçme sürecine de sokabilir. Bu da yapıcı olma yerine yıkıcı olabilir. O halde eleştirirken, eleştiri sınırlarında kalmak ve eleştiri konusunun dışına çıkmamak gerekmektedir. Bu, bilimsel metodoloji açısından da önemlidir. Her ne kadar eleştirmek, eksiklikleri göstermek olarak düşünülse de sınırları zorlayan bir eleştiri, vazgeçme ve yıkım olarak geri bildirim dönüşebilir. Bu bağlamda sınırlı ve dozajında bir eleştiri, motive etme ve kamçılama güdüsü olarak geliştirirken; yıkıcı eleştiri, söndürme ve vazgeçmeye götürebilir. Dolayısıyla sınırlar çerçevesinde eleştiride bulunmak ve öğretici, yardımcı olucu bir dil kullanmak, karşı taraf üzerinde sinerji oluşturur.

Çoğu insan, olgu ve olaylar hakkında yaptığı tespit ve değerlendirmeler hususunda kendi görüşlerinin doğruluğunu savunur. Hatta kendisini merkeze alan bir tutum takınır. Bu, insan doğasında bulunan kendini merkeze alma/egosentrik bir yaklaşım olarak hayata yansır. Hal böyle olunca gündelik hayatta insan, en doğru

⁹ Akdoğan, *Sosyal Değişme ve Din*, Rağbet Yay., İstanbul 2004, s. 37-44.

¹⁰ Bkz: Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, Yarı Yay., 4. Baskı, İstanbul 2013, s. 174-175.

ve gerçek olarak kendi düşüncelerini görür. Aslında bu, bir zihniyet ve bakış açısı sorunudur. Zira insanlar genelde bildikleri, sahip oldukları ve buldukları konumlara göre hayatı anlamaya çalışırlar.¹¹ Dolayısıyla her insanın sahip oldukları ve buldukları konumlar kendilerine göre bir anlam taşımaktadır. Bu da insanın sınırlı olduğunun bir göstergesidir. Burada sorun, insanın kendisini ve dolayısıyla sınırlarını bilmesi noktasında düğümlenmektedir. Kendisini ve bulunduğu konumu mutlak gerçeklik olarak gören insanın diğer düşünce ve yaklaşımları kabul etmesi oldukça zordur. Bu zorluk, hem onun hem de muhatap olduklarının ve en önemlisi de toplumun geneli açısından ciddi engellere sebep olmaktadır. Zira sosyal hayat, değişim ve gelişime açık bir boyut taşıdığından farklı fikir ve yaklaşımların sosyal hayatta görünür olması bir diğer değişle fikirlerin çarpışmasından hakikatler ortaya çıkar. Kendi düşüncesini hakikat gören bir insanla tartışacağınız fazla bir şey bulunmamaktadır. Hatta böyle insanlar, tartışmaya ve eleştiriye de kapalıdır. Tartışma ve eleştiriye açık olmama yukarıda sözünü ettiğimiz bağlamda hayatın donuklaşması anlamına gelmektedir. Yenilik, açılım ve sosyal gelişme, tartışma ile hayata yansır. Tartışmanın olmadığı yerde yeni fikir ve düşünceden değil; olsa olsa körü körüne taklitten söz edilebilir. Taklit ya da bir düşüncenin körü körüne mahkumu olmak, hayatı tek boyutlu anlamak, algılamak ve uygulamak anlamına gelir. Bu da yeni gelişme ve değişmelere kapalı olma anlamına gelmektedir.

Eleştiri ve bu bağlamda tartışma kültürü, aileden okula ve topluma bir yaşam biçimi ve felsefesi olarak hayat bulmalıdır. Bu kültürle yetişmeyen insanların, kendi düşünce ve uygulamalarına aykırı bir yaklaşıma tahammülleri de yoktur. Özellikle despotik sosyal ortamlarda bu belirgindir. Aileden okula ve topluma despot bir yapının hakim olduğu ortamlar, farklı düşünce ve uygulamalara izin vermemektedir. Bu kültürle yetişenler çocukluklarından itibaren bu kültürün bir anlamda zorunlu takipçileri olmak durumundadırlar. Buna karşın fikir beyan etme ve en doğru olanı bulma arayışında olan sosyal ortamlarda ise bir arayışın olduğu görülmektedir. Burada devamlı bir arayış içinde olmak, insan ve toplumların yaşamı açısından eleştirilebilir. Zira insan ve toplumlar, yerleşik, düzenli ve organizeli sosyal ortamları arzu ederler. Bu noktada insan ve toplumlar için temel ve rutin olan bireysel ve toplumsal normlar ile sosyal gelişime açık olan alanları birbirine karıştırmamak gerekir. Zira bu, neyin değişeceği ile neyin değişmeyeceği diğer bir değişle bir insan ve toplum için olmazsa olmaz olanlarla; zaman, mekan ve şartlara göre değişmesi gerekenler arasında ayırım yapabilmek ile de yakından ilgilidir.¹² Aslında bu bile bir eleştiri ve tartışmayı gerektiren bir husustur. Öyle ki din, değer, geçmiş ve gelenek adına korunması gerekenlerle değişmesi gerekenlerin ayırında varabilmek için bir tartışmanın yapılması, insan hayatı için son derece önemlidir. Burada din ve değerler tartışılır mı gibi bir düşünce akla gelebilir. O zaman din adına neyin temel, esas ve daimi olduğu ile neyin tarihi olduğunun ayırında olmak gerekir. Bu, dini ya da toplumun temel değerlerini tahrip değil; bilakis zamanla buluşturma arayışı olarak

¹¹ Akdoğan, *Dini hayatı Anlama ve Yorumlama*, s. 77-93.

¹² Akdoğan, *Ahlak, Medeniyet ve İslam*, Pınar Yay., İstanbul 2011, s. 13-52.

düşünülmelidir. Din ve değerleri zamanla buluşturmak bir anlamda zamanın ruhunu yakalamak anlamına gelir. Zamanın ruhunun ne olduğu ve neyi gerektirdiği konusu da ancak eleştiri ve tartışma ile anlaşılacak bir boyut taşımaktadır. Tüm bunlar, bir birikimi, donanımı kısacası uzmanlığı gerektiren konulardır. Dolayısıyla söylemek istediğimiz bir insan, toplum ve milletin varlığı ve devamlılığı için temel olan değerlerin korunması ve bu değerler çerçevesinde yapılacak tartışmalarla toplumu daha ileri noktalara taşımaktır. Burada eleştiri, bir tartışma olarak düşünülmesi ve toplum için neyin daha iyi veya kötü diğer deyişle neyin toplumu daha ileri götürebileceği veya zarar vereceğini öğrenmektir. Eğer toplum, eleştiri ve tartışma kültüründen yoksun kalırsa, yeni gelişme ve değişimlerden haberdar olamayacağı gibi mevcut yapıyı sürdürme noktasında da ciddi sorunlar yaşayabilir.¹³

Eleştirmek kolay, eleştirilmek zor bir durumdur. Bu bir kültür olayıdır. Bu kültürün yerleşmediği toplumlarda gerek eleştiren ve gerekse eleştirilen önyargı ve tepkisellikle hareket edebilir. Genelde de böyle olur. Zira eleştiren, eleştirdiğinden hareketle değil; kendi kültürü, inancı ve değerlerine yani dünya görüşüne göre bir çıkarımda bulunmaktadır. Elbette insanlar dünya görüşlerine göre olgu ve olaylara anlam yüklerler. Ancak bunu yaparken karşı tarafın sosyolojik gerçekliğini de göz önünde bulundurmamak gerekir. Bu noktada anlayıcı sosyoloji kuramıyla¹⁴ hareket etmek, eleştirinin geliştirici yönünü ortaya koyar. Bu, yargılayıcı bir dil ve düşünce yerine; felsefesini yapma, ne anlama geldiğini tartışma ve en önemlisi de kendi bağlamında neye karşılık olduğunu bütün boyutlarıyla anlama çabası olarak hayata yansır. Böylece eleştiren, kendi sınırlarında kalırken; eleştirilenin sosyolojik kıymeti anlaşılabilir olur. Sonuçta karşılıklı bilimsel bir atmosfer ve ortam oluşur. Bu ortam, eleştirilen şey üzerinden yeni ufukların yakalanmasına imkan sağlar. Bu, hem eleştiren hem de eleştirilen açısından yeni kazanımlar anlamına gelmektedir. Zira eleştiren de isabet ettiği ya da yanıldığı noktaları görme imkanını elde eder. Diğer taraftan eleştirilen ise eleştiriye maruz kalan noktalar üzerinde yeniden düşünmek durumunda kalırken, yeni düşünce ve arayışlara yönelir ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu her ne ise güncellenmiş olur.

Eleştiri bağlamında üzerinde durulması gereken çok önemli bir husus da geleneksel toplum yapıları ile modern toplum yapıları farklılığıdır. Geleneksel ortamlarda eleştiriye tahammül olabildiğince az olurken; modern toplumsal yapılarda ise her şey eleştiriye açık kılınmakta ve eleştirilmektedir. Bu, bir anlamda ifrat ve tefrit yani uç noktalar olarak düşünülebilir. Halbuki her ne olursa olsun işin bir orta/denge boyutu vardır. Eleştiriye hiç açık olmamak ile her şeyi eleştiriye tâbi kılmak, hayatı katlanılmaz hale getirebilir. O nedenle eleştiride ölçü bir *itidal/orta yol* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, hem eleştiren hem de eleştirilen için daha önce de belirtmeye çalıştığımız üzere, bir sınır/ölçü olarak hayata yansır. Ölçünün kaçırıldığı sosyal ortamlar/uç noktalar, hayatı daraltan alanlardır. Buralarda hayat dar, ilişkiler sınırlı ve katlanılmaz bir anlam taşımaktadır. Her şeyin eleştirildiği sosyal

¹³ Bkz: İhsan Arslan, *İslam'da Eleştiri Kültürü*, Okur Akademi Yay., İstanbul 2016.

¹⁴ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. T. Parla, İletişim Yay., 1. Baskı, İstanbul 1996, s. 101-109.

ortamlarda, belki bu, gelişme anlamında yeni imkânlar sunsa da toplum psikolojisi açısından insanları bireyselliğe ve sosyal ortamlardan uzaklaşmaya götürmektedir. Böyle toplumlarda maddi gelişme anlamında bazı kazanımlar ve imkanlar elde edilse de manevi/insan psikoloji açısından ciddi sorunlar ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan geleneksel değerlerin baskın olduğu ve gelenekçi/taassup derecesinde bir anlayışın hakim olduğu sosyal ortamlarda ise insanların farklılık anlamında en küçük duygu, düşünce ve tutumları ciddi eleştirilere maruz kalabilmektedir. Böyle ortamlar da insan ve toplumların gelişiminin önünde ciddi sorunlar oluşturmaktadır. O halde insan ve toplum söz konusu olduğunda hakkaniyetli/objektif/nesnel eleştiri ve tartışma, hayatın bir motivasyonu ve kamçısı olarak görülme ve o çerçevede yerine, zamanına ve şartlarına göre eleştirmek ve eleştiriye açık olmak gerekmektedir.

Tahammül Ahlakı

Bir şeye tahammül etmek; dayanmak, katlanmak anlamlarına gelmektedir. Katlanmak, beğenmediği, hoşuna gitmediği halde mecbur kalma, istemeyerek sessiz kalma gibi bir durumdur. Her insanın dünya görüşü ve hayata bakışı farklı farklıdır. Öyle ki aynı dine, kültüre ve değerlere inanan insanlar arasında bile çok farklı duygu, düşünce, tutum ve davranışlar görülebilir. Bütün bunlar, kişilik farklılıkları olarak hayata yansır. Dolayısıyla gündelik hayatta en yakın insanlar arasında bile farklı tutumlar görülür. Hal böyle olunca insanların birbirlerine tahammül etmeleri diğer deyişle katlanmaları bir gereklilik olarak hayat bulmaktadır.

Tahammül etmek, çok kolay bir tutum olmadığı gibi her insanın da başarabileceği bir durum değildir. Zira insanların olgu ve olaylar karşısında gösterdikleri tepki farklı farklıdır. Bu, insanın kişilik ve kimliği ile de yakından ilişkilidir. Öyle ki bazı insanlar olaylar karşısında çok tepkisel olurken, bazıları orta düzeyde, bazıları ise duyarsız kalabilirler. Bütün bunlar, insanların yetişme tarzları, aldıkları kültür ve değerlerle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla bir olay karşısında her insanın tepkisi kendi kişiliği ile yakından ilişkili olarak hayata yansımaktadır.

Tahammül ile hoşgörü kavramları her ne kadar birbirlerine yakın gibi görünse de aralarında fark olduğu aşîkârdır.¹⁵ Tahammül, katlanmak, dayanmak anlamlarına gelirken; hoşgörü ise anlayışla karşılamak anlamına gelmektedir. Görüldüğü üzere tahammülde, istemediği, benimsemediği, kabul etmediği halde katlanmak söz konusuyken; hoşgörüde kabul etmese, aynı kanaatte olmasa bile olabileceği, öyle kabul edilmesi gerektiği yani anlayışla karşılama durumu söz konusudur. Tahammül gösterme, şartların zorlamasına bağlı olurken; hoşgörüde ise kendiliğinden bir anlayış hayata yansımaktadır. Aslında tahammül gösterenler, tahammül gösterdikleri olayları, benimsemedikleri hatta karşı çıktıkları halde zorunlu olarak ona katlanmak, dayanmak durumunda kalmaktadırlar. Bu katlanma ve dayanmayı zorunlu kılan şartlar çok farklı olabilir. Zaten kişiyi tahammüle götüren bu şartlardır. Şartlar ortadan kalktığına belki de kişi aynı tahammülü göstermeyecektir.

¹⁵ Bkz: Hayreddin Karaman, "Tahammül mü Hoş Görmek mi?", *Yeni Şafak Gazetesi*, 7 Ağustos 2011.

Her ne kadar kişi, şartlar gereği tahammül gösteriyor olsa da son tahlilde bu tahammüle bağlı olarak sosyal hayat düzenli bir yapıda devam etmektedir. Tahammül etmemek, işleri daha karmaşık ve içinden çıkılmaz bir hale sokabilir. Sosyal hayatın devamlılığı açısından bazı olaylara katlanmak ve sabırla karşılık vermek hayatın işleyişine olumlu katkı sağlayabilir. Her ne kadar meydana gelen olumsuz bir olay, toplumsal yapıyı etkilemiş olsa da ona gösterilecek sabırsızlık hali olayları daha karmaşık hale sokabilir. Bu ise kaosu, karmaşayı ve çatışmaları beraberinde getirir. Belki bu noktada bir durum değerlendirmesi yapmak gerekir. Yani bir olaya verilecek tepki ve bu tepkinin sınırları olayın sonuçlarını da belirleme anlamına gelir. Küçük bir olaya büyük bir tepki vermek, kıvılcımı körüklemek ve büyük yangına sebep olmaya neden olabilir. İşte tahammül, küçük bir kıvılcıma aşırı tepki vermeden onu söndürme yoluna gitmektir. Bu, olayı ya da davranışı kabul etmek değil; bilakis daha büyük sorunlara neden olmamasına çalışmaktır.

Tahammül, bir şeye istemeye istemeye katlanmak, dayanmak/sabır göstermektir. Zaten ahlak da bu noktalarda ortaya çıkar. Eğer kişi, insani ve ahlaki değerlere bağlı ise karşılaştığı olaylar karşısında hemen tepkisel davranmaz. Öncelikle olayı, anlamaya, empati kurmaya ve yorumlamaya çalışır. Bu, aklı başında, kimlik ve kişiliği itibarıyla belli düzeyde olanların başarabileceği bir haldir. İşte en kritik durumlarda yüksek ahlaka sahip olanlar, daha fazla tahammül gösterirler. Ahlaki olgunluğu yakalayamamış, halk arasındaki söylemiyle ifade edecek olursak olgunlaşmamış, kişilik ve kimliği oturmamış olanlar, daha tepkisel ve duygusal hareket edebilirler. Halbuki sosyal hayatta sağduyulu olarak ifade edilen kişilik hali, teenni yani ölçülü, sabırlı ve makul olanı yapma yönünde daha başarılı bir tutum sergilemeye imkan sağlar. Tahammül ahlaki denilince de gördüğü, karşılaştığı ve yaşadığı olaylar karşısında sabırlı davranmayı başaranlar, daha anlamlı hareket etmiş olurlar. Toplumda her düşünce ve davranıştan insanlar olduğuna göre bunların tutum ve davranışları da farklılıklar göstermektedir. Tahammül ahlaki, ötekinin düşünce ve davranışları karşısında sabırlı olmayı gerektirir. Sabırlı olmak, bir anlamda içe dönmek, dış dünyada gerçekleşenlere karşı nötr tutum takınmak olarak da düşünülebilir. Ötekine karşı nötr olmak, herhangi bir tepki vermemek anlamına gelmez. Her şeyden önce onu onaylamamak ve kabul etmemek olarak düşünülmelidir. Bir şeye tepki vermemek, onun kabul edildiği anlamına gelmez. Bilakis davranışı yapana, yaptığı davranış üzerinde yeniden düşünme ve değerlendirme imkanı vermek anlamına gelmektedir.¹⁶

Tahammül konusunda, ahlak önemli bir kavramdır. Aslında ahlaklı olmak hayatın hemen her alanında olmazsa olmaz temel insani bir değerdir. Zira sosyal hayat, ahlakla anlam bulur ve ahlakla gelişir. Ahlakın olduğu kişi ve toplumlarda saygı ve değer verme ön plandadır. Ahlaki değerlerden yoksun insan ve toplumlar da tahammüle daha fazla ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü ahlaklı insan, karşı tarafı zorda bırakmaz, onu rahatsız edici tutum ve davranışlarda bulunmaz. Dolayısıyla ahlak, karşılıklı olarak hayata yansır. Tahammülü gerektiren durumlarda bir tara-

¹⁶ Bkz: Akdoğan, *Sosyal Ahlak*, Pınar Yay., İstanbul 2011, s. 277-408.

fın ahlaksızlığı söz konusudur. Hal böyle olunca rahatsız olan kişi, karşı tarafın ahlaksızlığı karşısında ahlaki davranarak, onun konumuna düşmemeyi yeğlemektedir. Zira ahlak, sahibinin kişilik ve karakteri üzerinde etki ederek, insani davranışlarda bulunmasını öğütler. Bu değerleri özümseyen insan, dışarıdan bir etkenden dolayı değil; içeriden bir dürtü ile ahlaki davranmayı, bir ödev ve gereklilik olarak hisseder. Aslında insan ve toplum denildiğinde temel mesele, ahlak sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahlak nedir, ne işe yarar diye düşünecek olursak hemen her insan ve onun yapıp-etmelerinin anlam ve değerinin ölçüldüğü manevi kıymetlerdir, denilebilir.

Eleştiri kültürü ve tahammül ahlaki bağlamında tahammül ahlaki söz konusu olduğunda önemli olan eleştiriye açık olmak, tahammül göstermek ve ahlaki tutum takınmak gerekir. Eleştiriye açık olmak bir anlamda tahammüllü olmak anlamına gelir. Bu bağlamda bir insan, eleştiriye ne kadar açık olabiliyorsa tahammülü de o derece yüksek demektir. Zira eleştiren haklı ya da haksız, isabet etmiş ya da edememiş, doğru ya da yanlış olabilir, önemli olan eleştirilenin tutumudur. Eğer eleştirilen eleştireni dikkatle dinler, anlamaya çalışır ve eleştirilere katlanırsa sabırlı olmuş, tahammül etmiş olur. Bunun için de yüksek ahlak değerleriyle bezenmiş olmak gerekir. Zira ahlak, insana dayanma ve katlanma gücü yani sabırlı olma imkanı sağlar. İnsan, bu sabrı gösterince gerisi daha kolay gelir. Bu noktada eleştirilerin yumuşak veya sert, objektif veya subjektif, tahrik edici veya tahriksiz vb. şekillerde olabileceği unutulmamalıdır. İşte bu gibi durumlarda eleştirilenin dayanma gücü ortaya çıkmaktadır. Güçlü irade ve yüksek ahlaka sahip olanlar, eleştiriler karşısında tahriklere kapılmaksızın bir tutum takınırlar. Bu tutum aynı zamanda eleştirilenin tahammül gücünü de göstermektedir.

İnsanın kişilik ve karakterini ahlaki değerlerle güçlendirmesi, onu irade bakımından da güçlü kılar. Güçlü iradeye sahip olan insanlar, hayatın getirdiği yükler karşısında da daha sabırlı olmayı başarırlar. Eleştiri, kişilik ve kimlik üzere yıkıcı bir tutum olduğuna göre buna katlanmak, sabırlı olmayı gerektirmektedir. Öyle ki toplumda bazı insanlar en küçük bir meseleyi büyüterek acımasızca eleştiride bulunabilirler. Buna toplumda *pireyi deve yapma* da denir. Hatta kimi durumlarda insan haksız eleştirilere de maruz kalabilir. Haksızlığa da uğrayabilir. Bütün bunları göğüsleme noktasında güçlü irade ve dayanma gücüne ihtiyaç vardır. Bu gibi durumlarda insanın ahlaki yapısı imdadına yetişmektedir. Zira ahlak, insana vicdani davranmayı, tahriklere kapılmamayı öğütlemekte ve tahammül etme noktasında direnç sağlama imkanı vermektedir. Güçlü iradesi ve sağlam kişiliği olmayanlar ise haklı ya da haksız eleştiriler karşısında kolayca yıkım göstermektedirler. Yıkılmamak, ayakta kalabilmek ve direnç gösterebilmek için vicdanın ahlaki değerlerle güçlendirilmesi ve sağlam bir kişilik çatısının oluşturulması gerekir. İşte o zaman olaylar karşısında dirençli olmak, katlanmak ve dayanmak daha kolay olur. Ayrıca eleştirilerin haklı ya da haksız, isabetli ya da isabetsiz olduğunu değerlendirme noktasında da ahlaki değerler, *vicdan muhasebesi* yapma imkanı sağlar.

Eleştiri Karşısında Tahammül

Bir kişinin bize göre uygun olmayan duygu, düşünce, tutum ve davranışlarına katlanmak gerçekten kolay bir durum değildir. Bu noktada insana sabırlı olmak, karşı tarafa tahammül etmek, bir anlamda kişinin kendine dönmesi anlamına gelmektedir. Bu, psikolojik açıdan zor bir durumdur. Öyle ki karşı tarafın ortaya koyduğu her ne ise insanı az ya da çok rahatsız edebilir. İşte tahammül tam da bu noktada akla gelmektedir. Çok kolay olmamakla beraber gösterilecek tahammül, bir anlamda yola devam etmek ve hayatın devamlılığını sağlamaktır. Bu noktada tepki vermek, karşı tarafı daha da tahrik edebilir ve istenmeyen olaylara neden olabilir. Olayların meydana gelmemesi ve istenmeyen durumlara kapı aralanmaması için tahammül ahlakına ve sabır gösterilmesine büyük ihtiyaç bulunur. Sabırlı olmak, durumları kabullenmek değil, daha büyük olayların çıkmasına neden olmamak, demektir. Sabırlı olmak ve makul yani ahlaki tutum göstermek, olayların durulması, ortadan kalkması ve sosyal hayatın yeniden düzene girmesi anlamına gelir. Zira her insanın aynı doğrultuda düşünmesi, hareket etmesi ve hayat yaşaması düşünülmez. Hatta bir toplumun sosyal işleyişini belirleyen yazılı hukuk normları ile yazılı olmayan ahlak kuralları bulunmaktadır. İnsanlar bireysel ve toplumsal hayatlarını bunlara göre yaşamaya çalışırlar. Bununla beraber evrensel insanlık normları bulunmaktadır. Her insanın söz konusu bu değerlere göre hareket etmesi, her şeyden önce insan olmanın bir gereğidir. Ancak küçüğünden büyüğüne, eğitimlisinden cahiline hemen herkesin aynı çerçevede hareket etmesini beklemek muhal bir durumdur. Dolayısıyla bir toplumda doğru tutum ve davranışlar olabileceği gibi yanlış ve norm dışı buna insanlık dışı tutum ve davranışlar da diyebiliriz, hayata yansıtılabilir. Zaten yansımaktadır. Burada önemli olan doğru tutum ve davranışların daha fazla olması, yanlış tutumların olabildiğince az olmasıdır. Zira bir insanı her yönden mutlaklaştırmak da doğru bir beklenti değildir. Öyle ki bir insanın kimi yönleri çok iyi olurken kimi zaafı olabilir. Aslında hemen her konuda kişilik ve kimlik olarak insani/ahlaki değerler doğrultusunda bir karaktere sahip olmak gerekir. Bu, beklenen bir özelliktir. Ayrıca toplumun büyük çoğunluğunun ahlaki değerlere göre yaşaması söz konusu toplumun olumlu ve anlamlı bir yapıda olduğunun da göstergesidir. Böyle toplumlarda ahlaki değerler, sosyal hayatın genel işleyişinde etkin olduğu için insanlar, insan hakları, hukuk ve ahlaki değerleri önemser ve ona göre davranırlar. Dolayısıyla insanlar, birbirlerine çok fazla tahammüllü olma acısı yaşatmak durumunda kalmazlar. Tahammül, daha çok karşı tarafı rahatsız eden durumlarda gündeme gelir. Bu noktada insani/ahlaki değerlere bağlı olan insanların karşı tarafa tahammül göstermeleri, hem kendileri hem toplum ve en önemlisi de olumsuz tutumda bulunanların eğitimi açısından önem taşımaktadır. Öyle ki olumsuz bir davranışa gösterilecek ahlaki bir tutum, olumsuz davranışta bulunan kişinin bir durum değerlendirmesi yapmasına fırsat verme anlamına da gelir. Şöyle ki tahammül eden, ateşi körüklememiş olmakla, bir anlamda belayı def etmiş olmakta; böylece hem kendisi hem de toplumu zarardan kurtarmaktadır. Diğer taraftan tahammül edilen kişi de o onda olmasa bile zaman sürecinde yaptığı davranışın şık ve yakışır olmadığını anlama/düşünme fırsatı bulabilir. Bu, insan eğitimi aç-

sından son derece önemli pedagojik bir durumdur. Zira sınırların gerildiği, kılıçların çekildiği bir ortamda tarafların hiddet ve tepkiselliği olayları çığırından çıkarabilir. Tam bu noktada bir tarafın olumlu tutumu, olayın/ateşin soğuması, sakinleşme ve makul düşünme imkanı sağlar. Görüldüğü üzere tahammül ahlakına sahip olmak çok yönlü bir kazanımı sağlamaktadır.

Eleştirmek kolay, eleştiriye tahammül oldukça zor bir durumdur. *Ağzı olan konuşur* çerçevesinde, insanlar, olgu ve olayları iyi ya da kötü, olumlu ya da olumsuz şekilde değerlendirirler. Bu değerlendirmeler genelde subjektif yaklaşımlardır. Objektif yaklaşımlar karşısında bile eleştirilen insanlar, bundan pek de hoşlanmazlar. Dolayısıyla ortada bir eleştiri/eleştiren bir de eleştirilen/tahammül eden bulunmaktadır. O halde hiç eleştiri olmayacak mı ya da hep eleştirilecek mi veya eleştiri ve tahammülde sınır ne olmalıdır? diye düşünüldüğünde karşımıza çok bilinmeyenli bir denklem çıkmaktadır. Şunu hemen belirtelim ki eleştiri, sosyal gelişmenin dinamiğidir. Eleştiri, geliştirir. Ancak hangi eleştiri diye tartışmak gerekir. İnsan, ontolojik anlamda eleştiriye kapalı bir yapıya sahiptir. Zira insan, övme, methetmeden haz alır, eleştirilmekten hoşlanmaz. Dolayısıyla insanın fitri/ontolojik yapısına uygun bir eleştiri ki buna *yapıcı eleştiri* denilmektedir, yapılması daha anlamlı gözükmektedir. *Olumsuz eleştiri*, insanı kötümserliğe; bütünüyle *övme/pohpohlama* yanlışları görmemeye, körlüğe sebep olurken; *yapıcı eleştiri*, övgü ve eksikliği içinde barındıran diğer değişle bardağın dolu ve boş yönlerini gösteren bir anlama sahiptir. Yani bir şeyi eleştirirken yıkıcı ya da eksikliği görmeksizin bir eleştiri değil; sosyal gerçekliği bir bütün olarak görmek ve kişiyi incitmeden, moralini bozmadan, aşk ve heyecanını kırmadan hatta motive edici bir dil ve söylemle olumlu ve eksik yönlerini yumuşak bir söylemle dile getirmek gerekir. Bunu her insanın başarabilmesi kolay değildir. Bu, bir bilgelik ve donanım gerektirmektedir. Ancak şunu belirtelim ki imkansız da değildir. Hatta bu yolda olmak ve uygun bir eleştiri dili geliştirmek de her zaman gerekli ve anlamlıdır.

Eleştiri geliştirici bir yol/metod olduğuna göre acaba eleştiriler karşısında tahammül edilebilecek mi diğer değişle *doğru söyleyeni dokuz köyden kovmazlar mı?* diye düşünecek olursak, şunu ifade etmek gerekir ki, yerine, zamanına ve şartlarına göre uygun bir söylemle eleştiri yapmak, hem insana hem topluma hem de millete olumlu sonuçlar doğurur. Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere bunu yapıcı bir üslup ve dille dile getirmek gerekir. İşte bu noktada eleştirilenlere de büyük bir sorumluluğun düştüğünün altını çizmek gerekir. Tahammül etmek, hem zor hem de sabrı gerektirmektedir. Her insanın belli bir dayanma ve tahammül gücü vardır. Dolayısıyla eleştirenlerin de bu sınıra dikkat etmeleri gerektiğini daha önce belirtmiştik. Ancak her ne olursa olsun asıl iş, eleştirilene düşmektedir. Eğer eleştirilen yol almak ve ideal olanı ortaya koymak ve en önemlisi de yoldan kalmamak istiyorsa, nereden ve kimden gelirse gelsin bütün eleştirilere açık bir zihin ve tutumla karşılık vermek yani sabırla karşılamak durumundadır. Bunu hem yaptığı-ettiği işlerin geleceği hem de insanların çok kolay eleştirebileceği gerçeğinden hareketle yapmak/katlanmak durumundadır. Eleştiriye açık olma, iş yapan, bir şey ortaya

koyan insanların özelliği olmalıdır. Bu, o insanlar açısından kayıp değil, kazanım olarak hayatlarına yansır. Eleştirilmek, her ne kadar art niyetli insanlar, art niyetli eleştirilerde bulunsalar da insanın kendisini çek-up yapmasına imkan sağlar. Ayrıca eleştirilmek, objektifleşmek anlamına gelir. Öyle ki insan bir şey ortaya koyar, bunun toplum tarafından iyi ya da kötü, olumlu ya da olumsuz, faydalı ya da faydasız olduğu tartışılarak anlaşılabilir. Sosyal ya da fiziki bir şeyin tartışılması aynı zamanda değerinin ortaya konulması ve anlaşılması anlamına gelir. Kendine güvenen insanlar, yapıp-etmeleri üzerine söz söylenmesinden değil rahatsız olma, bilakis teşekkür ederler. Böylece ortaya koyduklarını toplum nezdinde görme fırsatını yakalamış olurlar. Aslında eleştiriye açık olmak, akıllı ve ahlaklı insanların yöntemidir. Diğer taraftan gelişmiş kültürlü toplumlarda insanlar, yapıp-edeceklerinin önceden tartışmasını yaptırırlar. Eleştiri bir kültür işidir. Geri kalmış toplumlarda insanlar, eleştiri karşısında tahammülsüz davranırlar. Bu da o insanların kültür ve ahlaklarını gösterir. Medeni insanlar, medenice tartışılır ve birbirlerini anlamaya çalışırlar. Birbirleri hakkında karşılıklı ya da tek taraflı söylenenlerden yüksünüp-alınmazlar; bilakis teşekkür etmeyi ve minnettarlıklarını dile getirirler.¹⁷

Eleştiri karşısında tahammüllü olma da bir kültür işidir. Her insan, eleştiriye açık olmadığı gibi buna izin de vermez. Bu tür insanlar, *gözünüzün üzerinde kaşınız var*, denildiğinde çok ciddi tepki verirler. Dolayısıyla böyle insanların bulunduğu sosyal ortamlarda gelişme de ya çok yavaş ya da hayat tek düze ve monotondur. Aynı zamanda bu tür insanlar, *dediğim dedik anlayışı* çerçevesinde bir zihne sahiptirler. Halbuki çağdaş ve medeni yaklaşım, eleştiriye, yetiştirici ve geliştirici bir yaklaşım tarzı olarak görmektedir. Onun için tartışma kültürü gelişmiş olan toplumlar daha ideal bir yaşam ve kaliteyi yakalamışlardır.

Eleştiriden ders almak, geleceğe dair yeni açılımlar sağlar. Eğer hayat, sürekli değişme üzere bir gelişme ise ki öyle olduğu kanaatindeyiz, o halde eleştiri/tartışma/istişare kültürüyle ilerlemek, eksiklikleri telafi ederek ya da yeni işlerde eski hatalara düşmemek anlamına gelmektedir. Bunun için de yapıp-edilenler hakkında söylenen her sözü, dikkate almak, doğruluk ve yanlışlığını; isabetli olup-olmadığını değerlendirmek gerekir. Böylece eleştirilen, yanlışını görme imkanı elde eder. İnsan, kimi hatta çoğu kere kendi yanlış ve eksikliğini göremez. Buna metodolojik olarak dış gözlemlerle olgu ve olayları değerlendirmek denilmektedir. Bir insanın kendi kendisini değerlendirmesi, yeterli objektifliği sağlayamayacağından, dışarıdan bir gözle değerlendirilmesi daha isabetli düşünceler verebilir. İşte eleştiri denilen yöntem de insana böyle bir imkan sağlamaktadır. Eleştiriye maruz kalan insan, yaptıklarının ne anlama geldiğini başkalarının gözünden görmüş olur.

Tahammül bir sabır ve dayanma/katlanma işidir. Dışarıdan gelen haklı-haksız eleştirilere katlanabilmek, her insanın işi değildir. Hayat, iyilik ve kötülüğü, olumlu ve olumsuzlukları kendi içinde barındırdığından dolayı insan, her an her şeyle karşı

¹⁷ Ötekine saygı bağlamında bkz: İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi*, İnsan Yay., 7. Baskı, İstanbul 2016.

karşıya kalabilir. Dolayısıyla gelebilecek tüm eleştirilere ve olumsuzluklara, önceden hazırlıklı bir zihin haliyle olumlu tepki vermek, hem insanı yormaz hem de sosyal yaşamı etkilemez. Tahammülle hayat ve olaylara yaklaşmak, bir erdem ve ahlakilik halidir. Hem insanın hem karşı tarafın hem de toplumun tahammül ahlakına ihtiyacı bulunmaktadır. Hayat tahammülle katlanıldığında sosyal yapı, kendi içinde işleyişini sürdürür. Bu anlamda tahammül, bir telafi mekanizmasıdır. Eğer toplumun tahammül mekanizması çalışmazsa, her an tahammülsüzlükler yaşanabilir ve kaos hali devreye girer.¹⁸ O nedenle bir toplumda tahammül ahlakı ve bu ahlaka bağlı insanların hem sayı hem tahammül güçleri ne derece yüksek olursa, sosyal hayatta tolerans da o nispette yüksek olur. Burada üzerinde durulması gereken kavram toleranstır.

Tolerans kelime olarak, hoşgörü, müsamaha, tahammül, katlanma, görmezden gelme veya göz yumma, başkalarını eylem ve yargılarında serbest bırakma, kendi görüşümüze ve çoğunluğun görüş biçimine aykırı düşen görüşlere sabırla, hem de yan tutmadan katlanma anlamlarına gelmektedir. İzin verme, aldırma, iyi karşılama anlamlarına da gelir. Dolayısıyla tahammül gösteren insanlar, karşı tarafla aynı kanaatte olmasalar bile onların bu eleştirilerine sabırla katlanırlar. Katlanan insanlar, aslında yollarına devam ediyor demektir. Zira katlanmamak, yeni bir tartışma başlatmak ve yoldan kalmak demektir. Akıllı ve ahlaklı insanlar, eleştirileri dikkate almakla beraber, bunu bir tartışma, karşı çıkma ve tepkiselliğe dönüştürmezler. Onlar, eleştireler karşısında akıllarını kullanarak, gerekli ders ve mesajı alarak yapacakları işe yoğunlaşırlar. Elbette bu süreçte kimi acı ve sıkıntılı durumlarla karşı karşıya kalabilir ve acı çekebilirler. Eleştirilere katlanarak ve mesajları alarak işe yoğunlaşma, yeni keşiflere kalkışma ve yeni ufuklara yelken açma olarak düşünülebilir.¹⁹

İnsan, gündelik hayatta çok farklı olaylarla karşılaşır. Bu olaylar kimi zaman insana öyle zor anlar yaşatır ki katlanılması gerçekten tahammül sınırlarını aşmaktadır. Öyle anlar olur ki insan, olaylar karşısında patlamak, tepki vermek, öfkesini ortaya koyup-koymama durumuyla karşı karşıya kalır. Bu gibi durumlarda insan, tepki verse ortaya çıkacak durum çok daha vahim sonuçlar doğurabilir. Tahammül ettiğinde ise daha kazançlı olabilir. İşte bu gibi durumlarda yapılması gereken, sabır göstererek dayanmaya ve katlanmaya çalışmaktır. Hatta muhatabınız çok yakınınız olabilir. Özellikle yakınlar hususunda insanın sabırlı olmasını gerektiren çok sebep bulunmaktadır. Aslında muhatap, yakın ya da uzak, kim olursa olsun olayların durumlarına göre uygun tutumu takınmak insani olandır. Bunu yaparken yumuşak bir tavır ve tutumla hareket etmek, muhatabı tahrik etmeden hatta muhatabın yanıldığı noktaları psikolojik, edebi ve ahlaki değerler çerçevesinde ortaya koyarak, karşı tarafın eleştirilerini göğüslemek, hem karşı tarafın yanıldığı noktaları gös-

¹⁸ Farklılıklara tahammülün sosyolojik sonuçları bağlamında geniş bilgi için bkz: *Din ve Şiddet*, ed: F. Sancar, RTE Üniversitesi Yay., Ankara 2016.

¹⁹ Farklılıkların zenginlik olduğu ile ilgili bkz: Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., 9. Baskı, İstanbul 2015.

termek hem de kendi yanılma ihtimallerini görme imkanı sağlar. Böylece karşı tarafla ilişkiler de güçlenerek devam etmiş olur.

Eleştiriye açık olmak, hataları ve eksiklikleri kabul etmek bir erdemdir. Hayata ve olaylara objektif ve ahlaki değerler ekseninde bakmaya çalışanlar, eleştiriler karşısında tepkisel davranmazlar. Bilakis eleştirilmek isterler. Böyle insanlar, eleştiriler karşısında karşı tarafa teşekkür etmeyi de ihmal etmezler. Onlar eleştirinin geliştirici bir süreç olduğunu da farkındadırlar. Tabii eleştiri derken kastımız, yapıcı, onarıcı ve eksiklikleri gösterici bir tavırdan söz etmekteyiz. Ki böyle eleştirilere *yapıcı eleştiri* denilmektedir. Zaten *yıkıcı eleştirilere* eleştiri demek de doğru değildir. Zira yıkıcı eleştirilerde kıskançlık, çekememezlik ve aşağılama gibi durumlar bulunabilir. Bilimsel ve ahlaki anlamda yapılan eleştiriler, yapıcı bir anlam taşıdığından dolayı, karşı taraf üzerinde olumlu etki meydana getirir. Bu noktada en önemli tutum, eleştirenin ve eleştiriye maruz kalanın *iyi niyet, samimiyet ve dürüstlüğüdür*. Sözü ettiğimiz bu değerler bağlamında yapılan bir eleştiri ve ona muhatap olan arasında, ciddi bir sorun yaşanmaz. Zira bu insanlar, daha ideal olanı hayata geçirmeyi hedeflemektedirler. İki taraf da bunun farkında ve bilincinde olduğunda *eleştiride insaf ve eleştiriye tahammül* sınırı kolaylıkla korunmuş olur.

Eleştiri, bilimsel bir faaliyettir. Eleştirebilmek için, üzerinde tartışılan konunun detaylarını bilmek gerekir. *Ağız olanın konuştuğu ve fikir yürüttüğü bir eleştiri* çok anlamlı değildir. Zaten böyle bir eleştiri, anlam ve bağlamdan kopukluklar göstermektedir. Dolayısıyla çok ciddiye almayı da gerektirmez. Ancak işin farkında ve bilincinde olanların yaptığı ya da yapacağı eleştiri, yapılp-edilen her ne ise onun daha iyi olmasını sağlar. Dolayısıyla bir faaliyette bulunan insanlar, kimi zaman söz konusu işi bilen insanlara danışarak yapıp-ettiklerinin ya da yapacaklarının kritiğini yaptırırlar. Bu, bir uzmanlık ve donanım işidir. Gelişmiş toplumlarda bir iş yapılırken, uzmanları tarafından incelenir ve ona göre eksikliklerin tamamlanması yönünde tutum takınılır. Buna karşın geri kalmış toplumlar ya da işi tam bilmeyen insanlar ise *ben yaptım oldu* ya da *ben yaparım olur*, anlayışıyla hareket etmeyi yeğlerler. Tabii kimi zaman da bazı insanlar, çokbilmişlik taslayabilirler. Bu insanlar, gerek konuları ve gerekse sahip oldukları bilgilerinden hareketle *her şeyi en iyi biliyormuş gibi* bir havaya girebilir ve bu duygularla eleştiride bulunabilirler. Bu tür insanlara hiçbir şeyi beğendirememe ya da onların hiçbir şeyi beğenmeme gibi bir özellikleri bulunmaktadır. Dolayısıyla iyi ya da kötü yapılan her şeyi, eleştirel okumaya zaman tutarak anlamsız kılmaya çalışırlar. Bu tür insanların kendilerinin de çoğu zaman ortaya koydukları fazla bir şeyleri (eserleri) bulunmamaktadır. Onlar için eleştirmek, bir kişilik ve karakter halini almıştır. Bu tür insanlar, bardağın dolu tarafını hiç dikkate almadan boş tarafı üzerinden bir felsefe yaparlar. Bu da eleştirilen üzerinde ciddi moral bozukluğu ve kötümserlik (pesimist) duyguların oluşmasına ve işin geri kalmasına neden olur. Bu kanaatte olan insanlar, efendim kötü bir şey olacağına hiç olmasın, önemli olan ideali yapmaktır, düşüncesinin arkasına sığınarak eleştirilerinin haklılığını temellendirmeye çalışırlar.

Eleştiri ve tahammül bağlamında, ağzı olan konuşur diye bilinen bir gerçeklikten hareketle, her konuşanın konuştuğunu dikkate almak, insanı yolundan alıko-yabilir. Bunu Nasrettin Hoca'nın şu bilinen hikâyesiyle daha anlaşılır kılabiliriz: Hoca bir gün oğlunu ve eşeğini de yanına alarak yola koyulur. Yolda görenler, hocam niçin eşeğe binmiyorsunuz derler. Hoca eşeğe çocuğunu bindirerek yola devam ederler. Diğer görenler, hocaya bak, kendisi binmemiş küçük çocuğu bindirmiş derler. Bu sefer hoca çocuğu indirir kendisi biner ve yola devam ederler, diğer görenler; hoca küçük çocuğu yürütüyor kendisi binmiş diye eleştirirler. Bu sefer hoca çocuğu da yanına yani eşeğe bindirerek yola devam ederler. Diğer görenler; vah vah, yazık, hem hoca hem çocuk zavallı eşeğe birlikte binmişler, diyerek eleştirirler. Bu sefer hem hoca hem de çocuk eşekten inerler. Bu sefer de diğer görenler; eşek boş gidiyor, hoca ve çocuk yaya yürüyorlar, diye eleştirirler. Bu kıssadan çıkarılacak hisse, ağzı olan konuşur. Bu konuşmaların ne derece isabetli olup-olmadığı ayrı bir tartışma ve araştırma konusudur. O halde ağzı olanın eleştirdiği bir düşünce değil; bilimsel ve ahlaki kriterlere göre eleştirenlerin, eleştirilerini dikkate almak ve en önemlisi de kişinin her şeyden önce yaptığı-ettiği şeyin bilimsel ve ahlaki kriterler çerçevesinde ne derece doğru olup-olmadığına kendi vicdanının kanaat getirmesi gerekir. Bu kanaat oluştuktan sonra yapılacak iş, işe koyulmak ve eleştirileri çok fazla da dikkate almadan yola devam etmektir. Yoksa tüm eleştirileri dikkate almak, her birinin doğru ya da yanlışlığını değerlendirmeye çalışmak, insanı yapacağı işten alıkoyar. Bu da bilimsel faaliyetlerin hatta hayatın durma noktasına gelmesi demektir.

SONUÇ YERİNE

Eleştiri, insani bir durumdur. İnsanlar olgu ve olaylar hakkında iyi ya da kötü, olumlu ya da olumsuz, bilerek ya da bilmeyerek bir şekilde yorum yapma gereği duyarlar. Bu, biraz da insanın konuşan bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak sıradan konuşma bağlamında yapılan bir eleştiri/değerlendirme ile bir şeyi bilimsel anlamda eleştirme/değerlendirme aynı değildir. Bir şey hakkında konuşurken, her şeyden önce o şeye dair belli bir birikim ve bilginin olması gerekir. Zira bilgi ile konuşmak ve değerlendirmek, çok daha anlamlı ve katkı sağlayıcıdır.

Eleştiri, geliştirici bir boyuta sahiptir. Bunun için eleştirenin ne üzerinde konuştuğunu ve o şeyin özelliklerini belli oranda bilmesi gerekir. Hatta eleştirenin eleştirilenden daha fazla bilgiye sahip olması da eleştirenin kıymetini artırır. Yine bu bağlamda eleştirirken, ölçülü olmak ve eksiklikleri telafi edici bir tutum takınmak, olumlu ve yapıcı bir eleştiri olarak algılanır. Bu tür eleştiri, karşı tarafı aynı zamanda motive eder. Böylece eleştirilen eksikliklerinin farkına vararak, hem düzeltme hem de motive olma imkanı yakalar. Buna karşın yıkıcı ve moral bozucu bir dille yapılan eleştiri, her ne kadar isabetli olsa da karşı taraf üzerinde olumsuz etki yapacağından, hem eksikliklerin giderilmesi hem de motive olması noktasında olumsuz etki yapar hatta yıkıma ve vazgeçmeye neden olabilir.

Eleştiri, bireysel ve toplumsal bir boyuta/kültüre dayanır. Bazı insan ve toplumlar, eleştirinin geliştirici olduğu bilincinden hareketle eleştiriye açık olurlar hatta eleştirilmeyi arzu ederler. Bu kültürel yapı, insan ve toplumların gelişmesinin önemli bir dinamiğini oluşturur. Toplumdaki kullanımıyla *burnundan kıl aldırma* şeklinde ifade edilen bir tutum, *ben yaparım olur, ben yaptım oldu*, anlayışını hayata yansıtır ki bu, her ne kadar isabet etse de genel anlamda ve hayatın akışında, gelişmenin önünde önemli bir engel teşkil etmektedir. O nedenle eleştiriye açık olmak, eksiklikleri telafi etmeye açık olma ve ideal olanı yakalama anlayışına dayanmaktadır.

Eleştiri, her insanın kabul edeceği ya da kabulleneceği bir durum değildir. İnsan, fıtrat olarak övülmek ve methedilmekten hoşlanır; yerilmek, eleştirilmek ve tenkit edilmekten hoşlanmaz. İşte bunun için insanın her şeyden önce bilimsel bir bakış açısına kavuşturulması gerekir. Bu bir eğitim, kültür ve hayat felsefesidir. Dolayısıyla insanların eleştirel düşünceye açık olmalarının sağlanması gerekir. Bunun için de aileden, okula ve çevreye bir eğitim sürecine ihtiyaç vardır. Eleştiriye açık ve tahammüllü olma, bir erdem ve medenilik göstergesidir. Eleştirel düşüncenin sosyal değişme ve gelişme açısından ne kadar önemli olduğunun farkında olabilmek için bilimsel bir zihne ihtiyaç vardır. Bilimsel bakış açısı, eleştirel düşünceyle gelişir. Zira hayat, değişen ve gelişen bir boyuta sahiptir. Bunun ideal anlamda hayata yansıtılması için insanların eleştirilere açık olması ve tahammül göstermesi kendi menfaatlerindedir.

Tahammül; katlanmak, dayanmak yani sabırlı olmayı gerektirir. Aslında sabır, her şeyin başıdır, dense yeridir. Sabırlı insanlar, olumlu ya da olumsuz, iyi ya da kötü, dışarıdan gelecek her türlü eleştiriye kendi varlıklarında karşılayarak değerlendirmeye imkanı bulurlar. Böylece hem kendilerini değerlendirme hem de ortaya koyduklarının sosyolojik anlamını görme imkanı yakalarlar. Bu, aynı zamanda onların açılımı ve gelişmesi olarak hayata yansır.

Özetle ifade etmek gerekirse eleştiri ve tahammül, birlikte at başı gitmesi/bulunması gereken bir hayat iksiridir. Bunlar birbirini hem kamçılar hem de frenler, böylece ortaya dengeli bir insan ve toplum yapısı çıkar. Buna bağlı olarak da sosyal hayat, bir yandan değişim ve dönüşüm yaşarken diğer yandan da kendi sosyal, kültürel, dini ve ahlaki değerlerine bağlı bir anlayışla muhafaza edilmiş olur. Öyle ki eleştiri ile tahammül birbirinin karşılıklı olmazsa olmazı olarak hayatın dinamiğini ve işleyişini temsil eder.

KAYNAKLAR

- Akdoğan, Ali. *Ahlak, Medeniyet ve İslam*. Pınar Yay., İstanbul 2011.
- *Dini Hayatı Anlama ve Yorumlama*. Dem Yay., 1. Baskı, İstanbul 2008.
- *Sosyal Ahlak*. Pınar Yay., İstanbul 2011.
- *Sosyal Değişme ve Din*. Rağbet Yay., İstanbul 2004.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Adres Yay., 18. Baskı, Ankara 2013.

- Arslan, İhsan. *İslam'da Eleştiri Kültürü*. Okur Akademi Yay., İstanbul 2016.
- Aydın, M. S. *Din Felsefesi*. Selçuk Yay., 6. Baskı, Ankara 1997.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Akçağ yay., 7. Baskı, Ankara 1997.
- Demir, Ömer, M. Acar. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Vadi Yay., 3. Baskı, Ankara-Konya.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. Yarn Yay., 4. Baskı, İstanbul 2013.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi*. İnsan Yay., 7. Baskı, İstanbul 2016.
- Karaman, Hayreddin. "Tahammül mü Hoş Görmek mi?", *Yeni Şafak Gazetesi*, 7 Ağustos 2011.
- Sancar, Faruk (ed.). *Din ve Şiddet*. RTE Üniversitesi Yay., Ankara 2016.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinin Yapısı*. Dergah Yay., 9. Baskı, İstanbul 2015.
- Weber, Max. *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*. Terc: V. S. Öğütle, Küre Yay., İstanbul 2012.
- . *Sosyoloji Yazıları*. Çev. T. Parla, İletişim Yay., 1. Baskı, İstanbul 1996.

BİLGELİK SEVGİSİNDEN ELEŞTİREL AKILCILIĞA - FELSEFE

Rafiz MANAFOV*

Bilgelik Sevgisi Olarak Felsefenin Doğuşu

Düşünsel anlaşmazlıkların güdüleyici temel faktörü genellikle bilgide kesinliğe sahip olma iddiasından, yahut da bizatihi yalın cehaletten kaynaklanmıştır. Felsefi düşünce tarihinde bilginin kesinliğinden hareketle birtakım dünya görüşleri ortaya koyan filozoflar olduğu gibi bilgiye, özellikle felsefi bilgiye daha ihtiyatlı yaklaşan, bilgi (sizliği) mizin sınırlarını çizmeye çalışarak daha mütevazi bir yol izleyen filozoflar da yok değildir. Antik Yunan`da Sokrates`i, modern felsefede ise Karl Popper`ı hatırlatmak yeterli olacaktır. Her iki filozofun ileri sürdüğü temel sav, kimsenin mutlak bilgiye (tek başına) sahip olamayacağı, bu nedenle birbirimizden öğrenme geleneğini ısrarla sürdürmeyi, hataları elimine ederek doğrulara ulaşabileceğimizi öğütlerler. Kısacası, her iki filozofa göre, düşünsel tekebbürü yalın cehalet kadar, kesin bilgi iddiası da körüklemektedir.

Biz de bu iki filozofla örtüşür bir şekilde, düşünsel hoşgörü ve karşılıklı tahammül kültürünün temel dayanaklarının gerek epistemik, gerekse de ahlaki gerekçeleri olduğunu düşünmekteyiz. Örneklerini felsefe tarihinden seçtiğimiz bu doğrultudaki yaklaşımlar, genel olarak insanoğlunun yanılabilir özellikte bir varlık olduğu fikrine dayanmaktadır. Felsefe tarihinin daha erken dönemlerinden itibaren bu hakikati haykıran Sokrates`in izlerini modern felsefede Popper sürdürmüştür.

İsmi geçen filozoflardan hareketle felsefi ve bilimsel eleştiriler karşısında düşünsel tahammülün olanaklı olabilmesi şu ilkelerin dikkate alınmasıyla olanaklıdır:

Düşünsel görüş ve iddialarımızda kısmi göreceliğe razı olarak tahminlerle yetinmek zorundayız.

Özellikle dinsel inançlarımızı seçmediğimiz, kendi elimizde olmadan sahip olduğumuz durumlara göre yargılanmamız en azından ahlaki açıdan sorunludur.

Bilim insanı yahut filozof, siyasetçi veya din misyoneri değilse, eleştirel olmak zorundadır. Eleştirinin amacı ise sadece doğruya daha da yaklaşmak olmalıdır. Ağırlıklı olarak Sokrates ve Popper bağlamında değerlendireceğimiz bu ilkeler, felsefi düşünce açısından, daha net bir ifadeyle eleştiri konusundan tebarüz etmiş bilinen birkaç filozof açısından açık ve örtük şekillerde ifadesini bulmuştur.

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Felsefenin nasıl bir insani etkinlik olduğu konusunda her kesin ittifak edeceği bir tanım yapmak kolay gözükme de, felsefe tarihinin başlarından itibaren felsefe sözcüğüne yüklenen anlam (lar) dan hareketle bir takım kanaatlere varmak mümkündür. Bilindiği üzere, dilimizde kullandığımız felsefe sözcüğü Latince'deki "philo" ve "sophia" söz birleşimlerinin (philosophia) arapçalaşmış halidir.¹ Philo sevgi, sophia ise bilgelik manasına gelir. Kelimenin hem terminoloji, hem de içeriksel manasına baktığımızda, philosophia sözcüğünün ima ettiği ilk şeyin, kişinin Tanrısal bilgeliğe sahip olması değil, bilgeliği arzulaması, onu sevmesi, onun peşinde olması anlamını buluyoruz. Jaspers'in ifadeleriyle söylersek, felsefe bilgeliğe giden yolda olmaktadır.² Kant ise bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: felsefe "insan için her zaman tamamlanmadan kalan bilgeliğe ulaşma çabasıdır"³. Bu açıdan bakıldığında, daha işin başında felsefenin nasıl bir insani etkinlik olduğu yahut olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Sözcüğü ilk kez kullanan kişinin milattan önce 6. Yüzyılda yaşamış Pythagoras olduğu biliniyor. Pythagoras, kendisinden önce akli bir takım faaliyetlerle meşgul olanların, logosa sahip olduklarını iddia eden kimselerin aynı zamanda kendilerini bir tür bilge (sophist) olarak görmelerine itiraz ederek, gerçek bilgeliğin ancak Tanrılara ait olduğunu ve bilgelik iddiasının onlara yakışacağını savunarak, bilgelik peşinde olan insanlara ise philosophos denilmesinin doğru olacağını belirtir.⁴

Philo-sophia kelimesinin ima ettiği gibi, filozof bilgiye (episteme) ve ya bilgeliğe (sophia) sahip olan kişi değil, bilgeliğe olan sevgidir. Bilgelik ve ya hikmet, bilgi den (episteme) çok daha zengin ve iddialı bir kavramdır. "Bilgelik en basit anlamıyla insan hayatının anlamı ve değerine ilişkin derin bilgidir".⁵

Eleştiri ve Yadsıma Olarak Felsefenin Doğuşu

Yunan felsefesinde Aydınlanma zihniyetini temsil eden ilk filozof olarak görülen Ksenofanes, doğa filozoflarından farklı olarak insan, kültür, tarih eleştirmeni olarak karşımıza çıkar.⁶ Ne var ki, Ksenofanes'in kültür eleştirisinin altında da bilgeliğin Tanrı'ya has kılınması amacı yatmaktadır. Ksenofanes felsefi bilgelikle, eleştirel akılculğun birlikte var olabileceğini gösteren ilk filozoftur. Kendi toplumunun temel değer yargularını sorgular, özellikle insan biçimci (antropomorfist) çok

¹ Ahmet Cevizci, "Felsefe maddesi": *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 399-400.

² Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, 2. Baskı, İstanbul 1981, s. 31.

³ Immanuel Kant, *Fragmanlar*, çev. Oruç Aruoba, Altıkırkbeş Yayınları, İstanbul 2000, s. 13.

⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s. 12. (Nihat Keklik bilgeliğin özelliklerini şöyle tasnif etmiştir: 1) Bilgiçlik taslamaktan uzak durmak, 2) Ahlak ve karakter sahibi olmak, 3) Mantıklı ve iknaedici olmak, 4) Tuhaf davranışlardan (garip felsefeci pozlarından) uzak durmak, 5) Optimist fakat ağırbaşlı olmak (Bkz. *Filozofların Özellikleri*, Doğuş Yayınları, İstanbul 1983).

⁵ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 7. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 18.

⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Cilt, 8. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 166.

tanrılı dini geleneği acımasızca eleştiri yağmuruna tutar. Ksenofanes`in insana ve topluma yönelik sorunlarla ilgilenmesi sebebiyle Herakleitos onun hakkında “çok şey biliyor, ama felsefeyi bilmiyor”⁷ demiştir.⁸ Herakleitos`un kendisi esinlenmiş bir peygamber gibi, karanlık ve derin manalarla konuşmaktadır. Oysa, Ksenofanes yalın, basit ve kesin konuşan bir filozoftur. Üzücüdür ki, düşüncesindeki bu yalınlık ve sadelik Herakleitos tarafından felsefi bilgisizlik suçlamasıyla sonuçlanmıştır.

Ksenofanes`in keskin eleştiri oklarının hedefinde özellikle Homeros ve Hesiodos`un “yaratıkları” Tanrı tasavvurları vardı. O, dinsel ve düşünsel göreceliği vurgulamak için şöyle demektedir: “Evet, eğer öküzlerin, atların ve aslanların elleri olsaydı ve onlar elleriyle insanlar gibi resim yapmasını ve sanat eserleri meydana getirmesini bilselerdi, atlar tanrıların biçimlerini atlarınkine, öküzler öküzlerinkine benzer çizerlerdi ve onların her birine de kendi türlerine uygun bedenler verirlerdi.. Habeşler, Tanrıların kara ve basık burunlu, Trakyalılar ise mavi gözlü ve kısa saçlı olduklarını söylerler.”⁹

Ksenofanes`in ikinci büyük eleştirisi olarak ise, Yunanların Olimpiyat oyunlarına katılan kişilerin bedensel ve fiziksel performanslarını çok önemsemelerine rağmen, ruhsal durumlarını ikincil derecede önemli görmeleridir. Fiziksel gücün aşağılanması Pythagorastan kalma ruh düşüncesi lehine bir zihniyeti temsil etmektedir: “İnsanlar arasında yumruk dövüşünde, pentatlonunda veya güreşte usta bir adam olsaydı, hatta hızlı koşma bakımından usta bir adam olsaydı - ki oyunlarda insanların bunlardan daha fazla önem verdikleri bir şey yoktur-, site daha iyi yönetilmiş olmazdı”.¹⁰

Eleştiri Kültürü ve Felsefi Dayanakları

Her ne kadar Yunan aydınlanma ve eleştiri düşüncesinin ortaya çıkmasının ilk müsebbibi olarak Ksenofanes`i görenlerin düşüncesine katılıyor isek de, felsefeyle az çok ilgilenmiş birisi eleştiri geleneğinin başlarından Sokrates`in görmezden gelinemeyecek kadar önemli olduğunu bilir. Hatta peşinde olduğu hakikat uğruna kendi canını bile hiçe saymasının onun düşüncesinin ölümsüzleşmesini mümkün kıldığı da bir gerçektir. Sokrates`in eleştirel yaklaşımın temel ilkeleri, düşünce ve söylemlerde hakikatin güzelliğe önceliği, dolayısıyla retorik karşıtlığı ve sadece hakikat peşinde olma şeklinde özetlenebilir.

Onun düşüncesinde retorik doğru olmayan şeyleri doğruymuş gibi göstermeğe yarayan bir araçtır. Retoriğin tehlikeli oluşu da buradan ileri gelmektedir. Sokrates ünlü savunmasında Atinalılara son dersini verirken, konuşmasındaki yıldızlı sözle-

⁷ Popper, *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*, London and New York Routledge, 2002, s. 34.

⁸ Aristo dahil bir çok felsefe tarihçisi onu Elea okulunun kurucusu olan bir filozof olarak görmektedir. (Bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 167)

⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 168.

¹⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 173.

re, güzel deyimlere değil hakikate, doğruluğa ve içtenliğe dikkat çekmiştir. Hatta iyi bir hatip olmadığı için de örtük bir övgüye sahip olduğunu ima eder: “Çünkü birazdan iyi bir hatip olmadığım görüldüğünde yalanları ortaya çıkacak” diyerek, kent meydanlarında her gün nasıl konuşuyor idiyse, savunmasına da aynı yalınlıkta devam edeceğini vurgular.¹¹ Sözlerindeki güzelliğin değil, doğruluğun incelenmesini, önceliğin hakikate verilmesini ister.

Israrla kendi bilgisizliğinin altını çizmeye çalışan ve her fırsatta “hiçbir şey bilmediğini” söyleyen Sokrates, sahip olduğu insana özgü kısmi bilgeliğinin Tanrısal bilgeliikle kıyaslanamayacağını, Tanrısal bilgeliğin yalnız mutlak hakikat içerdiğini, kendi bilgeliğinin ise, herkeste olduğu gibi sorgulanabilir, eleştirilebilir olduğunu savunur.¹² Sokrates’in idamının meşrulaştırılmasına zemin hazırlayan sempatizanlarının iddia ettiği gibi “ne gökyüzünde olanlardan haberdar olduğu, ne de yerin altını incelediği” doğrudur. Delphoi kahininin salık verdiği bir cümleden yola çıkarak yapmış olduğu bütün araştırmalarını, siyasetçiler, devlet adamları, şairler, tragedya yazarları ve zanaatkarlarla tartışmak için yaptığı kutsal yolculukları da yine kendi cehaletini ortaya çıkarmak amacıyla yapan Sokrates,¹³ insanın bilmesi gereken ilk şeyin kendisi, kendi bilgisinin sınırları, kendi cehaletinin boyutları olduğunu kanıtlar gibidir. Değer verdiği bilgelik türü argümana, akıl yürütmeye ve sorular sormaya dayanıyordu, önemli biri doğru dedi diye inanmaya değil. Sokrates için bilgelik çok şey bilmek, ya da bir şeyin nasıl yapılacağını bilmek değildi. O, “bilgelikle neyi bilebileceğimizin sınırlarını çizerek, varoluşumuzun gerçek doğasını anlamayı kastediyordu”.¹⁴

Sokrates’in diğer insanlarda yargıladığı şey ise, cehaletleri değil, bilgeymiş gibi davranmaları olmuştur.¹⁵ Oysa, insanların en bilgisi, bilge olmadığını bilendir. Onun için de diğerlerinin bilgiçlik taslamalarına aldırılmayarak, kendisi için en iyi yolun “olduğu gibi kalmak”¹⁶ olacağı sonucuna varır. Adının bilgeye çıkmasını da kabullenmeyen Sokrates, Atina hakimleri karşısında gerçek manada bilen Tanrı olduğunu savunur. Büyük filozof Sokrates ‘tek bildiğim şey, hiçbir şey bilmediğimdir’-derken nesnel bir hakikate işaret etmenin yanısıra, bilgi karşısında ahlaki tutumun sınırlarını da çizmiş oluyordu. Başından beri “episteme” (kanıtlanabilir kesin bilgi) ve “doxa” (kanı, kesinlik içermeyen) arasında süregelen açık ve gizil ‘mücadelede’ kendi tavrını doxadan yana koyuyordu. Bu yaklaşım sadece semantik bir tercihi ifade etmiyordu, filozof sözcüğün içerisindeki muhtevayı değiştirmeyi de ima ediyordu.

¹¹ Platon, *Sokratesin Savunması*, çev. Furkan Akderin, Ankara: Say Yayınları, 2016, s. 51.

¹² Platon, *Sokratesin Savunması*, s. 56.

¹³ Platon, *Sokratesin Savunması*, s. 59.

¹⁴ Nigel Warburton, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 21. Baskı, çev. Güçlü Ateşoğlu, Alfa Yayınları, İstanbul 2016, s. 14.

¹⁵ Platon, *Sokratesin Savunması*, s. 60.

¹⁶ Platon, *Sokratesin Savunması*, s. 60.

Dolayısıyla, Sokratesin eleştirisi iki duruma yöneliktir:

a. *Aşırı mutlak tanrısal bilgi ve bilgelik iddiası*

b. *Temellendirilmemiş, argumentativ olmayan sözde bilgiye yaslanmak*

Pythagoras ve Sokrates'in bilgeliği Tanrı (lar) `ya özgü kılma çabasının bir benzeri de modern felsefede Descartes`ta görülmektedir: "Hakikatte ancak ve yalnız Tanrıdır ki, tam olarak bilgedir, yani her şeyin hakikati hakkında tam bilgisi vardır; fakat denilebilir ki, insanlar daha önemli hakikatler hakkında az veya çok bilgi sahibi oldukları ölçüde az veya çok bilgelik sahibidirler".¹⁷ Fakat, Descartes`ın başını çektiği rasyonalist düşüncenin her zaman felsefi bilgeliğin ima ettiği mütevazı akla sadık olduğunu yahut eleştirel akli önceliğini söylemek zordur.

Sokrates'in bilgi karşısındaki tavrını ve izini Popper`a gelmeden Aydınlanma felsefesinde en belirgin bir şekilde, aklın sınırlarını çizerek eleştirel akılcılığa zemin hazırlayan Immanuel Kant`ta bulmuş oluyoruz. Kant, sınırlarını çizdiği aklın sahip olduğu bilgi türlerini de, hem sanıdan hem de şüpheden ayırmaktadır. Şöyle ki, ona göre sanı denilen şey objektif açıdan olduğu gibi, subjektif açıdan da yetersiz olan bir yargıdır. İnanç ise subjektif açıdan yeterli olduğu halde, objektif açıdan yetersizdir. İşte bunlardan farklı olarak bilgi hem subjektif açıdan hem de objektif açıdan yeterlidir. Subjektif yeterlilik kişinin kendisi için ikna edici, yeter olmaktadır. Objektif yeterlilikle ise, herkes için geçerli olan, genel geçer yargıyı kastetmektedir.¹⁸

İnsanın kendi günahı ile düşmüş olduğu ergin olmayış durumundan kurtulmak için " (kendi) aklını kullanma cesaretini göster"-meyi öğütleyen Kant, uzay ve zamanla malul (sınırlandırılmış) olduğumuzu savunurken, birkez daha kaçınılmaz cehaletimizi yüzümüze vuruyordu. Kant için, eleştirel felsefe, aklın bir takım gerçeklikler hakkında bilgi iddiasıyla ortaya çıkmasından önce, neyi bilip neyi bilemeyeceği konusunda bir soruşturmaya tabi tutulması anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle, eleştirel felsefe akli, deneyimden bağımsız olarak ulaşmaya çalışabileceği bilgiler

* Cafer S. Yaran`ın haklı olarak belirttiği gibi, felsefi bilgeliği Tanrı`ya has bir özellik olarak gören filozofların sayısı bir hayli çok olmasına rağmen, filozofların büyük çoğunluğunun bu gerçeklik doğrultusunda bir felsefe ortaya koyduklarını söylemek zordur. Descartes de bunların başında gelir. Şöyle ki, Descartes`ın akıl yürütmeye "ilk nedenlerden başlanması", "açık ve seçik kavramları hareket noktası olarak alması", "hiçbir şey olmasa dahi bu ilkelerin varlığından kuşku duyulmayacak kadar açık bir dedüksiyona dayanma" fikrinden başlaması, onun "bilgelik epistemolojisi" ile pek uyumlu gözükmemektedir. "Descartes`ın epistemolojisinde bilgeliği seven insanın mütevazı bir biçimde gerçeğin peşinde olmasından ziyade, adeta Tanrısal kesinlikte mutlak, evrensel, zorlulukla doğru önsel temellere dayanan, nesnel bir bilgi iddiası öne sürülmektedir". (Bkz. Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2002, s. 86-87.)

¹⁷ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, M.E.G.S.B., İstanbul 1988, s. 6.

¹⁸ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 3. Baskı, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2015, s. 373.

açısından sorgulayan eleştirel bir sorgulamadan meydana gelir.¹⁹ Voltaire bu durumu çarpıcı ifadelerinde şöyle belirtmiştir: “Hoşgörü, hatalı insanlar olabileceğimizi anlamamızı sağlayacak gerekli bir vargıdır: hata, insana hastır ve biz insanlar her zaman hata yaparız. O halde, haydi gelin, karşılıklı akılsızlıklarımızı affedelim. Bu, doğal yasanın ilk koşuludur.”²⁰

XX. yüzyılın büyük filozoflarından biri olan Karl Popper kendi siyaset ve bilim felsefesi ile Antik Yunan, özellikle de Sokrates tavrı arasında ortak yanların olduğunu belirtir. Şöyle ki, her iki alanda ortak olan, insanın yanıldığı ve yanılığardan ders çıkarabildiğidir. Popper, yanılığardan ders çıkarmaya istekli olmaya, yanılığın aramasına ussal tutum adını verir.²¹ Ona göre, mutlak hakikate sahiplik düşüncesinde olan aydınların toplumlar için zararları, birincilerden daha az olmamıştır. Çünkü, tarihte soykırımlara, katliamlara ve fiziksel ve düşünsel kısıtlamaya neden olan ideolojileri hep aydınlar ürettiler. Bir düşünce, öğretisi, kuram adına toplu cinayetler hep aydınların buluşu olmuştur. İnsanları birbirine düşürmekten vazgeçmek de insanlığa çok şey kazandıracaktır.²²

Eleştirel Akıl (cılık) Olarak Felsefe

Eleştirel akılcılık, diğer bir ifadeyle ılımlı akılcılık herhangi bir görüşün, yahut inancın doğruluk ölçütleri olarak 4 ilkeyi önemsemiştir:

1. Delillerle destekleniyor olması,
2. Karşıt deliller tarafından çürütülememiş olması,
3. Kendi içerisinde tutarlı olması,
4. Olguları açıklayabilme açısından alternatiflerinden daha kapsayıcı, ikna edici olması.

Yukarıdaki ilkeler açısından baktığımızda eleştirel akılcılığın Sokratik yaklaşımına uygun olarak, delillere dayanıyor olmanın yanısıra, hiçbir konuda mutlak kesinliğin olmadığını kabul eden, bilgilerimizin sürekli kontrol edilmesini şart koşan epistemolojik bir duruş olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sokrates ve Kant'ın eleştirel yaklaşımlarından hareketle Karl Popper da, bilgi ve bilim karşısındaki tutumumuzun ahlaki bir mesele olduğunun altını çizerek, epistemolojinin ahlaki ilkelerini belirlemiş oluyordu. Neden, her türlü görüşlerimizin yanında, bilimsel tutumlar karşısında birbirimizi dinlemeyi, tahammul etmeyi ve birbirimizden öğrenmeyi şart koşuyordu? Çünkü, ona göre, Sokratik bir ilhamla belirttiği gibi,

¹⁹ Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 2007, s. 309.

²⁰ Karl Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makale ve Bildirileri*, 4. Baskı, çev. İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, s. 205.

²¹ Cemal Güzel, *Sağduyu Filozofu: Popper*, ed. ve çev. Cemal Güzel, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996, s. 7.

²² Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, s. 204.

-”evet, hepimiz bişeyler biliyoruz, fakat genel platformda hepimiz cahiliz”.

Popper`a göre, rasyonel yaratıklar olarak bizler hem bilimsel hem de ahlaki seçimlerimizden sorumluyuz. Bu anlamda hakikati arayış amacıyla yola çıkan her rasyonel araştırma ve tartışmanın aşağıdaki üç ahlaki ilke üzerine bina edilmiştir:

-Yanılabirlik ilkesi: Bu ilke “ben hatalı olabilirim, sen de benim gibi hatalardan korunmuş değilsin. Bunun yanısıra karşılıklı tartışma ile hatalarımızı elimine etmemiz de olanaklıdır.

-Rasyonel tartışmaya açık olmak: Akla, eleştiriye ve delil (lendirmey) e açık olmak tutumunu ifade eder.

-Doğruya yaklaşma niyeti: Bilişsel diyalog ve karşılıklı tartışmalarla doğruya daha da yaklaşabilir düşüncesini ima eder. Hatta, (bazı konularda) anlaş (a) mazzak bile bu konuşmaya açık olmak.

Yukarıdaki ilkelerin epistemik olduğu kadar, etik ilkeler de olduğu açıktır. Herhangi bir konuda ortak bir noktaya ulaşamazsak bile, karşı tarafın düşünsel özgürlüğüne saygıyı içerdiğinde kuşku yoktur. Bu yaklaşım aynı zamanda eleştiriye, hatta daha fazla özeleştiriye şart koşar. Çünkü ancak bu tarz rasyonel tartışmalarla hatalarımın ortaya çıkmasına müsaade etmiş oluruz.

Popper, epistemolojisini oluştururken onun temel kaygısı insanın kendi aklının ve dolayısıyla bilgisinin sınırlarının farkında olması gerektiğini hatırla (t) mak, aklının ve bilginin sınırlarını çizmek olmuştur. Bu nedenle de deneme ve yanılma ilkesinin felsefe, bilim ve metafizik yapmanın kaçınılmaz temel özellikleri olduğunu tekrarlamaktan uzak durmamıştır. Fakat yanlışlamacılık, eleştirel akılcılık, deneme ve yanılma yöntemi Popper için, bilimsel doktrinler olmaktan çok, ahlaki tutumlardır. Mantıksal akıl yürütmelere yüklediği büyük anlamlar kadar, entelektüel tevazu, özeleştiri, bilimsel alacak gönüllülük, yanılabirliğin farkında olma* gibi ahlaki erdemlere vurgu yapması da bu yüzdendir.

Popper akılcılığı genel olarak, eleştirel akılcılık ve kapsayıcı akılcılık gibi iki farklı tarzda görmenin yanısıra, bu ayırımından çok da farklı olmayacak bir şekilde gerçek akılcılık ve sahte akılcılık diye iki şekilde tanımlar ve gerçek akılcılığın temsilcisi olarak da Sokrates`i görür. Ona göre, Sokrates`in akılcılığının en temel özellikleri, insanın kendi sınırlarının farkında olması, ne kadar kolay yanıldığını farketmesi, sahip olduğu bilgilerinin çoğunu başkalarına borçlu olduğunu bilmesidir. Düşünsel alçakgönüllülüğe sahip olan bu tür akılcılık, akıldan çok fazla şey beklemememiz gerektiğini de bize göstermektedir. Güvenmemiz gereken tek şeyin, usa vurmaların, sorunları kesin olarak çözdüğü pekinliği olmasa da, eskisinden daha güvenilir olarak bilmeyi sağladığının farkında olma durumumuzdur.²³

* Bkz: Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, s. 210, 212, 218.

²³ Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, s. 518.

Popper`ın sahte akılcılık dediği şey ise, en belirgin ifadesini Platon`un düşünsel sezgiciliğinde bulur. Platoncu sezgicilik tutumu, kişinin üstün düşünce yeteneklerine sahip olduğuna inanmasıdır. Platon, doğru kanının herkeste ortak olduğunu, fakat akıl, ya da düşünsel sezgi dediği şeyin ise ancak Tanrılar ve pek az insanda bulunduğunu iddia ederken sahte akılcılık geleneğini de başlatmış oluyordu.²⁴

Popper insan eylemlerinde aklın ve tutkuların etkin olduğunu düşünen iki karşıt durumda kendi tavrını akıldan yana koyar ve bizi “akla iman etmeye” davet eder.²⁵

Popper, akla inanmayı sadece kendi aklımıza değil, aynı zamanda - hatta daha çok, başkalarının aklına inanmak olarak ortaya koyar. Bunun kaçınılmaz sonucu, akılcı kendisinin düşünce yetisi açısından başkalarından üstün olduğuna inansa bile, bütün otorite iddialarını reddetmektir. Çünkü, eğer zekası başkalarından üstün ise (ki, bu konuda kendisinin bir yargıya varması güçtür), bu ancak kendisinin olduğu kadar başkalarının hatalarından ve eleştirilerinden yararlanmasını bildiği için böyledir ve bu türlü bir yararlanma, ancak başkalarını ve onların eleştirilerini ciddiye alırsa mümkündür.

Hem akıl dışıcılığa hem de eleştirici olmayan akılcılığa karşı olan Popper`a göre, bu ikisi arasında başka savunulabilir ve seçilebilir tutumlar da vardır ki, Popper kendi tutumunun da bundan yana olduğunu belirtir. Ona göre, kaynağının akılcı olmayan bir kararda olduğunu itiraf eden, bir eleştirel akılcılık türünü de seçebiliriz.*

Eleştirel olmayan akılcılık ile radikal akıl dışıcılık arasında orta bir tutum olan eleştirel akılcılık akıl dışıcılıktan asgari taviz veren bir akılcı tutumu dile getirir. Eleştirel akılcılık kuşkusuz ki, doğruyu bulmak, hakikate yaklaşmak, empati kurabilmek ve ahlaki tutarsızlıktan kaçınmanın bir aracı olarak kullanılmaktadır. Biz-zat kendisi amaç olarak değerli değildir. Dolayısıyla eleştiri doğruya ulaşmak için bir yöntem ve vesiledir.²⁶ Akli bir araştırmada öncelikle önemli olan peşin hükümlülük değil, empati ve bilgidir, yüzeysellik değil de hakikate açık olmaktır, ön yargıları kollamak değil, eleştirel düşünciyi açık tutmaktır.²⁷

²⁴ Popper, Açık Toplum ve Düşmanları, s. 518.

²⁵ Abdüllatif Tüzer, *Din ve İrrasyonallite: Postmodern Bir Yaklaşım*, Lotus Yayınları, Ankara 2009, s. 152.

* Eleştirel akılcılık ifadesi Batı Din Felsefesinde Michael Peterson gibi bazı din felsefecilerince kullanılmasına rağmen, aynı anlamda, “ılımlı akılcılık” (Michael Peterson ve diğerleri, *Akl ve İnanç*, 1. Baskı, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2006, s. 63) ve “eleştirel diyalog” (Stephen Evans, *Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2010, s. 29) ifadeleri kullanılmıştır. Biz bu ifadelerden Popper`in tercihi olan eleştirel akılcılık kavramını kullanmayı amacımıza uygun bulduk.

²⁶ Ferit Uslu, “İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi”: *Din Felsefesi* içinde, Editörler Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber, 2. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 49-50.

²⁷ Ferit Uslu, İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi, s. 52.

Böylece, Popper kendi akılcılık yöntemini de eleştirel akılcılık olarak (*critical rationalism*) olarak tanımlamış olur. Eleştirel akılcılık genel olarak, bilginin hiçbir zaman kesin olamayacağını, üstelik her zaman yeni itirazlara açık olması gerektiğini ihtiva eder. Bu manada, tüm bilgilerin varsayımsal karakteri onun felsefesinin merkezinde yer alır ve kesinlik arayışının yanlış bir bakış açısı olduğunu gösterir. Bu durumda muhtemelen sorulması gereken soru, eleştirel akılcılığın zaafı ve kendisinin eleştiriyeye açık olup olmadığı ile ilgili olacaktır.

Felsefi eleştirel akılcılık, önceden bahsedildiği gibi, hem usa vurmaya hem de deneyimi önemsemeye ile karakterize olunmaktadır. Bu yaklaşım “ben yanlış olabiliyim ve sen haklı olabilirsin ve ortak çaba sonucunda belki doğruluğa biraz daha yaklaşabiliriz” şeklinde formüle edilebilir. Böyle bir tutum herkesin hata yapabileceğini ve hatasını ya kendi çabası, ya başkalarının eleştirisi sayesinde, ya da başkalarının eleştirisi yardımıyla kendi çabası sayesinde bulabileceği fikri ile yakından ilgilidir.²⁸

SONUÇ

Rasyonel eleştiri yahut eleştirel rasyonalizm düşüncesi, aynı ölçüde eleştirilerin ön yargıları yok edeceği inancı ve bu nedenle onlara tahammül kültürü, epistemik olduğu ölçüde ahlaki olan tutum ve meselelerdir. Felsefi aklın eleştirel olma gerekliliği, hatta zorunluluğu, farkında olalım ya da olmayalım, bir takım ön kabul, varsayım ve felsefelerden hareket etme özelliğine sahip oluşumuzdan ve bu ön kabullerin yaşamımızın bilimsel boyutu olduğunu olduğu kadar günlük vechesini de etkilemesinden kaynaklanmaktadır.

Aslında her türlü ön kabul, tutum ve felsefelerin kendi başına bir değeri olmazsa bile, onların düşünce ve eylemlerimiz üzerindeki etkisini yok sayamayız. Bu nedenle ilk yapmamız gereken şeyin de düşünce ve eylemlerimizi motive eden kabul ve felsefelerin eleştiri süzgecine tabi tutulmasıdır. Çünkü, bir tutum ve felsefeye sahip olmak sadece entelektüel bir durum oluşturmuyor. Sonuçta ahlaki bir sorumluluk da doğurduğu gibi, felsefe sözcüğünün tanımı gereği hakikati sevmeye, onun peşinde olma, doğruluk arayışı, bilgisizliğinin farkında olma gibi etik-epistemik bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla, ahlaki bir ilke bilimsel bir ifade kadar kanıtlanabilir olmayabilir, ama eleştirel akılcılığın etik temeli oluşturulabilir. Daha doğrusu, etiğin rasyonel bilimsel temeli olmasa dahi, bilimin ve rasyonalizmin etik bir temeli vardır.

KAYNAKLAR

- Arslan, Ahmet: *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Cilt, 8. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017.
- , *Felsefeye Giriş*, 7. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara 2002
- Cevizci, Ahmet: “Felsefe maddesi”: *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

²⁸ Popper, Açık Toplum ve Düşmanları, s. 526.

- Descartes, Rene: *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, M.E.G.S.B., İstanbul 1988.
- Evans, Stephen, *Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2010.
- Gökberk, Macit: *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.
- Güzel, Cemal: *Sağduyu Filozofu: Popper*, ed. ve çev. Cemal Güzel, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
- Jaspers Karl: *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, 2. Baskı, İstanbul 1981.
- Kant, Immanuel: *Fragmanlar*, çev. Oruç Aruoba, Altıkkırkbeş Yayınları, İstanbul 2000.
- , *Arı Usun Eleştirisi*, 3. Baskı, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2015.
- Keklik, Nihat: *Filozofların Özellikleri*, Doğuş Yayınları, İstanbul 1983.
- Peterson, Michael ve diğerleri, *Akıl ve İnanç*, 1. Baskı, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2006.
- Popper, Karl: *Açık Toplum ve Düşmanları: Platon'un Büyüsü* (1. Cilt); *Hegel, Marx ve Sonrası* (2. Cilt), 4. Baskı, çevirenler Mete Tuncay ve Harun Rızatepe, Liberte Yayınları, Ankara 2013.
- , *Açık Toplum ve Düşmanları: Hegel, Marx ve Sonrası*, 2. cilt, çev. Harun Rızatepe, İstanbul: Remzi Kitabevi 1989.
- , *Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makale ve Bildirileri*, 4. Baskı, çev. İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- , *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*, London and New York Routledge, 2002.
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Furkan Akderin, Ankara: Say Yayınları, 2016.
- Tüzer, Abdüllatif: *Din ve İrrasyonelite: Postmodern Bir Yaklaşım*, Lotus Yayınları, Ankara 2009.
- Uslu, Ferit: "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi"; *Din Felsefesi* içinde, Editörler Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber, 2. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara 2016.
- Warburton, Nigel: *Felsefenin Kısa Tarihi*, 21. Baskı, çev. Güçlü Ateşoğlu, Alfa Yayınları, İstanbul 2016.
- Yaran, Cafer Sadık: *Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2002.

GENEL DEĞERLENDİRMELER

Prof. Dr. Ahmet Fethi POLAT (*Oturum Başkanı*)

Başta Üniversitemiz İslâmî İlimler Fakültesi dekanı Prof. Dr. Abdülcélil Bey olmak üzere düzenleme kurulunda görev alan Mahsum Hocamıza, Tecelli Hocamıza ve bütün genç kardeşlerimize çok teşekkür ediyorum.

Ayrıca büyük destek ve katkıları için İslâmî İlimler Araştırma Vakfı'na elbette ki kıymetli Ali Özek Hocamıza ve Vakıf yöneticilerine çok teşekkür ediyorum. İnşallah kendisinin de görüşlerini almak isteriz.

Değerlendirme oturumunda hocalarımıza süreçle ilgili, konseptle ilgili, sunumlarla ilgili, bundan sonra yapılması gerekenle ilgili olmak üzere görüşlerini beyan etmek üzere beşer dakikalık bir söz hakkı vereceğiz.

Doç. Dr. Mehmet BİRSİN

Böyle bir sempozyumu düzenlediğiniz için ve bana bu fırsatı verdiğiniz için teşekkür ediyorum. Bu kadar ilim adamını bir araya topladığınız için başta şahsınız olmak üzere bütün Üniversite personeline, İslâmî İlimler Fakültesi Dekanına ve bütün personeline öncelikle teşekkür etmeyi bir görev biliyorum. Hakikaten biz de Malatya'da bu tür sempozyumları çok sık yapmaya başladık. Bunun zorluklarını en iyi bilenlerden biri de biziz. Bu zorlukların başarıyla üstesinden gelerek çok güzel bir sempozyum yaptınız onun için de teşekkür ediyorum.

Diğer bir nokta, katılımcılar olarak hakikaten isimler özenle seçilmiş. Lâlettayın bir sempozyum yapalım düşüncesiyle değil de hakikaten özelde ülkemizin, genelde İslâm Dünyasının bir problemi olan hem eleştiri yeteneğini, düşüncesini kaybetmiş olmanın doğurduğu problemleri, hem eleştiri adı altında aslında eleştiriyle ilişkisi olmayan görüşlerin ve sözlerin beyan edilmesinin yaygınlaşması, hem de gerçekten eleştiri nitelikli bir söz olduğu zamanda buna karşı tahammül göstermeyen bir zihniyetin oluşması bizim problemimizdir. Bu problemi açık yüreklilikle gündeme getirmek gerekiyor. Özellikle de İslâmî İlimler sahasında bilgi üretimi, bilginin sistematik oluşu, bilginin toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde üretilmesiyle ilgili ihtiyaçlarımız var. Bu çerçevede birçok tebliğ sunuldu.

Katılabildiğim oturumlarda şu güzelliği de gördüm. Bir çok sempozyumda müzakere imkânı, soru imkânı pek olmaz. Diğerine yetişmek için acilen sunumlar yapılır. Çünkü zamanla yarışmak söz konusudur. Burada güzel bir şey, her bir oturumun sonunda müzakere yapılabilir, değerlendirmeler yapılabilir. Hatta bazen çok hararetle tartışmalar olduğuna da tanık oldum. Bu çok güzel bir şey. Demek ki

işimizi ciddiye alıyoruz, konuştuklarımızı ciddiye alıyoruz, dinlediklerimizi ciddiye alıyoruz demektir. Çünkü ciddiye almazsak üzerinde konuşmayı değer görmeyiz. Bir şeyi eleştirmek esasında böyle bir anlam da içerir. Eleştirilen hocalar da buna tahammülle karşılık verdiler. Esasında tahammülün bir uygulamasını da yapmış olduk.

Sempozyumu bu açıdan başarılı gördüm. İnşallah gelecek yıllarda Üniversitemiz böyle güzel sempozyumlar yapmaya devam eder. Bunu gelenekselleştirir, kurumsallaştırır ve değişik alt başlıklar üreterek bu çalışmayı sürdürür.

Özellikle buraya benim Üniversitem diye bakıyorum. Çünkü akademik hayata burada başladım, burada gözümüzü açtım. Buraya geldiğimde kendimi kendi üniversitemizi görmenin mutluluk ve hazzını yaşadım. Bunu sadece kendi adıma söylemiş olmayayım benle beraber burada akademik hayata başlayıp şu anda bu üniversitede görev yapan birçok hocalarımın da o hazzı, o mutluluğu yaşadığını gördüğümü ifade etmek isterim.

Bu duygularla emeği geçen herkese tekrar tekrar teşekkür ediyor saygılarımı sunuyorum

Doç. Dr. Mustafa SARIBIYIK

Ben de öncelikle sözlerime bu sempozyumun düzenlenmesinde başta sayın rektörüm ve İslâmî İlimler Fakültesi Dekanım olmak üzere emeği geçen tüm arkadaşlara, Muş Alparslan Üniversitesindeki misafirperverliğe teşekkür ederek başlamak istiyorum.

Hakikaten burada çok yoğun bir katılımdan, Türkiye'nin çok değişik üniversitelerinden gelen hocalarımız çok değerli tebliğler sundular. Ben de kendi tebliğimin dışında pek çok arkadaşı dinleme fırsatı buldum. Hakikaten hem seçilen başlık itibariyle: "İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı" güzel bir isabet olmuştur. Türkiye'nin içinden geçtiği süreç içerisinde, fevkalade birliğe, bütünlüğe, vahdete ihtiyacımız olan bir dönemde değişik kesimlerin görüşlerinin bir çatı altında, kardeşlik iklimi içerisinde burada başarılı bir şekilde serdedilmiş oldu.

Sempozyumun başında sayın rektörümüzün güncel meselelere değinerek sunduğu başlangıç konferansında yer alan noktada günümüz meseleleriyle ilgili de İslâmî değerlendirmeler noktasında sempozyumun şablonu içerisinde bir iki oturum olabilirdi.

Mehmet Birsin Hocamızın da ifade ettiği gibi pek çok salonda hocalarımız sunumlarını yaptılar. Bu işe ilgi duyan öğrencilerimiz -özellikle onlara teşekkür ediyorum- çok ilgilidiler. Sunuma ait sorular son derece değerliydi. Ama sivil toplum örgütleri de, kanaat önderleri de mesela Muş gibi bir yerde Medrese hocaların bir kısmı da keşke burada bulunsaydı. Kendi geleneksel kıyafetleri içerisinde onları da bu salonda müşahade etmiş olsaydık. İlm-i hilaf çerçevesi içerisinde onlardan da

katkıları ve tenkitleri almış olsaydık çok daha etrafını câmi olurdu diye düşünüyorum. Farklılıklarımız daima zenginlikler olarak dönüşmelidir.

Allah Resulünün Mekke toplumunu inşa ederken sonra da Medine'ye hicretiyile Mekke'nin ticaret toplumuyla, Medine'nin tarım toplumunu bir araya getirmesi, sosyolojik anlamda aslında mucizevi bir gelişmeyi ortaya koymuştur. Dolayısıyla siz bu farklılıkları bir çatı altında birlikteliğe dönüştürmeye daha fazla ihtiyacımızın olduğunu düşünüyorum.

Ben katkı yapan bütün heyete, arkadaşlarımıza, hazirûna tekrar teşekkür ediyor saygılar sunuyorum.

Prof. Dr. Bünyamin ERUL

Sayın hocam teşekkür ederim. Kıymetli hâzrûn, hocalarımız gibi sempozyumun başlığı benim de dikkatimi çekti. Bu sempozyumu Hacda duymuştum. Babamın rahatsızlığı nedeniyle iki senedir Ankara dışına çıkamıyordum ama bu sempozyuma gidilir diye düşündüm ve başvurumu yaptım. Hamdolsun nasip oldu geldik.

Özellikle son yıllarda hemen hemen her alanda eleştiri konusunda ciddi bir eksikliğimiz var. Eleştiri âdâbiyla ilgili, eleştiri ahlakıyla ilgili, eleştirinin usulü ve üslubuyla ilgili ciddi sıkıntılarımız vardı. Doğrusu bu başlıkla yapılan bu sempozyum bir başlangıç olarak ilaç gibi geldi. Ben gerçekten Muş Üniversitesini ve bu hayra vesile olanları tebrik ediyorum.

Bundan üç yıl önce Malatya'da "İslâm ve Yorum" sempozyumunda değerlendirme oturumuna katılmıştım. Orada onlara yaptığım teklifi burada tekrarlamak istiyorum. Onlar o teklifi kabul ettiler ve üç yıldır "İslâm ve Yorum" sempozyumu yapıyorlar ve İnşallah böyle devam edecek. Malatya yorumla bilinsin dedim. Şimdi sayın rektörümüze diyorum ki, "İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâki" ismiyle bu sempozyum önümüzdeki yıllarda da iki, üç, dört şeklinde hep devam etsin. Her ne kadar eleştiride Ankara İlahiyat Fakültesi meşhursa da, Muş Üniversitesi bu konuda haklı bir şöhret kazanmış oldu. Ancak teklifim bir başlangıç olarak "İslâm Düşüncesinde" denildi ama her alanla ilgili çok kıymetli tebliğler vardı hepsini pek takip etme imkânımız olmadı ama gelecek yıl böyle iki ilim dalını bir araya getirerek siyer-tarih, kelim- akait, tefsir-hadis, felsefe-sosyoloji, Arap dili ve Edebiyatı-Kültür sanat, medeniyet, siyaset vs. gibi alt başlıklarla daha dar alanda, daha derinlemesine çok ciddi tahliller yapılabilir. Bunların basılması durumunda kütüphanelerimizde kalıcı eserler olacaktır diye düşünüyorum.

İkinci bir teklifim: Tebliğimde de yer verdim ama sunarken imkânım olmadı. İlahiyat Fakültelerimizin sayısı yüzü aştı. Belki kırk-elli kadar dergi çıkıyor ama yıllardır kritik eden, eleştiren ve akademik çalışmalarını değerlendiren bir eleştirel dergimiz yok. Keşke Muş, bir eleştirel dergiye imza atsa, böyle bir dergi çıkarsa. Bu dergilerin sonunda genellikle eser tanıtımları oluyor. Biz de dost işidir diyerek arkadaş arkadaşın kitabını tanıtır, hiçbir eksikliğine, hiç bir yanlışlığına işaret et-

mez. Oysa Batıda o eserin artılarını da, eksilerini ortaya koyarak ilim terazisinde çok insafla değerlendirmeler yapılır. Böyle derginin çıkmasına da vesile olsun diye düşünüyorum.

Aslında İslâmî İlim tarihimizde ilim geleneğimiz bu eleştiri konusunda o kadar zengin ki, şöyle sadece ilgili kavramlar nelerdir diye zihnimi yordum bunun birkaç mislisini de yazabilirim. İhtilaf, tağlik, haşiye, makt, naks, red, mikyas, mizan, kıstas, miyar vs. bunlar aynı zamanda hep kitaplara başlık olmuş, isim olmuşlardır.

Keza yine bu konuda ilim adamlarımız belki diğer medeniyetlerde göremeyeceğimiz müstakil ilim dalları geliştirmiş, oluşturmuş. İlm-i hilaf, ilm-i cedel, mübahase, münazara, ilm-i maktık vs. Belki önümüzdeki dönemlerde sadece bu eleştiriyile ilgili kavramlar, eleştiri kavramlarından oluşan kitap isimleri, eleştirinin dili, üslubu, yöntem ve kriterleri, eleştiri literatürü gibi konular ele alınabilir.

Birçok tebliği okudum. Tebliğlerde bir takım tedahüller, tekrarlar oldu. Böyle büyük katılımı da bu zaten kaçınılmazdı.

Bizim İslâm ilim geleneğinde bir defa reddiyeler o kadar çoktur ki, “kitabı’r-red alâ” diye internete bir yazın bu konularla ilgili yüzlerce, binlerce kitap çıkacaktır. Bir mezhep içerisinde talebesi hocasına, akran akarana ve diğer mezheplere. Hatta bazı tebliğlerde konu edildiği gibi ehl-i kitaba yönelik pek çok reddiyeler yazılmış ve bu reddiyelere karşı reddiyeler var. Yahut savunmalar ortaya çıkmıştır. Bu İslâm’ın bir zenginliğidir. Bu ilmin hakikati adına, ilmin sağlaması adına hiçbir âlimimiz bunu edebe mugayir görmemiş. Çıkıp açık yüreklilikle yazmayı bir ilmî sorumluluk olarak kabul etmiş ve yazmıştır.

İlim geleneğimizdeki bu tavırla son dönemlerdeki tavırsızlığa bir örnek vermek istiyorum: İmam Gazali’nin İhyâ-u Ulûmiddin adlı kitabı bizim ilim-kültür tarihimizde yeri doldurulmaz bir kitaptır. Ama içerisinde aslı olmayan veya çok zayıf olan, yahut uydurma olan o kadar çok rivayetler vardır ki, Gazali kendisi Şafii’dir. Tabakâtu’s-Şafiiyye’yi yazan İmam es-Subki İmam Gazali’den bahsederken bu eserdeki uydurma rivayetlerle ilgi uzun uzadıya yazmaktan çekinmemiştir. Daha sonra Zeynü’d-Dîn el-İrâkî geliyor ve İhyadaki hadislerin tahrirci konusunda üç tane kitap yazıyor. İsnat açısından, hadis kaynakları açısından bu hadislerin durumunu ortaya koymak bakımından üç tane tahrir kitabı yazmıştır ve elimizdeki İhya baskılarında bu Zeynü’d-Dîn el-İrâkî’nin tahrirci de ortaya koymuştur. Bu hadis Buhari’de vardır, Bu hadis ibnül-Cevzi’nin uydurma kitabında vardır, bu hadisin aslı yoktur diye. Fakat ne enteresandır ki, Türkiye’de İhyâ-u Ulûmiddin’i ilk defa basan halen hayatta olan gazetecimiz kitabın girişinde İlahiyatçıların İhyaya dil uzattıklarından bahsettikten sonra Mesela: “İbnül-Cevzi bu hadisi mezûât adlı kitabında zikretmiştir dolayısıyla bu hadis uydurmadır” diyor. Bu şahıs bu hadisin uydurma olduğunu gizleyerek: “Bu hadisi İbnül-Cevzi kitabında zikretmiştir” diyor. Yani hadisin uydurma olduğunu gizliyor. Bu ilme, eleştiriye kesinlikle aykırı bir şeydir. Bu tahammül değil, tahammülsüzlüktür.

Dolayısıyla bizim bu eleştiri konusunda, ilmin değerlendirilmesi konusunda inşaallah bu bir başlangıç olacak ve ileriki yıllarda çok önemli adımlar atılacaktır. Daha derinlemesine ve daha dar alanlarda bu boşluğumuzu ve bu eksikliğimizi gidermiş olacağız.

Ben başka Rektörümüze ve emeği geçen herkese çok teşekkür ediyorum.

Allah tekrarını ve devamını getirsin diyor selam ve saygılarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Mahmut KAYA

Muhterem hazirûnu Allah'ın selamıyla selamlıyorum. Muş Alparslan Üniversitesi değerli rektörü Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat'ı tebrik ediyorum. Hakikaten bu bilgi şölenini bize lütfettiğinden ve bu konudaki gayretlerinden dolayı kendilerini tebrik ediyorum.

Benim yaşım ve tecrüben itibarıyla genç arkadaşlarıma şunu söylemek istiyorum: Hicrî ikinci asırdan itibaren İslâm toplumunda tedvin hareketi yani bilimleri üretme hareketi başladı. Bu hareket gerek dinî ilimler, gerek nakli ilimler alanında on birinci yüzyılın sonuna gelinceye kadar kendi klasiklerini vücuda getirdi, müçtehid imamlar, büyük âlimler, farklı ilimler alanında dünya çapında büyük matematikçiler, büyük astronomlar, büyük tabipler, büyük filozoflar yetiştirdi. Biz o günün dünyasında rakibi olmayan bir medeniyettik.

On birinci yüzyılın sonuna geldiğimizde artık maksimum düzeye gelmişti. O günün dünyasında mevcut olan bütün bilimlere tercüme kanalıyla Müslüman âlimler haberdar olmuş ve onları fersah fersah geçmişlerdir.

Bir medeniyet zirve yaptığı andan itibaren duraklaması kaçınılmaz bir kadedir ve biz bu kaderi yaşadık. Çünkü artık kurumlaşmış, klasiklerini vücuda getirmiş, her alanda oturmuş bir medeniyet artık dinamizmini yitirmiş, rehavete girmiştir. Bu bütün medeniyetlerin kaderidir.

On birinci yüzyıldan on üçüncü yüzyılın sonuna kadar bu üretilen bilgi tekrar harmanlandı ve her alanda çok güzel sistematik eserler verildi. Ama on üçüncü yüzyılın sonunda -ki Osmanlılar tarih sahnesine çıktığı dönem-bilimsel hareket durmuş ve kendini tekrarlamaya başlamıştır.

Osmanlı uleması ne yaptı? Osmanlı uleması her alandaki bu ilimleri aldılar bunlar üzerinde şerhler yazdılar, haşiyeler yazdılar, tağlikler yazdılar ve bunu kut-sal bir emanet gibi bize kadar getirdiler.

Değerli gençler, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, on üçüncü yüzyıldan önce ele alınmayan hiç bir problem Osmanlı ulemasının gündemine gelmedi. Hep kendini tekrarladı. Bu medeniyetlerin kaderidir. Tanzimatla beraber tekrar Osmanlı toplumu batıyla tanıştı ve bir kriz yaşadı. O krizle beraber medrese kendisine çek-i düzen verdi ve yeni bir hareket başladı derken Meşrûtiyet ve Cumhuriyet. Allah'a şükür bugünlere kadar geldik. Ancak yapmamız gereken çok önemli işler var.

Müsaadenizle şöyle ifade etmek istiyorum: 1951 de açılan İmam Hatip Okulları, 1959'de açılan İslâm Enstitüleri. Bu nesil 1982 deki İslâm Enstitülerinin İlahiyat Fakültesi haline gelmesinden itibaren hakikaten hızlı bir faaliyet başladı. Bu nesil 36-37 sene zarfında fıkıh külliyyâtını, hadis külliyyâtını, tefsir külliyyâtını, kelâm külliyyâtını, tasavvuf külliyyâtını, İslâm Felsefesine ait filozofların bütün eserlerini tercüme etti. Bu akademik çalışmalara doktora, doçentlik tezleri, profesörlük takdim tezleri hariç ve diğer çeşitli vesilelerle sundukları makaleler hariç. Onların KAYNAKLARı üç cildi geçiyor. Bu 37 sene zarfında bunların dışında 46 ciltlik bir İslâm Ansiklopedisi vücûda getirdi. İslâm milletlerinin ortaya koymuş olduğu bütün birikimlerini 46 ciltte kaynaklarıyla birlikte, modern araştırmalarla süzgeçten geçirerek 46 ciltlik bir eser vücûda getirdi. Bu ne kadar zamanda oldu? 37 yıl zarfında oldu. Dünyada hiçbir ülkede bir nesil bu performansı göstermiş değil. Ne kadar şükretsek azdır. Ben bunu her yerde söylüyorum. Yeter mi? elbette yetmez. Yapacağımız çok şey var. Özellikle tercüme alanında, ticarî tercüme maalesef klasiklerimizin birçoğunu haleldar etmiştir. Yeni baştan ehliyet ve liyakat sahibi ilim adamları tarafından onların bilimsel neşirleri yapılması lazım.

Ben medrese kökenliyim ve otuz iki yaşıma kadar o İslamî ilimleri okudum. Hocalarımız bize derdi ki: Evladım ecdad-ı eslâfımız her şeyi halletmiş, yemeği pişirmiş, hazırlamış bize düşen o yemeği yemektir. İctihad mı? Biz kim ictihad kim. Yeni hiçbir meseleyi tartışamazdık. Çünkü onların yaşadıkları dünyadan haberleri yoktu yani yetişme tarzları öyle idi. Medresenin en büyük handikabı tarih ve coğrafya dersleri okutulmazdı. Ancak 1914 islâh-ı medârisle başladı. Şimdi biz bir olayı, bir olguyu anlarken bir coğrafyada bir tarih kesitinde vücûda geldiğini anlıyoruz. Hoca efendi coğrafyayı bilmiyor, dünyayı bilmiyor, tarih bilgisi yok. Onun için kaosu yaşıyor. Bu sadece biz de değil. Batıda da on yedinci yüzyıla kadar böyle idi ama onlar bunu çabuk aştılar.

Şuraya gelmek istiyorum: Ortaya konulan başarı küçümsenecek bir başarı değil fevkalade bir başarıdır. Ancak bu 1951 de başlayan bu güne kadar gelen bu 60 küsur yıllık bu İmam Hatip nesli, bu İlahiyat nesli henüz içinden büyük bir fikir adamı çıkarmış değil. Büyük bir sanat adamı çıkaramadı, bir şair çıkaramadı, büyük bir münekkid çıkaramadı. Toplumunu yeni ufuklara taşıyacak toparlayıcı büyük fikir adamı çıkaramadı. Bu çıkaramadı demek çıkarmayacak demek değil elbette. Dolayısıyla ben bakıyorum genç nesil birçok konuda kendilerini tekrarlamaya başlamışlardır. Bizim yapacağımız çok önemli şeyler var.

Değerli dinleyiciler! Kültürün en büyük taşıyıcısı edebiyattır. Özellikle sosyal bilimler alanında, ilâhiyat bilimleri alanındaki arkadaşların kendi branşlarının yanında hobi olarak muhakkak şiirle, edebiyatla ilgilenmeleri gerekir. Çünkü elde etmiş oldukları bu birikimi halka ancak edebiyat kanalıyla aktarabilirler. Halk bilimden anlamaz. Bilim dili ayrıdır, terminolojisi ayrıdır. Ecdadımız bu edebiyat ve şiir konusunda çok başarılıdır. Kütüphanelerimiz bu tip eserlerle doludur. Ben bu hususa dikkatinizi çekmek istiyorum.

Bir de İlahiyat bilimleri bütün dünyada muhafazakârdır. Yani İlahiyat kurumu geçmişten intikal eden değerleri koruyan birer kurumdur. Dil bizim her şeyimizdir. Biz ilmimizi, sanatımızı, medeniyetimizi kelimelerle öreriz. Onlar bizim yapı malzememizdir. Eğer o kelimeler bizim karihamızın, bizim zihnimizin, bizim zevkimizin ürünü ise, ortaya koymuş olduğumuz eser, ortaya çıkardığımız medeniyet bizim medeniyetimizdir. Fakat bugün dilimiz maalesef yabancı dillerin istilası altındadır. Beni lütfen bağışlayın mesela, sempozyum diyoruz. Halbuki buna bir isim bulmamız lazım. İSAV vakfı olarak buna tartışmalı ilmî toplantı dedik. Başka câzip isim de bulunabilir. Akademik hayat, akademik kişilik ne demek? Bunlara ilmî hayat denir. Bakınız “akademi” Eflatun’un ders yapmış olduğu okulun adı “akademiya”dır. Peki “Akademos” nedir? Bir Yunan tanrısının adıdır. O Yunan tanrısı adına yapılan mabedin avlusunda dersler yapılıyor ondan dolayı “akademiyalılar” denmiştir.

Bilim adamı her şeyden önce kullandığı her kelimenin hesabını vermek, onunla yüzleşmek, onun derinliğine inmek zorundadır.

Bir de her eve giren kaç kitabımız var. İslâm’ın uzağında bulunanlar, İslâm’la mesafeli olanlar, hatta karşı olanların almak zorunda olduğu kaç tane kitap yazabildik. Bunların hesabını yapmamız lazım.

Ben başta değerli rektörümüz Fethi Ahmet Polat Bey’e, sevgili dekanımız ve ekibine bütün emeği geçen herkese ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Bunun devamını diliyorum. Biz İSAV olarak her zaman yanınızdayız. O konuda en ufak bir tereddüdünüz olmasın.

Teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Ali ÖZEK

Muş Alparslan Üniversitesi değerli rektörü, İslâmî İlimler Fakültesi değerli dekanı ve şu üniversitede ders veren değerli hocaları ve bu tartışmalı ilmî toplantıya katılmış olan değerli katılımcıları ve değerli hazirûnu hürmetle ve saygıyla selamlıyorum. Biz İSAV olarak sempozyum demiyor tartışmalı ilmî toplantı diyoruz. Çünkü bu toplantıda biz tartışıyoruz.

Değerlendirme oturumunda konuşan bütün arkadaşlara teşekkür ederim. Her bir arkadaşımız örnek olacak çok güzel sözler söylediler.

Bu toplantımıza kısaca eleştiri ve hoşgörü toplantısı diyoruz. Zaten eleştirilmeyen hiçbir şeyin değeri yoktur. Çünkü eleştirilmeyen hey şey tehlikelidir. Ölçün nedir diye sorarsanız Kur’an ve peygamberlerdir. Elimizdeki Kur’an-ı Azîmüşân’da bütün peygamberler eleştirilmiştir. Bu eleştiriler de Kur’an’da geçmektedir. Eleştirinin nasıl yapılacağı hususuna tebliğlerde temas edildi.

Müsamaha meselesine gelince: Bizim en büyük hatamız veya açmazımız bu müsamaha ve af meselesindeki eksiklerimizdir. Bu da bize Kur’an’da ve Efendimizin sünnetinde açık şekilde gösterilmiştir. Biz öyle garip işler yapıyoruz ki mesela,

ocuklarını döğen anne-babalar, hanımlarını döğen kocalar. Bunların İslâm'da yeri yoktur. Sen bu döğme yetkisini nereden alıyorsun. O yüzden bu yanlışlar bizi geri bırakmıştır.

Bunlar benim düşüncem. Siz de araştırın bu düşünceler doğru da olabilir, yanlış da olabilir. Ben eleştiri yapıyorum. Bu eleştirileri neden yapıyorum? Benim çocukluğumda babam annemi döğerti. Babam hoca idi buna rağmen kendi aklına, gençliğine, örfüne, âdetine uyuyordu. Benim doğduğum köyde herkes öyle idi, hepsi de Müslümandı yani Müslümanlık yönünden bir eksikleri yoktu. Bugünkü insanların çeşitli nedenlerle birbirlerine yaptıkları küfürler, kötü muameleler İslâm'da var mı? Elbette yok ama bunlar Müslümanlar arasında o kadar yaygınlaşmıştır ki, rahat bir şekilde küfrediyor, hakaret ediyor, en ufak bir suçunu gördüğü zamanda müsamaha ve hoşgörü göstermiyor. Bütün bunlar bizim eksiklerimiz ve inancımıza aykırı hareketlerimizdir. İslâmî İlimler Araştırma Vakfı olarak biz bu konular üzerinde durmaya çalıştık.

Bizim eleştiriye o kadar ihtiyacımız var ki, sadece Müslümanlar arasında cârî olan meseleleri araştırılm onları eleştirelim yeter. Bu işin bir de ilmî tarafı var, tarihi tarafı var.

Mesela, tarihte "hulefa-i raşidîn" diyoruz. Otuz senelik emirlik yapmış ilk devlet reislerine deniyor. Bunların adı hulefa-i raşidîn değil, "Ümerâi'l-Mü'minîn dir. Sonradan bunlara halifelik izafe edilmiştir. Bunların araştırılması ve eleştirilmesi lazımdır.

Müsamaha ile ilgili söylenecek çok söz var. Bu gün Türkiye'de Jandarma teşkilatı var, polis teşkilatı var, mahkemeler var, hapisaneler var ve buralarda devlet bütçesinden milyonlarca insan besleniyor. Çünkü af kültürü ortadan kalktığı için her suça bir ceza veriliyor. Aslında af da bir eğitimidir. Dolayısıyla birçok suçların affedilmesi gerekir. Peygamberimiz Allah'dan günde yetmiş defa af diliyor. Rasûlullah sahabe-i kirama ceza vermemiştir. Yalnız sürgün ettikleri var. Efendimize şu suçları işledim beni cezalandır diye gelen sahabeyi affediyor. Eğer suçu affederseniz çoğunluk ondan ibret alır. Bazıları tekrar suç işler, tekrar affedilirse daha da azalır. İslâm'da sürgün cezası vardır ama biz Müslümanlar kendi ceza hukukumuzu uygulamıyoruz. En ufak bir anlaşmazlıkta git mahkemeye, mahkemeyi meşgul et. Bu nedir? İşte bu insanlar arasındaki suçü körüklüyor. Bunlar benim araştırmalarım neticesinde elde ettiğim fikirlere.

Cenâb-ı Allah bizlere gerçek mânâda düşünen, gerçek mânâda araştıran, gerçek mânâda sorgulayan ve eleştiren kullarından eylesin. Bize bu gücü ve bu yetkiyi versin. Eğer biz bu yetkiye sahip olursak pek çok problemleri hallederiz.

Sayın rektörümüzün himayesinde ve idaresinde Muş'da yapılmış olan bu toplantı çok faydalı ve başarılı olmuştur. Bu başarının devamını Cenâb-ı Allah'dan niyaz ediyorum.

ÖZET

İslam düşüncesi, İslam'ın ana metinleri etrafında düşünce ve pratik geliştiren pek çok kişi, ekol ve gelenek tarafından bugünlere getirilmiştir. Dinî, siyasi, sosyal, kültürel pek çok hadisenin müdahil olduğu bu vetirenin tekdüze seyretmediği açıktır. Tarih boyunca Müslümanlar, hem kendi aralarında hem de farklı inanç ve düşünce havzalarından beslenen insanlarla dinamik bir ilişki içinde olmuşlardır. Bu dinamik ilişki biçimi, İslam düşüncesinin birbirinden farklı tutumları ve kabulleri barındıran, kendisini farklı yerlerde konumlandıran çeşitli fikrî ve amelî okuma biçimlerini hoş gören zengin bir tecrübeye sahip olması sonucunu doğurmuştur. Filhakika İslam düşüncesinde farklı eğilimleri tahkim eden ve bugüne taşıyan iki temel yapı, güçlü eleştirisi geleneği ve engin tahammül ahlakıdır.

İnsanlar tarafından üretilen hiçbir teorik ya da pratik ürünün kusursuz olmadığı gerçeği, eleştiriyi; insanların farklılıklarıyla bir arada yaşamaya mahkûm olması ise tahammülü zorunlu kılar. Yapıcı eleştiri ve itidal sınırlarında seyreden tahammül, sadece düşüncenin değil, bu düşünceye somut bir varlık kazandıran toplumsal yapının da dirlik ve düzenini sağlar. İslam düşüncesi, eleştiri ve tahammülün farklı düşünsel ve toplumsal örneklerde nasıl tecrübe edildiğini gösteren benzersiz bir laboratuvar gibidir. Bu tecrübe, günümüzde farklı coğrafyalara yayılmış olan ve her türlü inanç, kültür ve medeniyet mensubuyla iç içe yaşayan Müslümanlar için müstesna bir kazanımdır.

Yaşadıkları pratik farklılıkların da etkisiyle günümüz Müslümanlarının çeşitli fikir ayrılıklarına düştükleri malumdur. Mamafih kadim tartışma konularımızdan azımsanmayacak bir kısmının, ilaveten modern çağın önümüze yığılmış olduğu pek çok yeni tartışma konusunun da ilim adamlarımızın gündemini meşgul ettiği bir gerçektir. Hz. Peygamber'in rahmete işaret saydığı düşünce farklılıklarını besleyen, yapıcı eleştirinin ulema açısından bir âb-ı hayat mesabesinde olduğu hakikatine kör kalan ve toplumsal huzurun sigortası sayılan hoşgörü ve tahammül zeminini berhava eden yıkıcı tartışmalara bugün fazlasıyla tanık olmaktayız. Eleştiri kültüründen ve tahammül ahlakından yoksun bu tartışmalar, meseleleri, öncelik ve önem sırasının göz ardı edildiği bir perspektife mahkûm etmektedir.

Yaşadığımız fikrî problemlere İslam düşüncesinin içerik ve mefhumda olduğu kadar şekil ve üslupta da yol gösterici olabileceği düşüncesi, konuyu bir sempozyum çerçevesinde ele almamızın aslı gerekçesidir. Umulur ki bu tür bilimsel çalışmaların etkileri bütün bir ilim dünyasını sarar ve bir yangın yerinin ortasında huzur adası vasfıyla öne çıkan ülkemiz, fikre ve fikir adamına saygının zirve yaptığı mutena bir barış yurdu olarak yeniden şanlı tarihine yakışır öyküler yazar.

التراث النقدي وأخلاق التسامح في الفكر الإسلامي

(الندوة الدولية)

قام الكثير من المفكرين بتطوير الأساليب التفكيرية والعملية حول النصوص الأصلية للإسلام، حتى وصلوا إلى ما نراه اليوم من النضج والتقدم، وقد ساهمت بذلك المدارس الفكرية والتراث الإسلامي عبر التاريخ. ومن الواضح أن التطورات في الأساليب التفكيرية، التي شاركت فيها الأحداث الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية، لم تكن في مسيرتها على وتيرة واحدة، إذ كان المسلمون عبر التاريخ في علاقة ديناميكية، سواء فيما بينهم أم مع غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى والمشارب الفكرية المختلفة. وقد ظهرت من خلال هذه العلاقة الديناميكية نتائج ذات تجربة غنية متسامحة مع أنواع القراءات الفكرية والعملية التي تتميز عن غيرها، وتحتوي على الإجابات والمواقف المختلفة حول الفكر الإسلامي. وإن الذي تمكّن من التحكّم بالتيارات المختلفة في الفكر الإسلامي، ونقلها إلى يومنا هذا، شيخان مهمان، هما: أسلوب النقد اللاذع وأسلوب التسامح الشامل.

إنّ كل ما ينتجه البشر، سواء أ كان نظريا أو عمليا، هو ليس مثاليا، لذلك فلا بد من توجيه النقد إليه؛ كما أن ضرورة تعايش الناس مع اختلافاتهم أمرٌ يتطلب التسامح، وبناء عليه فإن النقد البناء والتسامح الذي يتميز بالاعتدال، ليس مجرد التفكير، بل هو ما يوفر المتانة والتخطيط للهيكلة الاجتماعي الذي يعطي لهذه الفكرة كيانا ملموسا. وإن الفكر الإسلامي هو بمثابة مختبر يُبيّن كيفية التعامل مع النقد والتسامح تجاه النماذج الاجتماعية والفكرية المتنوعة. ويعتبر هذا التعامل إنجازا استثنائيا للمسلمين الذين انتشروا في مناطق مختلفة، وامتزجوا مع أصحاب الديانات والثقافات والحضارات الأخرى.

ومن الواضح أن المسلمين اليوم لديهم خلافات فكرية بسبب الاختلافات العملية التي يعيشونها. كما أن النقاشات الكثيرة التي تحدث في العصر الحديث، بالإضافة إلى النقاشات القديمة، قد احتلت جدول أعمال علمائنا في الوقت الحاضر؛ فنشهد اليوم كثيرا من المناقشات المدمرة التي تتجاهل التسامح الذي يوفر الأمن والسلام للمجتمع، وتتجاهل أيضا النقد البناء الذي هو بمثابة منع الحياة للعلماء والذي يغذي بدوره الآراء المتنوعة التي أشار إليها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "اختلاف أمّتي رحمة". وحرمان هذه المناقشات من آداب النقد وأخلاق التسامح، يجعل القضايا يُنظر إليها من منظور يتم فيه تجاهل ترتيب الأولويات من ناحية الأهمية.

ونرى أن الفكر الإسلامي هو المرشد والدليل الحقيقي في حل المشاكل الفكرية التي نعيشها اليوم، سواء كان من حيث المحتوى أو من حيث الأسلوب؛ وهذا ما جعلنا نفكر أن نتناول مثل هذا الموضوع في ندوة علمية. ونأمل أن تحيط آثار هذا المهرجان العلمي ونتائجه عالم المعارف كلها، وتعيد بلادنا التي برزت كجزيرة للسلام والأمن وسط الحريق، للعلوم ألقها والعلماء مجدهم واحترامهم، وأن تكتب من جديد القصص الالئقة بتاريخها المجيد.

İNGİLİZCE ÖZET

Islamic thought has been brought to the present by the schools, traditions and many people developed thought and practice around the main texts of Islam. It is clear that this process, which involves many religious, political, social and cultural events, is not uniform (monotonous). Throughout history, Muslims have been in a dynamic relationship with each other and with the people who have exploited from basins of different beliefs and thoughts. This form of dynamic relationship is the results of the fact that Islamic thought has a sophisticated experience that accommodates various forms of intellectual and practical reading and different attitudes and acceptances that locates themselves in different places. In fact, the two major structures that support the different tendencies in Islamic thought and carry it to present are the tradition of strong criticism and the morality of profound tolerance.

The fact that no theoretical or practical product produced by humans is impeccable makes criticism necessary and the fact that people are condemned to live together with their differences makes tolerance compulsory. Constructive criticism and moderate toleration provide not only the thought but also provides durability and order of the social structure that brings a concrete entity to this thought. Islamic thought is like a unique laboratory that demonstrates how criticism and tolerance are experienced in different intellectual and social instances. This experience is an exceptional achievement for Muslims, who have spread over different geographies and living with a member of all kinds of beliefs, cultures, and civilizations.

It is clear that today's Muslims have various disagreements due to their practical differences. Yet, it is a fact that a considerable part of our ancient discussion's topics and besides many new debates that given rising by the modern age occupies the agenda of our scientists. Today, we are witnessing the devastating controversies that frustrate the ground of tolerance and endurance, which is the insurance of social peace. These debates devoid of the tradition of criticism and the morality of tolerance are condemning the issues to a perspective in which the order of priority and importance is ignored.

The idea that Islamic thought can be a guide in the shape and style as well as in the content and notion of the intellectual problems we have is the main reason of why we consider the issue within the framework of a symposium. Hopefully, the effects of this science feast will embrace a whole world of knowledge and our country, which stand out in the midst of a fireplace as an island of serenity, write stories worthy of its glorious history as a selective peace dormitory where respect for the idea and intellectual man has peaked.

